

<b>Zeitschrift:</b>	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
<b>Band:</b>	16 (1956)
<b>Artikel:</b>	Die anthropologische Kategorie der Verantwortung
<b>Autor:</b>	Schenck, Ernst von
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-883421">https://doi.org/10.5169/seals-883421</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 01.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Die anthropologische Kategorie der Verantwortung<sup>1</sup>

*von Ernst von Schenck*

Der Titel dieses Vortrages nennt «Verantwortung» eine anthropologische Kategorie. Mit der Wahl des Begriffs «Kategorie» ist keinerlei transzendentale Präjudikation getroffen. Noch weniger aber soll eine «ontologische» Behauptung aufgestellt werden, weshalb dahin deutbare Bezeichnungen wie «Wesensbestimmung» vermieden wurden. Vielmehr enthält dieser Titel die Arbeitshypothese, es gebe kein lebendes Wesen, das dem Begriff des Menschen entspricht, welches nicht verantwortlich sei. Das klingt pathetisch, ja postulatorisch. Denn jeder wird die Vokabel Verantwortung einer ethischen Vorstellung zuordnen, ja möglicherweise vermuten, sie sei mehr oder weniger offensichtlich Bestandteil einer Ideologie oder gar einer Weltanschauung. Solche Vermutung ist peinlich genug. Trotzdem ist es schwer, ihr glaubhaft zu begegnen – zumal intellektuelle Redlichkeit gebietet, immer gegenwärtig zu haben, daß objektive Aussagen über Gegenstände nicht möglich sind, die dem Bereich des spezifisch Humanen zugehören. Gar die Problematik der Verantwortung ist ja wohl von offenbar brennender oder, vielleicht besser, von beunruhigender, ja deprimierender Aktualität, und das heißt, daß sie unsere entschiedene Anteilnahme verlange. Gerade deshalb aber ist es geboten, die sich in der Gegenwart bietenden, vielmehr eben aufdrängenden Aspekte zunächst möglichst energisch zurückzustellen.

Diese Vorbemerkung schien mir ganz besonders notwendig zu sein, weil ich nach langer Überlegung aus unabweisbaren sachlichen Gründen und solchen der Darstellung meines Anliegens mit einer Erinnerung an Kant einsetzen zu müssen glaube. Diese Notwendigkeit ist, soviel ich sehe, problemgeschichtlicher Art, und sie entspringt der Überzeugung, die an sich gar nicht Kantisch ist: daß kein den Men-

---

<sup>1</sup> Vorgetragen im Institut für Sozialforschung der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, in der Philosophischen Gesellschaft Zürich und in der Philosophischen Gesellschaft Basel.

schen betreffendes Problem ohne eine Berücksichtigung von dessen Historizität zu fassen sei.

\*

1792 zählt Kant in jenem Traktat «Über das radikale Böse in der menschlichen Natur»<sup>2</sup>, der ihn bei so vielen seiner Zeitgenossen als dennoch einer orthodoxen Dunkelmännerei verfallen verdächtig machte, die ursprünglichen Anlagen zum Guten in der menschlichen Natur auf. Es sind dies die «Tierheit», wodurch er ein lebendes Wesen, die «Menschheit», wodurch er ein vernünftiges Wesen ist und und jene dritte Anlage «für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens»<sup>3</sup>. Und er verdeutlicht sogleich in einer Anmerkung, wie er das meint: «Man kann diese – Anlage – nicht, als schon im Begriff der vorigen enthalten, sondern man muß sie notwendig als eine besondere betrachten.»<sup>4</sup> Die Vernunft genügt nicht, um durch die bloße Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung den Willen unbedingt zu bestimmen und also für sich selbst praktisch zu sein. Und etwas später sagt er von dieser Anlage zur Persönlichkeit, sie sei der Grund für die «Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz» als «einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür»<sup>5</sup>. Es handle sich hier um eben eine Anlage, das heißt eine ursprünglich zur menschlichen Natur gehörende, diese mitkonstituierende Möglichkeit –, um den subjektiven Grund der Wirklichkeit des moralischen Gesetzes und damit der Freiheit überhaupt. Uns darf hier nicht weiter beschäftigen, wie es für Kant auf der entsprechenden Stufe der Skala der negativen Anlagen des Menschen – also zum Bösen – aussieht. Bemerkenswert ist immerhin, daß da, wo auf der positiven Seite ein begrifflich nicht fixiertes Ineffabile – jene «Anlage» – durch seine Wirkung beschrieben wird, auf der negativen gleich eine ganze Reihe von Begriffen – Bösartigkeit, vitiositas, pravitas erscheint und dazu noch zwei, die nicht auf eine ursprüngliche

---

<sup>2</sup> Dieser Traktat ist bekannt als erstes Stück von «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (1793), unter dem Titel «Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten; d. i. vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur», zit. nach der Wiedergabe der 2. Aufl. (1794) in Bd. VI der Cassirerschen «Werke» Kants.

<sup>3</sup> S. 164.

<sup>4</sup> S. 164f.

<sup>5</sup> S. 166.

Anlage, sondern auf deren Entfremdung zu weisen scheinen: Verderbtheit, corruptio, und Verkehrtheit, perversitas<sup>6</sup>. Für unser Anliegen wichtig ist, daß die entscheidende Anlage des Menschen zum Guten nicht als solche benannt, sondern durch ihre wichtigsten Funktionen beschrieben wird: sie befähigt zur Achtung vor dem Sitten gesetz, und sie macht das Subjekt der Zurechnung fähig. Diese beiden Funktionen – Achtung und Zurechnung – scheinen, wo nicht identisch, so doch nicht voneinander zu trennen.

Für Kant müssen wir den Begriff der Zurechnung, der imputatio, zunächst einfach synonym mit dem der «Verantwortung» verstehen. Warum das so ist, und wie weit es sich rechtfertigt, wird später zu fragen sein.

Zunächst ist wohl einiges zur Kategorie des Sittengesetzes zu sagen, die hier im Spiel ist. An die formale Bestimmung, wie sie in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»<sup>7</sup> gegeben wird, ist hier ja ausdrücklich erinnert: «Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz werde.»<sup>8</sup> Vermerken wir hier gleich, ohne auf ihre Merkwürdigkeit einzugehen, die seltsam paradox erscheinende zweite, unmittelbar folgende Variante des Imperativs: «handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.» Über die weitere formale Bestimmung: der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, das heißt praktischen Gesetzes, müsse darin gefunden werden, daß es etwas gebe, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, und worin deshalb Subjektivität und Intelligibilität der Motivierung des Handelns zusammenfallen; über diese formale wird dann die inhaltliche Bestimmung des kategorischen Imperativs gefunden: «Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.»<sup>9</sup> Man hat in der Interpretation und Tradierung der Kantischen Ethik immer wieder dahin tendiert, das formale Element des Imperativs zu isolieren und zu verabsolutieren. Dabei hat man oft genug erst noch das Gesolltsein, die

<sup>6</sup> S. 168f.

<sup>7</sup> Zit. nach dem Neudruck der 2. Auflage von 1786, ed. v. Rud. Otto, Gotha 1930.

<sup>8</sup> S. 52.

<sup>9</sup> S. 66.

Pflicht mit Befehl gleichgesetzt – das imperare des Imperativs allzu wörtlich nehmend. Hier muß unterstrichen werden, daß dieser Imperativ einen allgemeinen Inhalt hat, dessen Eigenart eine Bezuglichkeit als grundlegendes Sollen ist: du sollst weder dich selbst noch irgendeinen andern jemals ausschließlich als Mittel zu einem außerhalb der Person gelegenen Zweck brauchen; denn im Person-sein der Person – der deinen wie jeder andern – ist das Menschsein als absoluter Selbstzweck gegeben. Beziehen wir diese inhaltliche Bestimmung des kategorischen Imperativs auf die in unserem ersten Text gegebene Charakterisierung der wesentlichen Anlage des Menschen zum Guten, so finden wir die Achtung vor dem unverletzlichen Personsein einer jeden möglichen Person als Charakteristikum des Menschen, welcher eben dadurch resp. zugleich damit der Zurechnung fähig ist. Deutlicher kann der Individualismus nicht aus der Sphäre des eigentlichen Humanen ausgeschlossen und die kategoriale Bezogenheit alles Personalen dem Bereich der intelligiblen Freiheit zugesprochen werden.

Deshalb ist es seltsam, daß die Kategorie der Zurechnung – sie steht uns noch immer synonym für unsere gesuchte, zu bestimmende «Verantwortung» – weder in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» noch in der «Kritik der praktischen Vernunft» expliziert wird. Der Begriff, der im Traktat vom radikalen Bösen derart ins Zentrum rückt, erscheint, soviel ich sehe, in der «Kritik der praktischen Vernunft» nur einmal, und zwar in einer Klammer, die sich auf Pristley's Fatalismus bezieht und die Unmöglichkeit von Zurechnung in einem mechanistisch-kausalistischen System unterstreicht, von dessen Ungereimtheiten übrigens in jenem ganzen Abschnitt gehandelt ist<sup>10</sup>. Doch auch hier ist von Zurechnung nur sehr nebenbei die Rede – von dieser selben Möglichkeit, die später als primäre Funktion der höchsten, der entscheidenden Anlage zum Guten genannt wird. Es scheint, als habe Kant dieses Problem – im Zwange der kritischen Systematik befangen – nicht bewältigen können; jedenfalls hat er es explizite nicht aufgenommen<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cassirer WW. V.S. 108.

<sup>11</sup> Wie zentral an sich für Kant unser hier an ihn gestelltes Anliegen ist und bleibt, zeigt u. a. die folgende Stelle in der «Anthropologie» von 1798 (§ 82 Cassirer WW VIII S. 160): «Man nennt bei bloßen Tieren auch die heftigste Neigung (zum Beispiel der Geschlechtsvermischung) nicht Leidenschaft; weil sie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet und womit die Leidenschaft in Kollision kommt; deren Ausbruch also dem Men-

Wir besitzen die Nachschrift einer Vorlesung Kants über Ethik aus der vorkritischen Zeit bzw. aus den Jahren, in denen die Kritiken in ihm reiften<sup>12</sup>. Sie ist noch ganz im Schema der gemäß behördlicher Verordnung für den Hochschulunterricht obligatorischen lateinischen Kompendien A.G. Baumgartens gehalten. Die Lektüre dieses Kollegheftes ist äußerst aufschlußreich für das «Woher» des kritischen Ansatzes in Kants Ethik und Metaphysik. Darin finden sich nun im ersten Teil, der Philosophia practica universalis, welche in der Hauptsache eine Rechts- und Moralphilosophie darstellt, ausführliche Darlegungen über die Imputation und die «Imputabilität», also die Zurechnung<sup>13</sup>. Der Durchbruch zum kritischen Standpunkt ließ dann hinter der Begründung des Durchbruchs selbst alle Ausführung über seine Konsequenzen zurücktreten. Das muß bei der Kategorie der Zurechnung verwundern – und wir hätten kaum Anlaß, sie aus dem Kollegheft auszugraben, würde sie nicht im Traktat so überraschend zentral wieder auftauchen. Merken wir uns aus der Vorlesung nur den einen Satz, aus dem die Kontinuität zur späteren Anlage zum Guten deutlich hervorgeht. «Alle Zurechnung ist das Urteil von einer Handlung, sofern sie aus der Freiheit der Person entstanden ist, in Beziehung auf gewisse praktische (das heißt im Zusammenhang positive, praktikable) Gesetze.»<sup>14</sup> Wir knüpfen an diese Stelle noch einmal an, wenn wir nach der Berechtigung fragen müssen, «Zurechnung» im Kontext des Traktates vom radikalen Bösen synonym mit «Verantwortung» zu setzen. Jetzt wollen wir uns durch eine an dieser Kant-Stelle zu gewinnende Assoziation gründlich von aller Kant-Interpretation abstoßen.

\*

Erinnern wir uns daran, daß für Kant «Tierheit» zu den Anlagen des Menschen zum Guten rechnet. Das mag uns ein Anlaß sein, zu fragen, ob nach heutiger biologischer Auffassung Verantwortlichkeit zu den

---

schen zugerechnet werden kann.» Zwar heißt es in der Einleitung der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» ausdrücklich, diese könne nicht auf Anthropologie gegründet, sondern nur auf sie angewendet werden; doch wer könnte sich dem Eindruck entziehen, daß die anthropologische Problematik im Verfolgen dieses Geschäftes bei Kant schließlich doch ein recht beunruhigendes, ja vielleicht sogar entscheidendes Eigengewicht gewann?

<sup>12</sup> ed. Paul Menzer, Berlin 1924.

<sup>13</sup> S. 69 ff.

<sup>14</sup> S. 69.

wesentlichen Merkmalen des Menschen als Lebewesen im Unterschied zum Tier gerechnet werden kann<sup>15</sup>. Da wir noch keinerlei Bestimmung des Begriffs unternommen haben, vielmehr die Frage an die Biologie ebenso unbefangen stellen wollen wie vorher an Kant, ist es nicht ganz einfach, dem Verdacht einer *petitio principii* auszuweichen.

Physiologisch und paläontologisch gesichert sind für die Art Mensch neben der Vertikalität des spezifisch menschlichen Körpers dessen Disponiertsein zur fast beliebigen Lautartikulation im Zusammenhang mit begrifflichem Denken und das heißt mit der Fähigkeit zur Abstraktion. Das beim Betrachten der Entwicklungsreihe Aufregende ist, daß die in sonstiger Hinsicht dem Menschen nächsten Menschenaffen in der so entscheidenden Fähigkeit resp. anatomischen Prädisposition zur Lautartikulation sozusagen eine Fehlentwicklung darstellen, während Affen auf niederer Stufe es da viel weiter gebracht haben. Erst das Zusammentreffen beider Entwicklungsmomente im Menschen ermöglichte Sprache – wobei als wesentlich zu beachten ist, daß die Brauchbarkeit der Mundorgane zum Sprechen auf Kosten von deren Tüchtigkeit im direkten Lebenskampf ausgebildet ist; so ist hier (biologisch) der Umweg über die indirekte Konstruktion als Mittel der Arterhaltung höchst dramatisch in der Physis der Art präfiguriert und durch sie zur Lebensnotwendigkeit gegeben. Jedenfalls darf man wohl als gesichert annehmen, daß die ersten Wesen, welche biologisch als Menschen anzusprechen wären, diese beiden Merkmale – neben der Vertikalorientierung – aufwiesen: Sprache und Abstraktion als Voraussetzung zu Konstruktion – wie primitiv immer man sich diese Fähigkeiten zunächst vorstellen mag. Ebenso muß angenommen werden, daß die schon bei den höheren Affen stark gelockerte Sexualrhythmisik beim Menschen von Anbeginn gänzlich fehlt, daß also auch dies ein – recht folgenreiches – Merkmal darstellt.

Schließlich ist das typisch menschlich, was die Biologen die soziale Uterusperiode nennen, das heißt die Tatsache, daß der menschliche Säugling biologisch eine Frühgeburt darstellt. Das Neugeborene bedarf einer zusätzlichen Reifezeit, während deren ererbte Anlagen mit

---

<sup>15</sup> Ich beziehe mich dabei vor allem auf die Arbeiten von Adolf Portmann, von den 1951 in 2. Auflage erschienenen «Biologischen Fragmenten zu einer Lehre vom Menschen» bis zu dem Aufsatz «Metamorphose der Tiere» im «Eranos-Jahrbuch» 1955.

Umwelterfahrungen imprägniert werden, ohne welche biologische Merkmale des Menschseins – schon der aufrechte Gang, der Gebrauch der Hände, um ganz zu schweigen von Sprache und Abstraktion, überhaupt nicht zur Ausbildung kommen. Ohne diese soziale Imprägnierung ist und bleibt der Mensch mit seiner mangelhaften biologischen Spezialisierung das hilfloseste, ohnmächtigste aller Lebewesen; mit ihr hat er sich im Laufe der Zeit zum unwiderstehlichen Beherrschenden der Natur entwickelt.

Damit ist eine neue Wesensbestimmung des Menschseins angedeutet: die seiner Geschichtlichkeit. Nur beim Menschen gibt es Veränderungen des typischen Verhaltens, die nicht notwendig auf vererbbares Mutationen beruhen, und die doch im Laufe der Zeit für die Art-erhaltung ebenso notwendig werden, wie sie das Individuum zwanghaft bestimmen oder, gerät es «aus der Art», mit Vernichtung bedrohen. Diese Veränderungen leiten sich aus der Fähigkeit des Menschen ab, Neuerungen zu erfinden und diese zu tradieren. Nur dem Menschen eignen also Vergangenheit und Zukunft als von der Gegenwart je unterschiedene Zustände; dabei ist zunächst die Frage nach dem Primat von Sein und Bewußtsein gar nicht zu stellen.

Für all diese kategorialen Merkmale gilt, daß es sich eben um Prinzipien handelt, das heißt, daß ein jedes als Mensch zu bezeichnende Lebewesen sie in irgendeiner Weise und in einem sich möglicherweise verändernden gegenseitigen Verhältnis aufweisen muß. Damit bilden sie in ihrem Zugleich eine Einheit, als die wir das sich selbst so rätselhafte Wesen Mensch ahnen. Mit dem Menschen und seiner Geschichtlichkeit beginnt ein sonst bei Lebendigem nicht vorhandenes Entwicklungsgesetz wirksam zu werden. Es ist zentriert um die Kategorie der Möglichkeit. Sie wird aktuell auf der Basis eines physiologisch-erbmäßig unveränderten – jedenfalls nicht notwendigerweise veränderten – Substrats. Dabei ist entscheidend, daß diese Aktualisierung sich nicht in der Innerlichkeit dieses Substrats, respektive nicht in ihr allein vollzieht; sie ereignet sich weder ohne Anstoß von außen, noch ohne Gerichtetsein auf dieses Außen, auf die Umwelt.

Die Umwelt des Menschen ist nicht nur gegeben, sie ist auch aufgegeben – und selbst die Gegebenheit ist als solche nur im Modus der Aufgegebenheit und also durch Intentionalität. Da für den Menschen grundsätzlich und potentiell – aktuell im Laufe seiner Geschichte – die Welt als ganze offen und alles in ihr Existierende möglicherweise gegeben und damit zugleich Feld des Aufgegebenseins ist, muß er aus-

wählen, was er als gegeben annehmen will. Dazu dient ihm die Fähigkeit der Intentionalität, die weitgehend gelenkt werden kann.

Das Tier ist in seiner Intentionalität gebunden. Deshalb ist ihm seine Welt zugleich mit seiner biologischen Struktur gegeben – es «hat» eine Umwelt. Auch der Mensch hat eine Umwelt, aber er sucht sie zugleich immer, und er muß sie notwendig verändern, um biologisch bestehen zu können. In dieser Unbestimmtheit seiner Umwelt, in der offenen Intentionalität seiner Orientierung in der Welt, in der ständigen Nötigung zur Veränderung seiner Welt und der biologisch veranlagten Weltoffenheit und Geschichtlichkeit wurzelt die Möglichkeit zur Freiheit. Nein – es ist falsch, zu sagen: «wurzelt in»; als Möglichkeit ist sie zugleich, im Prinzip des Menschseins, ebenfalls eine Kategorie zu dessen Bestimmung. Freiheit ist demnach nie als Zustand. Sie ist als Anlage nur in der Möglichkeit; und sie ist Wirklichkeit nur in der Aktualität, in der Aktualisierung. Als solche ist sie aber biologisch ebenso notwendig wie sie als Möglichkeit biologisch investiert ist.

Biologisch ist der Mensch das Wesen, das sich im Felde einer als Möglichkeit gegebenen Umwelt aus der Möglichkeit seiner Freiheit zur Wirklichkeit dieser Umwelt als seiner Welt entscheidet. So problematisch diese Bestimmung im Hinblick auf die konkret feststellbaren Zuständigkeiten der humanen Evolution auch sein mag: gerade im Hinblick auf eine biologische Bestimmung des arttypisch Humanen ist sie notwendig – ja gewissermaßen sogar evident. Allerdings wird man darauf verzichten müssen, die Kategorien der Freiheit und der Entscheidung aus der Fülle eines höchst differenzierten und problematisch gewordenen Selbstbewußtseins zu interpretieren; vielmehr sind sie an ihrer gegenständlichen Erscheinung festzustellen als die Fähigkeit und der Entschluß, Gegebenes zu verändern – und damit auch die eigene Position im Kontext dieses Gegebenen – und somit sowohl seine eigene Zuständlichkeit wie auch seine Möglichkeit – also sich selbst. Dieses sich verändernde Selbst ist immer ein Selbst in Bezug auf, in Beziehung zu. Weder die Zuständlichkeit, von der Entscheidung sich abhebt, noch das Feld, auf das sie sich bezieht, das sie verändert, noch der dadurch veränderte Zustand und seine Zukunft sind in der Selbstbezogenheit des Selbst gegeben, sondern sie sind stets auf anderes bezogen, dem seinerseits notwendigerweise das Charakteristikum Selbstsein als Möglichkeit von Entscheidung eignet, also auf Andere. Im Verständnis einer sich von der Biologie absetzenden Bestimmung des Humanen ist die Vokabel einer Prähistorie leer – so sinnvoll sie

von einem spezifischen Verständnis des Geschichtlichen aus auch sein oder sogar bleiben mag. Gerade zum biologischen Verständnis des spezifisch Humanen gehört die Feststellung, Menschsein sei seinem Wesen nach «in der Zeit sein» im Sinne der Geschichtlichkeit.

Nun hat aber gerade die neueste Psychologie und Soziologie der Tierwelt die erstaunlichsten Verhaltensweisen entdeckt und beschrieben, welche alles bisher Gesagte zunächst scheinbar in Frage stellen. Und zwar von zwei Seiten her: einmal finden wir bei Tieren sinnvolle Sozialstrukturen, die sozusagen in einem biologischen *a priori* Leistungen erfüllen, welche dem Menschen aus differenzierter Idealität etwa vorschweben mögen, die er aber nie zu erreichen imstande war. Zum andern findet man – beispielsweise kürzlich von Frisch bei Bienen – in Tiersozietäten, die bisher geradezu als Musterbeispiel sogar raffiniert arbeitsteiliger Determination galten, eine offenbar auf ausgesprochener Abstraktionsfähigkeit beruhende Sphäre «freier Entscheidung». Es scheint demnach, als müsse man einerseits wieder sehr viel mehr menschliche Kultur- und Sozialleistungen auf biologisch-kausale Determinanten reduzieren, als dürfe man anderseits das biologische Determinationsschema auch schon im Tierreich nicht als allzu kausalistisch geschlossen verstehen. Ich glaube, daß wir durch die wachsende Differenzierung der Tatbestände lediglich dazu angehalten werden, exakter zu charakterisieren und vor allem, genauer und vorsichtiger – um nicht zu sagen «verantwortlicher» – zu definieren.

Jedenfalls ist das Vorhandensein sinnvoller Sozialstrukturen bei Tieren sicher kein Beweis gegen das Vorhandensein der von uns aufgezählten kategorialen Bestimmungen des spezifisch Humanen. Das gilt auch und gerade dann, wenn die Bezeichnung «sinnvoll» anthropomorph ist und den Neid deutlich macht, daß wir es nicht auch so können – oder die kurzschnellig moralistische Empörung etwa über die Catcher enthält, die nicht so ritterlich sind wie die Wölfe. Dem biologischen Imperativ, daß eine Sozialordnung bestehe, untersteht der Mensch ebenso verbindlich und unausweichlich wie alle Tiere, ja, wegen seiner angeborenen Ohnmacht und Unbeholfenheit, wegen der lang andauernden Reifezeit, derer er bedarf, ist er diesem Imperativ noch weit unausweichlicher ausgesetzt, als es die meisten Tierarten sind. Ebenso unterliegt er ebenso wie jedes Tier dem Zwang, in dem von ihm mit Seinesgleichen besetzten sozialen Raum eine minimale Distanz vom Nachbar zu halten, eine Individualsphäre zu besetzen, wozu eine Besitzordnung nötig ist. Die Rahmen dieser zwingenden

Funktionen des Lebendigen in ihm werden aber eben geschichtlich ausgefüllt, und das heißt zugleich, daß sie in unendlicher Vielfalt der konkreten Formen und daß sie nie vollkommen ausgefüllt werden.

Hegels große Entdeckung war die Dialektik des die Geschichte wirkenden Zeitablaufs. Seitdem wir von der Zwanghaftigkeit der in den ersten Kindheitsjahren erwirkten – von der human bestimmten Umwelt erwirkten – Bestimmungen des Unbewußten wissen, muß uns die Dynamik des Geschichtlichen noch eindrücklicher sein, als sie es Hegel und seinen Zeitgenossen sein konnte. Der Mensch ist durch diese die Möglichkeiten der Aktualisierung seiner Freiheit so weitgehend vorbestimmenden Engramme einer zweiten Kausalität ausgesetzt – neben der physiologisch bestimmten der Erbanlagen –, einer Kausalität allerdings, die in sich dialektisch strukturiert und mehrdeutig, ambivalent ist.

Schließlich bleibt der Mensch einer dritten, ebenfalls historischen, Kausalreihe determiniert verhaftet: der imponierenden kulturellen Struktur seiner Umwelt, die sich als Kultus-, Produktions-, Konsum-, Rechts-, Sprach- usw. -Gemeinschaft machtvoll darbietet, und der er sich ständig anzupassen hat. In dieser Sphäre spielt sich die eigentliche Dialektik der historischen Existenz und des historischen Prozesses ab. Es kann hier nicht, auch nur andeutungsweise, von den verschiedenen modi der dialektischen Dynamik gesprochen werden, die wir in ihrer Verschränkung erkennen müßten, wollten wir die Kausalität des historischen Ablaufs erkennen und in ihr die jeweilige Aktualisierung von Freiheit aus ihrer Möglichkeit zur Wirklichkeit. Geben wir aber dem begreiflichen – und dialektisch relativ leicht analysierbaren – Drang nach, diesen Prozeß in ein systematisiertes Schema zu bringen, so sinken wir dadurch in den Bereich einer vergewaltigenden mechanistischen Abstraktion, die noch nicht einmal die erste, unterste Schicht der Dialektik von biologischer Kausalität und möglicher Freiheit zu erhellen vermag – ja, die schon vor den Bienen von Frischs kapitulieren muß.

\*

Wir sahen, daß der Mensch biologisch in die Dialektik der Historizität entlassen, zur Möglichkeit der freien Kulturschöpfung determiniert ist. Wir sahen weiter, daß er, schon bevor er in ausgesprochenem Bewußtsein und selbst zur Dialektik der Historizität befähigt in den Stand möglicher Freiheit eintritt, in der Struktur seines Unbewußten und den Vorurteilen seines Bewußtseins vom vor ihm geschaffenen

Status der Kultur determiniert wird. Und wir erinnern drittens, in wie mannigfacher Weise die Gegebenheiten der installierten Gesellschaft als Feld möglicher Entscheidung dieser Möglichkeit als Möglichkeit der Freiheit determinierend entgegenstehn. Und doch muß gelten, daß der Mensch in diesem Feld nur durch die Aktualisierung seiner Freiheit als Möglichkeit besteht.

Hier ist der Ort der Verantwortung, die wir als notwendige Kategorie des Humanen bisher bewußt ausgespart haben. Man weiß längst – obwohl das problematischer ist als manche das heutzutage wahr haben wollen –, daß die Möglichkeit von Verantwortung mit dem Haben von Sprache zusammenhängt. Sprache selbst ist das geschichtliche Phänomen kat'exochen; sie spiegelt in ihrer Entwicklung alle Entwicklung und Vielfalt von Kultur selbst; sie artikuliert sich in den modis der Zeit; sie entsteht, tradiert sich, vollzieht sich und entwickelt sich nur in der kommunikativen Funktion, ist also vom Individuum aus überhaupt nicht zu erklären und ist doch das wesentliche Ausdrucks- und Artikulationsmittel des Personalen und über die Fähigkeit zur Abstraktion das entscheidende Organ der Möglichkeit von Freiheit – ebenso wie von Vergewaltigung. Verantwortung ist – im Medium der Sprache – Antwortgeben. Worauf? Die einfachste Antwort auf diese Frage ist: in der Verantwortung antwortet die Person auf den im status quo gegebenen Anspruch – nun, es sträubt sich etwas in mir dagegen, die übliche Formulierung zu gebrauchen, die lautet: der Gemeinschaft oder eines die Gemeinschaft transzendierenden Absoluten, eines Göttlichen oder Gottes. Gewiß, es gibt diese Form der Verantwortlichkeit. Sie ist gleichsam idealtypisch formuliert im Strafrecht und seinen philosophischen Rechtfertigungen, und sie lebt in mancherlei Stufen der Hypostasierung fort in der Ethik und in der Theologie. Trotz dem Zögern, das sich mir soeben in den Weg legte, scheint es mir sinnvoll, daß sich uns zunächst diese Antwort auf die Frage angeboten hat: worauf antwortet die Verantwortung? Sie entspricht dem weitest verbreiteten Vorurteil in bezug auf den von uns gesuchten Begriff, das ein Vorurteil nur insofern ist, als es dahin tendiert, die Bedeutung unseres Begriffs zu beschränken und damit das Gewicht der Kategorie für die Erkenntnis des Humanen zu mindern.

\*

Hier an dieser Stelle muß uns genügen, festzustellen, daß der Biologe sagen kann, Geschichtlichkeit im Gegensatz zu naturhafter Determi-

nation bedeute: «der Mensch» – als Art zunächst – sei verantwortlich für seine Welt. Die grundsätzlich grenzenlose Weltoffenheit auferlege ihm, das Wie seiner Welt – in biologisch gegebenem Rahmen – selbst zu bestimmen. Erinnern wir uns daran, daß der Gott des Alten Testaments nicht nur den Menschen vernichten, sondern – durch die Sintflut – die Schöpfung des Lebendigen selbst als mißlungen aufheben will, weil die Menschen nicht fähig waren, gültige Gemeinschaftsformen ihrer Sexualbeziehungen zu schaffen und in schrankenloser Promiskuität verkamen. Erinnern wir weiterhin daran, daß dieser Gott noch vorher die Urfrage der Verantwortung innerhalb einer jeden möglichen Ordnung stellt, die sich nicht auf diese Ordnung selbst, sondern auf ihren letzten Zweck richtet: wo ist dein Bruder Abel? Mit solcher Erinnerung sind wir weit genug entfernt von der allzu simplen Verabsolutierung der Gemeinschaft – Individuum – Dialektik als für das Phänomen Verantwortung erschöpfend, um uns einem Ärgernis zuzuwenden, das sich unserer Untersuchung und der Behauptung, Verantwortung sei eine anthropologische Kategorie, mächtig genug in den Weg stellt: es handelt sich hier um einen der jüngsten Begriffe unseres Wortschatzes; wenn bei Kant an der Stelle, wo wir ihn erwarten, ein – wie wir sehen werden – nur sehr bedingt brauchbares Synonym steht, so deshalb, weil der Begriff selbst ihm noch nicht verfügbar, jedenfalls nicht geläufig war.

Nichts kann die geradezu absurde Spannung, in der wir uns befinden, deutlicher machen als diese Tatsachenfolge. – Der Zoologe kann kühn behaupten: im Gegensatz zu allem, was wir mit den differenzieritesten und geduldigsten Methoden der Verhaltensforschung bei Tieren und ihren Welten erfassen können, ist der Mensch – als Art – verantwortlich für seine Welt. Er sagt das so aus einem zunächst durchaus verständlichen Sprachgebrauch als heutiger Mensch. Sehen wir uns dann aber in der Literatur um, was das etwa genauer bedeuten könne, welche Folgen es für unser exakteres Verständnis des Humanen im Einzelnen haben möchte, werden wir weitgehend im Stich gelassen. Kein philosophisches Wörterbuch registriert Verantwortung oder gar Verantwortlichkeit als Begriff – abgesehen von bestenfalls einem Hinweis auf sein Existieren in der Neuauflage des Hoffmeisterschen Lexikons von 1954. Erstmals 1955 finden wir im katholischen Lexikon der Pädagogik bei Herder eine Begriffsbestimmung, welche wenigstens ihrem Umfang nach einigermaßen dem entspricht, was wir suchen, wenn sie auch der Diktion und der inhaltlichen Ausfüllung nach frag-

würdig bleibt. Es heißt da: «Verantwortung ist eine solche Antwort, in der es um den Antwortenden, und zwar in seiner ganzen Existenz, geht (er verantwortet sich). Ihr geht eine Anrede voraus, die den Angeredeten im Hinblick auf seine Schuld in Frage stellt. Sie kann von andern Menschen, vom eigenen Selbst oder von Gott ausgehen.» Demnach gibt es soziale, Selbst- und religiöse Verantwortung. «Es ist das Wesen des Menschen, Verantwortung tragen zu können. Von daher muß er sich als freie Person verstehen.» Diese Formulierungen entsprechen fast völlig dem einzigen monographischen Werk zu unserer Sache, das ich kenne: die 1933 unter dem Titel «Vom Wesen der Verantwortung» erschienene Abhandlung des Heidegger-Schülers Wilhelm Weischedel. Sind aber im Heideggerschen Existenzialismus überhaupt Ansätze für die Einordnung unseres Phänomens vorhanden? Zweifel, ja mehr als nur Zweifel sind angebracht. Doch kann hier ihr Begründet- oder Nichtbegründetsein nicht untersucht werden. Ich beschränke mich auf Weischedels Arbeit, ohne dessen Verständnis für Heideggers Ontologie kritisch zu untersuchen, auch ohne seine weitere Entwicklung und die Frage zu berücksichtigen, ob und wieweit sie in der zitierten Schrift schon veranlagt sei.

Zweifellos ist es ein Grundtatbestand, daß Verantwortung ein sich Verantworten vor – nämlich einem Richter sein kann, der Ansprüche an die Person stellt. Doch ist es ein – allerdings naheliegender – Irrtum, diese Situation als die spezifische des Verantwortlichen zu verabsolutieren – abgesehen von der religiösen, und selbst hier nur dann, wenn man den Anspruch eines persönlichen Gottes (nur ein solcher kann auf den Menschen Anspruch erheben) ernst nimmt, und wenn man dann (wie das Kierkegaard vor allem und am ausgesprochensten getan hat, wie es aber wenigstens implizit im Selbstverständnis eines jeden religiösen Verhaltens liegt) entsprechend jede innermenschliche Verantwortung von daher ableitet. Für Weischedel, der seine Aufgabe gewissermaßen darin sieht, das ärgerliche Phänomen der Verantwortlichkeit in das System der im Ansatz verfehlten Heideggerschen Selbstversicherung einzuholen, sind indes sowohl soziale wie auch religiöse Verantwortung Beispiele im Felde der Uneigentlichkeit. Sie müssen als Ansprüche nicht nur unschädlich gemacht und in ihrer Gültigkeit aufgelöst werden, sondern sie werden als begriffliche Leitern zum Erreichen jener höchsten Stufe mißbraucht: «Sie alle sind in letzter Linie überholt in der tiefen Selbstverantwortlichkeit, die als Sich-vorhalten bestimmt wurde.» Es geht um jene inhalts- und gegenstandslose

Entscheidung dieses von jeder Bestimmung entleerten und deshalb mit der Selbstbestimmung beschwerdelos spielenden Denkens, um «jene Entscheidung, die sich im eigentlichen Sinne bestimmt als Sich – die Existenz – vorholen aus der unter dem Anspruch offenbar gewordenen Zwiespältigkeit des Seins in schuldhaftem Gewesensein auf die Zukunft des Einswerdenkönnens zu. Im letzten Grunde der Existenz schlägt Wurzel die tiefe Selbstverantwortlichkeit, als die radikale Freiheit des Menschen»<sup>16</sup>.

So schließt diese Untersuchung Weischedels. Da ist es nicht zu verwundern, daß sie die Geschichtlichkeit des Phänomens weder faktisch noch systematisch berücksichtigt und uns an Tatsächlichem außer sehr generellen Erinnerungen an die strafrechtliche und die religiöse Verantwortung nicht allzu viel gibt. Insbesondere weicht eine oft gewissermaßen mystische Beziehung der Heidegger-Schule zur Sprache manchmal allzu leicht dem faktisch-historisch-sozialen Werden eines Begriffes im dialektischen Prozeß des Begriffswandels aus. Dann wird ein Wort auf seinen Sinn befragt derart, als sei es auf geheimnisvolle Weise direkt von einer absoluten Weltweisheit ohne praktischen Bezug geprägt und umweglos auf diese hin abzuhorchen. Nun stimmt es zwar, was ja auffallend genug im Wort Verantwortung zum Ausdruck kommt: daß hierin Antwort steckt. Wort und Antwort sind nun allerdings Urgegebenheiten der Sprache und damit des Menschen. Es ist ein schöner Zug unserer deutschen Sprache, diesen Grundbestand in denkbarer Direktheit erhalten zu haben und zum Ausdruck zu bringen. Wenn auch das Verb «worten» nach zaghaftem Versuchen wieder verlorenging, so hat sich doch die Einheit des Geschehens in «antworten» sinnfällig erhalten. Und «ver-antworten» als das erschöpfend, zu Ende – wir können auch ohne allzu großen Sprung hier schon sagen: mit voller Präsenz, Beteiligung, Inanspruchnahme und Konsequenz der Person – Antwortgeben schließt sich hier in der Tat prächtig an. Wie schön wäre es, wenn wir die Kette bis zu den Substantiven Verantwortung und Verantwortlichkeit, also bis zum expliziten und analytisch gesicherten Begriff schließen könnten. Das ist aber leider nicht der Fall. Wir sahen schon, daß selbst Kant noch nicht darüber verfügte, daß hier also ein geschichtliches Problem vorliegt – so schwerwiegend, daß es den Sprung, den wir soeben bedenkenlos wagten, höchst fragwürdig erscheinen lassen und die Verwendung des

---

<sup>16</sup> S. 110.

Verbes verantworten für den Begriff Verantwortung – Verantwortlichkeit als möglicherweise eine recht willkürliche Angelegenheit verdächtig machen könnte. Gegen diesen Verdacht stünde dann allerdings die durchaus lebendige Vielfalt und Häufigkeit bis zum Überdruß, in der heute die Vokabel der Umgangssprache einverleibt ist.

Sehen wir in wenigstens einer Sprache anderer Wurzel aber analoger Geschichte und mindestens ebenso reicher philosophischer Tradition nach, wie es sich dort verhält: im Französischen. Da fällt zunächst der Grad von Abstraktion beim einzig verfügblichen – dem deutschen Verantwortlichkeit genau entsprechenden – responsabilité auf, das denn auch eine späte Bildung der juristischen und rechtsphilosophischen Sprache des 19. Jahrhunderts ist. Ein besonderes Verb hat das Französische nicht hervorgebracht: es begnügt sich mit dem auch als antworten im allgemeinsten Sinne gebräuchlichen répondre mit dem Genitiv – répondre de quelque chose. Dieser Wortgebrauch stammt aus der Rechtssphäre und bedeutet da: antworten auf eine Anklage vor Gericht – im Sinne von «sich verantworten». Der dazu aufgerufen ist, ist responsable. Das Problem, das bis vor kurzem in der französischen Philosophie einzig bestand, war die Beziehung zwischen absolut geltenden, naturrechtlich-rationalen Rechtssätzen, die auch eine moralische responsabilité implizieren, und denen des positiven Rechts, das nach zunächst allgemeiner Auffassung diesem rationalen nach Menschenmöglichkeit nachgebildet war. Daneben stand schon früh die Frage, wer als so defekt zu gelten habe, daß ihm die volle responsabilité nicht zugemutet werden könne; also das dann psychiatrisch werdende Problem der irresponsabilité, der non imputabilitas. Natürlich gab es innerhalb dieses allgemeinen Rahmens zahllose Nuancen: Schulen, die von der kausalen Determination ausgingen und deshalb eigentlich zu einer Verneinung der responsabilité kamen, und Idealisten der Freiheit – damit Moralisten und Rigoristen der Verantwortung. Verteidiger des positiven Rechts und solche, die es von der absoluten Norm her in Frage stellten. All diese Diskussionen gab es überall, und es gibt sie heute noch. Aber nirgends werden sie – bis heute – mit solcher Akribie und solchem Pathos geführt wie in Frankreich, dessen codes und Rechtspflege Niederschläge des Sieges des rationalen Systems durch die Revolution sind – im Verhältnis zur Wirklichkeit ebenso erstarrt und unpraktikabel, dem historisch-sozialen Leben entfremdet wie Ideologie und Verwaltung der «une et indivisible». Immerhin ist in dieser ganzen Diskussion etwas lebendig geblieben, was

der deutschen Philosophie oft genug abgeht: das Bewußtsein vom Rechtscharakter der Gesellschaft.

Eine sehr gründliche und wohl dokumentierte Arbeit auf diesem Gebiet ist 1947 erschienen: «Les transformations de la responsabilité, étude sur la pensée juridique.»<sup>17</sup> Der Autor Léon Husson ist ein wohl informierter Philosoph, der eine viel beachtete Studie über Bergsons Intuitionsbegriff geschrieben hat und deutlich von dorther beeinflußt ist, so daß das Problem der Neubildung von Recht in Anpassung an neue Wirklichkeitsmomente im Hinblick auf die Verantwortlichkeit der Person interessante Beleuchtungen erhält.

Die französische Soziologie hat sich des Problems ebenfalls bemächtigt – zunächst aber nicht, um es neu zu stellen, sondern um der Psychologie und Psychiatrie das Monopol der Kausalitätsbestimmungen auf diesem Gebiet zu bestreiten. Dabei ist immerhin ein einzigartiges Standardwerk des Durkheim- und Mauss-Schülers Paul Fauconnet «La responsabilité, étude de sociologie» herausgekommen, das ein reiches Material aus allen Zeiten und Erdteilen unter dem angedeuteten Gesichtspunkt zusammenträgt und eine bis zum Abschluß des ersten Weltkrieges lückenlose internationale Bibliographie zusammenträgt<sup>18</sup>.

\*

Eines ist erstaunlich: wie unempfänglich man offenbar dafür ist und bleibt, daß historische und soziale Entwicklungen die Qualität des Bewußtseins bestimmen. Von diesem Gesichtspunkt aus gibt es zu unserem Problem überhaupt noch keine Beiträge. Und doch zeigt die Entwicklung des Begriffs verantworten – Verantwortung, répondre, responsable in relativ kurzer Zeit einen radikalen Bruch im Bewußtsein vom Recht als Ordnungsprinzip und vom Einzelnen als dem ihm Zugehörigen respektive Unterworfenen. Wer vor einem mittelalterlichen Gericht in Red und Antwort den durchaus rituellen Formalitäten – Reste haben sich ja bis heute erhalten – entsprach, der trat damit aus der bloß rationalen Alltagsrealität heraus in einen andern Daseinskreis, der durchaus noch Reste magischer Bedeutung aufwies. Aus dieser Sphäre stammt die Geschichte von «verantworten» ebenso wie die von «répondre». Die wirklichen historischen Verhältnisse, wie sie sich in dieser Wortgeschichte spiegeln, sind alles andere als ein-

---

<sup>17</sup> in der Section «Morale et valeurs» der «Bibliothèque de philosophie contemporaine», Paris, «Presses universitaires de France.»

<sup>18</sup> 2. Auflage, Paris 1928.

deutig, sondern von vielfach verschränkter Dialektik bestimmt. Da ist einmal das Christentum, das selbst auch im Mittelalter vieldeutig genug ist. Da ist weiter die römische Tradition in ihrer rationalen und imperialen Doppelgesichtigkeit einerseits und ihren mancherlei prä-rationalen Elementen anderseits, die sich mit keltischem, germanischem und prähistorischem Brauchtum vermischten. All dies als Unter- und Überbau eines gesellschaftlichen Substrats, das in doch recht kurzer Zeit die Folge einer relativ primitiven Stammesordnung, zweier einander ablösender, durch eine lange Periode ohne übergreifende Ordnungsmacht voneinander getrennter imperialer Verwaltungsmächte, eines diese besiegenden Feudalismus, einer neuerlichen Zentralisierung durch den Absolutismus hinter sich gebracht hatte, bevor es in der französischen Revolution dem gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschheit eine völlig neuartige Epoche eröffnete. Wir Heutigen haben vielfach vergessen, wie radikal das menschliche Dasein durch die Rechtsgleichheit verändert wurde. In bezug auf unser Problem bedeutet dies, daß grundsätzlich nur noch die qualitativen Differenzen zwischen den Personen einen Unterschied in der Verantwortlichkeitsfähigkeit entstehen lassen. Die objektive Möglichkeit von Verantwortung wird mit der Rechtsgleichheit jedem «mündigen» Bürger zugesprochen – später sogar den Frauen. Wer entmündigt ist, bekommt einen Vormund; in Bern heißt der Rechtsanwalt heute noch Fürsprech. Bedenken wir doch, daß die Mündigkeit früher nicht nur von der supponierten Reife im Mündigkeitsalter, sondern vor allem von der Geburt als Freier oder Unfreier abhing.

Es ist anzunehmen, daß eine genaue Analyse der uns noch sich erschließenden – und vielfach noch durch erstaunliche Restanzen der verschiedensten Art unmittelbar faßbaren – Rechts- und Sozialgeschichte Europas unter dem Aspekt des Wandels der Verantwortlichkeit überraschende Einblicke in die fundamentale Dialektik der Geschichte und damit in das Wesen des Menschen tun ließe.

Wir sahen, daß das Französische jenen schönen, so leicht zu mystischen Spekulationen anregenden Stammbaum nicht aufweist, wie wir ihn im Deutschen vom elementaren «Wort» bis zum durchaus abstrakten «Verantwortlichkeit» haben. Wir werden aber entschädigt, wenn wir über das abgegriffene «répondre» = «antworten» auf dessen Stamm «spons» im Lateinischen zurückfragen. Da finden wir auf einmal unser «Ehegespons» – und sind plötzlich in einer ganz andern Verbindlichkeit als jener Situation «vor» dem Richter, vor Gott als

dem ins Absolute hypostasierten Strafrichter oder vor der Gesellschaft als dem vor allem im Büttel symbolisierten «Anderen». Übrigens – bei dieser Gelegenheit: vergessen wir doch auch nicht, daß die Trennung in Zivil- und Strafrecht, ein anderer enormer Fortschritt infolge der Rationalisierung des Daseins, noch gar nicht so alt ist, als daß wir das Wesen der Verantwortlichkeit immer nur im Lichte der Straf-würdigkeit und Straffähigkeit sehen müßten; und auch nicht immer als «moralisches» Problem – in einem Sinn, dem die Erinnerung daran völlig verlorenging, wie sehr «mos» und auch «ethos» zunächst ganz einfach das Übliche, das Gebräuchliche ist. Nun – der Ehegespons: das ist der jemandem feierlich (und das heißt früher verbindlich, unverbrüchlich, dafür stehn die Tabus!) Anverlobte. Spondere – die Wurzel von répondre heißt nämlich: sein Wort jemandem geben, etwas versprechen, ja heilig versprechen; der sponsus ist der Bräutigam – und die berühmten «promessi sposi» also Pleonasmen aus einer Zeit, wo man dem gegebenen Wort nicht mehr so recht traute. Und ich finde, eine Formel wie diese klingt nicht schlecht als Motto einer Gesellschaftsordnung: «verbum verbo par pari respondere»! Bricht der Genosse eines solchen Verhältnisses das Wort, dann wird es ihm abverlangt, er wird danach gefragt, er muß respondere, sich ver-antworten, répondre de.

Solche Gegenseitigkeitsverhältnisse, denen man aus der Sprachform anmerkt, daß sie elementar sind, finden sich überall, in allen Kulturkreisen. Sie lassen vermuten, daß Verantwortung in diesem Sinne eben doch elementar ist und daß das zur Rechenschaft-Ziehen des Rechtsbrechers, der sich zu verantworten hat, sekundär ist. Selbst das so gewichtige «Schuld» – übrigens desselben Stammes wie Kants berüchtigtes «du sollst», das in harmloserer Form als «Soll» in der Buchführung auf der Gegenseite des «Haben» steht und im Französischen als «devoir» sogar für den mit solchem Pathos gar nicht übersetzbaren, «erhabenen Namen» der «Pflicht» – selbst das so gewichtige «Schuld» wird ja erst dann zur «culpa», wenn ich mein Beziehungskonto so absolut überziehe, daß ich nicht mehr oder doch nur durch die außerordentliche Maßnahme der forensischen Bestrafung eine – in jeder Beziehung problematische – Bezahlung leisten kann.

\*

Was haben die Philosophen aus all dem gemacht? Man könnte sich die Antwort relativ leicht machen: sie haben es so gut wie nicht ge-

sehen. Sokrates – ja, der hat Philosophie noch als ein Fragen nach dem  $\tau\acute{i} \delta\sigma\tau\iota$  aufgefaßt, und es lag ihm viel daran, seine Schulden zu zahlen. Lesen wir einmal daraufhin die «Apologie» – einschließlich den Hahn, den er dem Äskulap schuldete. Dann sehen wir, wie vermessen es ist, wie absurd, Verantwortung nur auf Zukunft zu beziehen. Die Gemeinschaft bestimmt die Grenzen verantwortbarer Beziehungen. Wie sollte das der Einzelne als solcher können? Sie belastet damit die Zukunft von der Vergangenheit her. Wie sollte sie auch nicht? Soll sie den hilflosen Säugling seiner existentiellen Freiheit als Sichentwerfen in die Zukunft überlassen? Tut sie das aber nicht, dann nimmt sie ihn eben in den harten Griff ihrer Zuständlichkeit und formt ihn zu sich – den Menschen, der ihr zugehört. Gelänge ihr das gänzlich, würde sie ihm gegenüber absoluter Selbstzweck – das «Recht ist, was dem Staat nutzt» hat wohl außer dem «salus publica suprema lex» Übersetzungen in alle Sprachen und den Jargon aller Zeiten –, und ließe er sich das in allen Einzelnen gefallen, dann wäre es aus mit der Verantwortung, weil der Dialog, die Dialektik erstürbe. Unser politisches Leben kennt deshalb mit Recht den Begriff der «verantwortlichen Opposition». Nein – Sokrates, die Inkarnation dessen, was wir unter Verantwortung verstehen möchten, hat kein System gebildet; er ist in seiner Zeit und seiner Polis in exemplarischer Weise «Red und Antwort gestanden» – bis zu seinem Tode, dem gegenüber er die hohe Tugend der Personalität, die Ironie, ebenso bewährt hat wie die ernsthafte Frage auch hier:  $\tau\acute{i} \delta\sigma\tau\iota\omega?$

In solchem Sinne war Kierkegaard ein exemplarisch Verantwortlicher – und kein Existentialist, oder auch nur Philosoph der Existenz. Und in diesem Sinne hat Kant seine kopernikanische Wendung gegen das System der metaphysizierten cogitatio zum verbindlichen und verantwortlichen «du sollst» vollzogen, das die Person als einzige intelligible Wirklichkeit an sich selbst und allen andern Personen ernst nimmt und in diesem Ernstnehmen die Möglichkeit der Freiheit zu deren Wirklichkeit aktualisiert und vollzieht. Es ist an der Zeit, daß wir uns noch einmal fragen, wieso Kant das fragwürdige Synonym «Zurechnung» da setzt, wo nach unserer Meinung «Verantwortung» stehen sollte. Jemandem etwas zurechnen, das trifft im Gegensatz zur personalen Beziehung die Person nur auf dem Umweg von vollzogenen Handlungen und deren Folgen. Die Frage nach der Zurechnung trifft eigentlich nicht die Person, sondern einen Zustand an ihr, und sie trifft ihn nicht primär in Bezug auf die Person – als

Selbstzweck, wie Kant postuliert –, sondern in Bezug auf den status des positiven Rechts oder einer kodizierten Moralordnung. Auch das lateinische «imputare» setzt eine etablierte Ordnung voraus, einen Kosmos, eine geschlossene Welt, die sich selbst nicht als in Bezug auf Personen, die Selbstzweck sind, dialektisch sieht. Also genau so, wie sich das Athen des Sokrates sah oder vielmehr, schon aus seiner Ordnung gefallen, krampfhaft sehen wollte. Sokrates stellte die Dialektik wieder her – so wie Kierkegaard dem System gegenüber leidenschaftlich den auch durch die cogitatio nicht zu beruhigenden, nicht methodischen, sondern existentiellen Zweifel ins Spiel setzte. Es bleibt tragisch, daß Kant genau an der Stelle, wo Verantwortung als Charakteristikum der offenen personalen Beziehung stehen müßte, das Systemwort Zurechnung = imputatio gesetzt hat, das eben doch nur die eine Beziehung und die nur fragmentarisch trifft, während doch personale Beziehungshaftigkeit hier als ganze gemeint ist. Imputare ist compositum von putare, das die Intention auf das geschlossene System, auf Dogmatik in jeder Hinsicht enthält. Aber wir bleiben dabei, daß Kant selbst kein moralisches System, sondern die intelligible Wirklichkeit der Person als Bezogenheit gemeint hat!

Von da aus müssen wir noch einmal einen Vorstoß in unsere Gegenwart unternehmen. Ich behaupte nicht, daß das System – an Stelle des Beziehungswortes an dieser Stelle – bei Kant – kausal für die seitherige Fehlentwicklung gewesen ist. Aber es bleibt symbolisch. Hegel hat das Grundwort konkreter, praktischer Dialektik, das ihm doch schon – spätestens zur Zeit der Rechtsphilosophie – verfügbar gewesen wäre, nicht benutzt. Er kennt den Begriff «Verantwortung» kaum, ja nicht einmal um ihrer Zurechnung willen interessiert den Systematiker – in seiner Konstruktion von Recht und Staat als der Krönung des Systems in die Wirklichkeit – die Person. Auch Zurechnung ist kein Hegelscher Begriff. Das System will, was vernünftig sei, sei wirklich – respektive es will eigentlich die Umkehrung: was wirklich ist, ist auch vernünftig. Dazu gehört zunächst auch noch die rebellierende Vernunft. Aber sehr schnell wird – nicht das Prinzip des Rechts das Feld möglicher Freiheit, die sich in Akten der Rechtlichkeit, der Verantwortung zu ihrer Wirklichkeit aktualisieren kann, welche möglicherweise gegen das gegebene Recht stehen – nein, das positive Rechtssystem wird «das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur». Und schließlich werden personaler Geist und Wille – bei Hegel nur das

Individuum und seine eigentümliche Willkür – als substantielle Grundlage des Rechts abgelehnt, der Kantische Ansatz ausdrücklich widerrufen. Endlich landen wir auf dem Weg kontinuierlicher Hypostasierung, wodurch jede mögliche Dialektik überspielt und damit ausgeschaltet wird, zur Metaphysizierung des Staates, und das heißt zur Vernichtung von Gegenwart und Zukunft als mögliche Freiheit. Der Staat selbst wird: «Die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung, welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes fällt.»

Seitdem ist auf dem Felde der systematischen Philosophie nichts Entscheidendes zur Restituierung personaler Verantwortung geschehen. Das ist auch nicht möglich. Da hatte Hegel recht: das ist mit ihm zu Ende gegangen. Seitdem er die Dialektik, noch dazu des konkreten historischen Ablaufs, ins System eingefangen hat, kann nur noch der Verzicht auf das System helfen. Von Kierkegaards Rebellion im Namen des Einzelnen war schon die Rede. Sie ist denkbar eindrücklich; aber es kommt darauf an, zum «τι εστι» in der Freiheit vom System zurückzufinden. Jaspers hat das gesehen, respektive auch nicht. Das «τι εστι» fragt in offener Weise nach Gegenständlichkeit, scheut sich auch nicht, das Wagnis der Vergegenständlichung von Personalem auf sich zu nehmen, wenn dabei auch nur der Imperativ gewahrt bleibt, das Personale als solches als «Zweck an sich selbst» offen zu lassen, es nicht ausschließlich zum Mittel zu machen. Kants praktische Weisheit wußte, daß wir im Felde des Wirklichen noch viel weiter als zur Vergegenständlichung in der Richtung des Pragmatischen gehn – und gehen müssen, weil wir als Lebewesen uns selbst und unsere Art behaupten und als geschichtliche Wesen den dramatischen Prozeß des dialektischen Fortgangs der gesellschaftlichen Zeit mitmachen müssen, um in ihm durch Aktualisierung die Wirklichkeit der Freiheit in der Gegenwart und damit ihre Möglichkeit für die Zukunft offen zu halten. Die Scheu Jaspers' vor der gegenständlichen Konkretisierung scheint sich mir da zu verdeutlichen, wo er aus bester Gesinnung einer konkreten Situation gegenüber praktisch werden will und unmittelbar nach Kriegsende in die Diskussion um kollektive Schuld oder Verantwortung eingriff – also eben da, wo wir ihn von unserer Problematik her treffen<sup>19</sup>. Das genauer zu begründen würde im einzelnen ein Eingehen auf die Problematik kollektiver Ver-

---

<sup>19</sup> «Die Schuldfrage», Zürich 1946, Nr. 14 der «Schriften der Zeit».

antwortung einer politischen Gemeinschaft und der Teilhabe ihrer Bürger daran verlangen, das hier unterbleiben muß.

Scheler hat seltsamerweise die Frage nach der Verantwortung überhaupt nicht als solche gestellt. Sie war ihm vom Christlichen her offenbar fraglos beantwortet, so daß er sie nur aus pathetischem Antiindividualismus – sein Pathos ließ ihn auch Kant radikal mißverstehen – auf allgemeine Mitverantwortung aus der Solidarität der mit Erbsünde Behafteten spezialisierte, respektive so sehr verallgemeinerte, daß ein Erkennen des Funktionierens konkreter Verantwortung in konkreter geschichtlicher Situation nicht resultieren konnte. Das «Mit» – als Präfix vor «Verantwortung» ist eine pleonastische Bildung; es zeigt, wie unklar der Begriff sein muß, dem man solche Verdeutlichung zumuten zu müssen glaubt.

Im Gegensatz zu Jaspers, der das notwendige Scheitern jedes systematischen Philosophierens immer wieder systematisch darlegt und dabei manche auch gegenständlich wertvolle Hinweise, ja Aufweisungen gibt – so vor allem die Kommunikation als personale Seinsweise –, im Gegensatz zu Jaspers gewinnt Heidegger aus dem existentiellen Ansatz lediglich die Rechtfertigung für ein radikales Systembauen ohne jeglichen gegenständlichen Bezug – einzig um die ontologische Frage nach dem Sein des Daseins herum, die Frage also, die es just nicht zu beantworten, sondern – ganz unbekümmert darum, ob sie nicht schon als Frage sinnlos ist – in der gegenständlichen Aktualisierung zu verantworten gilt. Ganz ähnlich sieht es bei Sartre aus. Er hat dem Problem der Verantwortung neben dem der Freiheit einen zentralen Ort in seiner Ontologie gegeben. Er macht es mit beiden gleich: die ganze Apparatur einer systematisch vorkalkulierten und damit a priori spekulativ um jeden möglichen Effekt gebrachten Dialektik wird dazu aufgewendet, um Freiheit wie Verantwortung so zu verabsolutieren, daß die Freiheit mit dem Néant identisch wird, daß die Verantwortung in der Identifikation mit dem Kollektivgeschehen – alle für alles – abstrakt wird und sich auflöst. –

Der Mensch, «dazu verurteilt, frei zu sein», trägt «das ganze Gewicht der Welt auf seinen Schultern; er ist, was seine Seinsweise betrifft, verantwortlich für die Welt und für sich selbst». So weit könnte das noch für eine etwas allzu pathetisch geratene Formulierung der biologischen Grundtatsache gelten: daß für den Menschen die Welt offen, daß sie ihm also nicht nur gegeben, sondern auch aufgegeben ist. Freilich – vom «nicht nur – sondern auch» steht hier nichts; doch

das «Gegebensein» hat von jeher die Ungeduld von Metaphysikern, Revolutionären und heroischen Denkern dazu gereizt, darüber hinwegzusehen. Freilich sollte man sich im 20. Jahrhundert – müßte man annehmen: doch der Erfolg zeigt das Gegenteil! – davor hüten, die Posen ins Groteske zu übersteigern: «Die Verantwortlichkeit des Für-sich ist drückend; denn es ist ja das, wodurch es geschieht, daß es eine Welt gibt; und da es auch das ist, was sich veranlaßt, zu sein (welches auch die Situation sein mag, in der es sich befindet), muß das Für-sich diese Situation – mit dem stolzen Bewußtsein übernehmen, ihr Urheber zu sein.»<sup>20</sup> *Causa sui!* – man stelle sich vor, das stünde derart dahingesagt in einem modernen ontologischen Gottesbeweis. Nun, könnte der Unbefangene noch annehmen, dieses «Für-sich» sei das «große», nicht das «kleine Ich» – in Fichtes Sprache –, so wechselt Sartre, nachdem das schlechthin Sinnlose gesagt ist, nämlich «absolute Verantwortung», in die erste Person und meint, um das Ärgernis voll zu machen, sich selbst – natürlich nicht biographisch, sondern ontologisch. Schon die Vorsokratiker haben den metaphysischen Trick gekannt, wonach Sein und Nichtsein identisch sind – und seit dem faszierenden Spiel der Identitätsphilosophie sollten wir wissen, daß alles Absolute identisch ist –, also auch «absolute Verantwortung» mit «absoluter Verantwortungslosigkeit». So ist es mit Sartre und der Verantwortung so wie mit dem Staatsoberhaupt nach der Hegelschen Staatsphilosophie und dem rebellierenden Bewußtsein: es ist nur davon die Rede, um die Störungen beseitigen zu können.

Schließlich ist es für unsere Zeit und die Rolle einer jeden notwendigerweise im Ansatz verfälschten ontologischen Systematik symptomatisch, daß die beiden repräsentativen Vertreter dieses Denkens vor verschiedenen Formen des Totalitarismus kapituliert haben. Heideggers Freiheit der ekstatischen, isolierten Entscheidung des Daseins zur Eigentlichkeit seines Seins hat logischerweise ihre Erfüllung in der Vision des Diktators gefunden – auch wenn er ehrlicherweise bald einmal eingesehen hat, daß er sich in der Verwirklichung dieses Traumes getäuscht hat. Die Konstruktion selbst bleibt dem System immanent. Das hat nicht einmal mehr mit eigentlicher Ideologie oder gar Weltanschauung zu tun – nur mit der Eliminierung personaler, gegenstandsbezogener Dialektik aus dem – trotz der so bedeutungsvollen

---

<sup>20</sup> «L'être et le néant», zit. nach der Übersetzung von J. Streller, Hamburg 1952 S. 523.

Visierung von «Geschichtlichkeit» – geschichtslosen, ontologischen System. Das ist in jener berühmt gewordenen Anmerkung in der «Einführung in die Metaphysik» von 1935 in der erst 1953 gedruckten Ausgabe die konsequent richtige Meinung jenen drittklassigen Hofideologen gegenüber: daß eine Philosophie wie die Heideggers der «innern Wahrheit und Größe» einer solchen politischen Bewegung – wie er sie charakterisiert – als «der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen» entspricht; wenn eben solcher verhängnisvollen Begegnung nicht entgegengetreten, sondern sie aus der Bejahung des Prozesses der Entfremdung und der Enteignung heraus hingenommen und dem Prozeß entsprechend «philosophiert» wird – dem Prozeß entsprechend, und das heißt verantwortungslos.

Maurice Merleau-Ponty hat in einer Schrift «Les aventures de la dialectique» eine erregende Polemik gegen die Entdialektisierung, Systematisierung und schließlich ganz einfach gewalttätige Dogmatisierung der Dialektik als Folge der Kapitulation vor dem Prozeß publiziert<sup>21</sup>. Darin wird deutlich, daß die – mit wertlosen Vorbehalten – vollzogene Kapitulation Sartre's vor dem stalinistischen Totalitarismus ebenso logisch ist, wie die Heideggersche vor der nationalsozialistischen Diktatur es war. Ein jedes System kann heute wie zur Zeit Hegels nur noch Spiegel, ja Rechtfertigung von Wirklichkeitsystemen sein, welche der Freiheit die Möglichkeit ihrer Aktualisierung nehmen – ebenso wie eine Ontologisierung der Freiheit, die identisch ist mit der zur Negierung von Freiheit verabsolutierten unverantwortlichen Entscheidung; ebenso auch wie eine ontologisierte Verantwortung identisch ist mit der Verantwortungslosigkeit von Massen, welche um ihrer von ihnen nie akzeptierten entscheidungslosen Verantwortung für einen gar nicht verantwortbaren Ablauf willen im Namen der Geschichte zu geschichtslosen Sklaven werden.

\*

Da sind wir also: im Augenblick, da Verantwortlichkeit im Zeitbewußtsein als anthropologische Kategorie in deutliche Erscheinung tritt, entsteht von allen Seiten die Gefahr, daß der Mensch als verantwortliches Wesen abgeschafft wird. Verantwortlich werden wir ja

---

<sup>21</sup> 2. Auflage, Paris 1955.

nicht oder doch nicht nur durch einen Appell an das Sollen in uns, sondern durch das Vorhandensein von Strukturen, welche uns als verantwortliche Wesen in Anspruch nehmen, welche unser Recht darauf in sich einschließen, Wirklichkeit zu verantworten. Der Prozeß scheint anders zu laufen, und die beiden existentialistischen Systeme erschöpfen die modi der Kapitulation bei weitem nicht. Th.W. Adorno spricht in dem Aufsatz mit dem so harmlos klingenden Titel «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie» mit erregender Eindringlichkeit davon: «Die Undurchsichtigkeit der entfremdeten Objektivität wirft die Subjekte auf ihr beschränktes Selbst zurück und spiegelt ihnen dessen abgespaltenes Für-sich-sein, das monadologische Subjekt und dessen Psychologie, als das Wesentliche vor.»<sup>22</sup> Wenn Adorno fortfährt, der Kultus der Psychologie stelle «das Komplement der Entmenschlichung» durch den Prozeß, «die Illusion der Ohnmächtigen» dar, «ihr Schicksal hinge von ihrer Beschaffenheit ab», so ist die Ontologisierung von «Für-sich» und «Eigentlichkeit» als Hypostasierung von Ohnmacht und Beziehungslosigkeit noch viel ungeheuerer. Diese Einsicht enthebt uns nicht der bedrückenden Denkmöglichkeit, der derart sich manifestierende Prozeß sei vielleicht fatal. Es geht auch hier nicht um moralisierende Proteste, sondern um Auftrag und Versuch, Einsichten in das Humane gegenständlich zu gewinnen und zu bewahren. Wenn solches Denken gegen den emanzipierten Prozeß etwas ausrichten soll, dann muß es in seiner Ohnmacht bewußt und verantwortlich verharren, dann muß es auf die in ihm selbst als Verführung gegebene Gewaltsamkeit zum System verzichten und offen bleiben für die so erregende gegenständliche Problematik der Person in ihrem Anspruch auf Verantwortung, offen bleiben für die Dialektik der Geschichte. Sonst erfüllt sich auf furchtbare Weise die Hegelsche Voraussicht auf die Vollendung des Bewußtseins, das identisch ist mit der Wirklichkeit. Diese Voraussicht übrigens, wie sie sich aus dem Logos des Systems schon am Anfang der abendländischen Philosophie in der Vision des Anaximander formuliert hat:

ἐξ ὧν δε ή γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορᾶν εἰσταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ κρεών.

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλους τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

---

<sup>22</sup> «Sociologica», Festschrift für M. Horkheimer, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 1, 1955.

«Woher Seiendes kommt, daher auch wird es einst wieder vernichtet; denn die Notwendigkeit will, daß die Wesen einander Rechenschaft schulden, und daß sie ihr Unrecht wider einander büßen – nach dem Gesetze der Zeit.»

Das *δίκην διδόναι ἀλλήλοις* könnte auch heißen: füreinander verantwortlich sein. Und dann müßte der Systemzwang nicht wirklich werden, dann läge in diesem geheimnisvollen Spruch am Anfang unseres Philosophierens ein verantwortbarer Anspruch – *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* – nach dem Gesetz der Zeit!!