

# Phänomenologische Ethik

Autor(en): **Landmann, Michael**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft =  
Annuaire de la Société Suisse de Philosophie**

Band (Jahr): **3 (1943)**

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883869>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

# Phänomenologische Ethik

Von Michael Landmann (Basel)

## I

Die Phänomenologie erneuert die Sokratische Frage nach dem Wesen<sup>1)</sup>. Im Gegensatz zu erklärenden: deduzierenden oder reduzierenden Methoden will sie wissen: was ist das Wesen, der beschreibbare Eigengehalt — z. B., wie wir jetzt fragen, der Phänomenologie? Oder einfacher: was ist Phänomenologie? Auch diese zweite Formulierung ist nicht etwa bloß lexikographische Frage nach dem Sinn der Bezeichnung, sondern philosophische nach dem Wesen des Bezeichneten; sie fragt nach dem, worauf das Phänomenologie-sein der Phänomenologie beruht. Daß es dabei doch auch zu einem gewissen Selbständigwerden des Vokabelmäßigen kommt, ist nicht verwunderlich, da ja das der Vokabel korrespondierende Seiende eben noch nicht gegeben, sondern erst erfragt, der Ring zwischen jener und diesem also nicht geschlossen, sondern noch offen ist. An dieser Stelle liegt sogar eine Unterschiedenheit zwischen unserem Verfahren und dem des Sokrates. Für ihn war die Beziehung zwischen Wort und Sache urgesetzt. Erhellen der Wortbedeutung konnte daher für ihn unmittelbar sacherhellend sein. Für uns ist die Beziehung kontingent: es könnte einem Wort keine Sache, einer Sache kein Wort entsprechen. Der Gang vom Wort zur Sache hat daher für uns mehr den Charakter eines heuristischen Versuchs; wir müssen stets bereit sein, ihn vom Endpunkt wieder rücklaufend zu berichtigen. Der Gang als solcher aber, das Vorstoßenwollen von, Husserlsch gesprochen, vager signitiver zu voller originärer Gegebenheit ist gemeinsam. „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Und gemeinsam ist, daß das, was wir von Angesicht zu Angesicht sehen wollen, ein Wesen sein soll. Auf

---

<sup>1)</sup> Vgl. Verf., *Socrates as a Precursor of Phenomenology, Philosophy and Phenomenological Research* II (1941), pp. 19 ff.

diese phänomenologische Frage nach dem Wesen können wir, so will es uns scheinen, auch dann nicht verzichten, wenn wir bereits wieder den „stolzen Namen einer Ontologie“ im Munde führen.

Unverloren indessen bleibt in der Phänomenologie auch die Wendung des Descartes, der, über die Bewußtseinsunabhängigkeit der Objekt-Welt keine direkte Entscheidung wagend, Gewißheit anfänglich nur finden zu können glaubte im Von-sich-selber-wissen der subjektiven cogitationes. Die Phänomenologie ist daher zunächst Aktphänomenologie. Bei Descartes jedoch und mehr noch in den ihm folgenden Jahrhunderten zog das Subjekt allmählich auch die Welt auf seine Seite. Sie galt als Bestandteil der cogitationes oder zumindest für durch diese mitbedingt. Und auch aus diesem Grunde widmete sich die philosophische Aufmerksamkeit nicht ihr, sondern jenen. Die Phänomenologie dagegen erkennt die Akte als „intentional“. So wenig damit eine Vorentscheidung zugunsten eines Realismus getroffen ist, es öffnet doch von vornherein wieder den Blick für das Nichtsubjekthafte und verleiht ihm eigene Wertigkeit. Der Ansatz bei den Akten ist daher für die Phänomenologie nur ein Ansatz. Durch Analyse der Akte glaubt sie Aufschluß zu gewinnen für die Beschaffenheit auch der Gegenstände, auf die sie sich richten. Hier ließe sich zwar einwenden: wenn es auf Gegenstände ankommt, warum dann, um sie zu erreichen, den Umweg machen über eine Wissenschaft von den Akten, in denen sie uns gegeben sind? Allein dieser Weg ist nicht unbedingt ein Umweg. Denn je nach dem Gegenstand ist der adäquat gebende Akt ein anderer. Es war ein Vorurteil, daß alles am schärfsten allein von der ratio erfaßt werde. Zu vielem haben nur die Sinne, zu anderem nur etwa Ahnung oder Glaube oder auch eine individuelle Vorliebe den rechten Zugang. Viele Täuschungen beruhen darauf, daß man sich mit inadäquat gebenden Akten begnüge und so statt zu den Dingen selbst zu Schemen und Verzerrungen gelangte. Der erste Schritt in der Erkenntnis gleichviel wovon kann daher füglich in einer Prüfung der zugeordneten Erlebnisse bestehen. Indem wir ihren Nuancen nachspüren, erspüren wir auch das Spezifische dessen, was in ihnen erlebt wird. —

Auf die Ethik übertragen muß also das phänomenologische Anliegen zuvörderst in dem Wunsche bestehen, etwas vom Wesen des Ethischen zu erfahren. Nicht darnach haben wir demgemäß zu fragen, in welchen Faktizitäten es sich manifestiert, d. h. was alles

in der Wirklichkeit der Moralen für ethisch gehalten worden ist oder werden kann. Sondern darnach, mit Hinblick auf welches immer wieder Identische solches Für-ethisch-Halten allererst möglich wird. Was ist der geometrische Ort, an dem Anteil haben muß, was ethisch sein will? Welches das Prinzip, das eine ganze Seinsregion in Abhebung von andern mit seiner Farbe durchtränkt? Was tritt neu hinzu, wo es auftritt? Und was vermessen wir, wo es fehlt?

Wir verstehen also unter dem Ethischen das „kategoriale prius“, von dem die ethische Realsphäre determiniert wird. Bekannt jedoch ist uns zunächst nur diese Realsphäre. Das Ethische als solches suchen wir ja erst. Müssen wir daher bei diesem Suchen nicht wenigstens *πρὸς ἡμᾶς* die Realsphäre zum prius nehmen? Worin, wenn nicht in ihr, Indizien erblickend sollten wir das Ethische sonst ausfindig machen? Völligen Verlaß freilich wird die so erzielte Antwort nie bieten. Denn es wäre denkbar, daß etwas Nicht-ethisches irrtümlicherweise für ethisch ausgegeben würde. Indem wir es berücksichtigen, wäre unsere Bestimmung von Anfang an verfehlt. Erst wenn wir das Ethische selbst kennen, werden wir in ihm zugleich das Kriterium dafür haben, wo mit Recht und wo mit Unrecht von ihm die Rede ist. Kant ging sogar bis zu der Behauptung, man könne aus der Form des Ethischen seine Materie ableiten. Dieser „Formalismus“ ist von Scheler mit guten Gründen zurückgewiesen worden. Soweit aber können wir uns Kant anschließen, daß jeder Form nur eine beschränkte Anzahl von Materien zur Verfügung steht, innerhalb deren sie sich und außerhalb deren sie sich nicht erfüllen kann. Ein Minimum an Inhalt oder besser: ein Feld möglicher Inhaltlichkeit ist daher tatsächlich in der Form des Ethischen bereits mitimpliziert. Am notwendigen Formalsein einer jeden philosophischen Ethik ändert diese Einsicht nichts. Nie wird philosophische Ethik sagen: dies oder dies ist ethisch, sondern immer nur: dies oder dies ist es, wodurch, was ethisch ist, seinen Namen verdient. Wohl dagegen kann sie auf Grund ihrer Ansetzung dazu kommen, diesen Namen für das eine zu reservieren und anderem abzusprechen. Nicht alles für ethisch Geltende ist von jeder Ethik aus gesehen auch wirklich ethisch.

Vorderhand aber haben wir das Ethische erst einmal noch zu entdecken. Und müssen uns daher, wie wir sahen, wenngleich nur für den Ausgang, an die Realitäten halten, denen wir es als Prä-

dikat zuurteilen. Die mögliche Fehlerquelle, die darin liegt, werden wir zwar nicht verstopfen können. Wohl dagegen können wir sie nach Kräften zurückzudämmen trachten. Entsinnen wir uns des phänomenologischen Vorgehens, statt unmittelbar das Objektive selbst zunächst die subjektiven Instanzen zu befragen, von denen es uns vermittelt wird. Wollen wir uns dieses Vorgehen zu eigen machen, so müssen wir uns jetzt an die Akte wenden, die Ethisches intendieren. Sofern wir diese ebenfalls ethisch werden nennen dürfen, zerfällt die Kategorie des Ethischen in objektiv Ethisches und subjektiv Ethisches. Und die Empfehlung der Phänomenologie geht also dahin, unsere Betrachtungen nicht an jenes, sondern an dieses anzuhaken. In der Tat nun empfiehlt sich dies auch mit Hinblick auf unser Bedenken. Nicht als ob die ethischen Erlebnisse nicht ebenfalls Reales wären. Allein verglichen mit der wechselnden Fülle des in ihnen Erlebten weisen sie doch eine gewisse Konstanz auf. Der eine mag dies, der andere mag jenes bereuen; die Reue aber bleibt dieselbe. Vielleicht weist diese Konstanz darauf hin, daß das hier real Gewordene tiefer im Wesen des Ethischen verankert ist?

## II

Als subjektiv ethisch lassen sich anführen: Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit, Dafürkönnen, Selbstbestimmung — allein dies sind offenbar mehr Bedingungen, die gewährleistet sein müssen, damit Ethisches erlebt werden kann; Entscheidung, Pflicht-, Schuldbewußtsein, Gewissen, Reue, Scham — allein dies sind — so wenigstens will es uns scheinen — fundierte Leistungen, die nur hinzutreten können, nachdem anderes Ethisches bereits erlebt wurde. Von ihnen allen — und die Reihe wäre zu vervollständigen — sind Deskriptionen teils geliefert, teils noch zu liefern; das eigentliche Grunderlebnis aber sehen die phänomenologischen Ethiker in einem F ü h l e n. Unter den phänomenologischen Ethikern figuriert an erster Stelle der schon erwähnte Name Max Schelers; als bedeutendster Vorläufer ist Franz Brentano, als bedeutendster Nachfolger Nicolai Hartmann zu nennen. So stark wir jedoch diesen dreien verpflichtet sind, wir wollen doch versuchen, die Ethik nochmals neu aus den Prinzipien der Phänomenologie heraus zu entwickeln. Von einem ethischen Fühlen nun hatten auch schon Shaftesbury und Hemsterhuis gewußt. Kant da-

gegen hatte an die Stelle desselben die Vernunft gesetzt. Denn da man das Gefühl damals für einen bloßen Zustand hielt, der sich zwischen Lust und Unlust bewegt, so fürchtete er, eine Gefühlsethik werde ihn zum Hedonismus führen. Erst Brentano hat dann die Intentionalität auch des Emotionalen wieder erkannt. Was bisher die Erkenntnis nur ablenken und hemmen sollte, ward nun zu einer eigenen Art der Erkenntnis. Und zwar zu der, die das Ethische erkennt.

Was aber ergibt sich nun daraus, daß es die Gegenstandswelt gerade des Fühlens sein soll, für die Beschaffenheit dieses Ethischen? Mit einem schon von Nietzsche lancierten Terminus wäre es zu charakterisieren als das Reich der *W e r t e*. Auch diese These gewinnt ihre Prägnanz erst in der Kontrastierung gegen Kant. Denn für Kant war das subjektiv Ethische gewissermaßen das eigentlichere — nur der Wille ist es ja auch, den er überhaupt gut nennen will —. Die objektive Seite dagegen hat bei ihm nicht einmal volle Selbständigkeit: vielmehr erscheint sie ihm nur unter dem Aspekt eines bereits auf den Menschen bezogenen, eine Sollensforderung an ihn stellenden *S i t t e n g e s e t z e s*. Zu Beginn unseres Jahrhunderts aber hatte dann Husserl auf seinem Gebiet gezeigt, daß die sog. logischen Gesetze auf ein logisches *S e i n* zurückverweisen. Ganz ebenso wurde man nun auch auf ein hinter den *e t h i s c h e n* Gesetzen stehendes Sein aufmerksam, eben die Werte. Von ihnen ist alles Gesolltsein nur Derivat. Ehe man eine Forderung vernimmt, muß man den geforderten Wert eingesehen haben. In solcher Werteinsicht und in der Unterscheidung von absoluten und relativen, höheren und niederen, Tugend- und Güterwerten hat die Phänomenologie Bleibendes hervorgebracht. Ihre Tendenz, über den Akt zum Aktziel weiterzuschreiten, fand hier ein seit den Tagen des Platon und Aristoteles kaum je mehr bearbeitetes Feld vor sich. Ob den Werten dabei Ansichsein oder nur ein von unserm Erleben abhängiges Sein zukommt, ist eine metaphysische Frage, die uns innerhalb der Ethik nicht zu beschäftigen braucht. Vielleicht ist das Ethische Schein; aber auch dieser Schein hat ein Sein; und über die Struktur dieses Seins suchen wir die definitive Wahrheit.

Daß uns also das subjektiv Ethische — wenn auch nicht ausschließlich — in Gefühlen und das objektiv Ethische in Werten faßbar wird: wir haben keinen unmittelbaren Anlaß, es zu bestrei-

ten. Was wir dagegen jetzt bestreiten müssen, ist dies, daß wir damit Auskunft auf unsere Frage erhalten hätten. Denn nicht danach haben wir gefragt, worin das Ethische sich manifestiere, sondern danach, wozu es selbst in seinem kategorialen Charakter zu setzen sei. In Gefühlen und Werten nun mag es sich manifestieren; wird man aber behaupten wollen, daß es in ihnen geradezu bestünde? Beide sind ja nicht von sich aus, sondern werden nur unter Umständen ethisch. Erst in dem Übergeordneten also, wodurch sie es werden, wäre das genuin Ethische anzunehmen.

Betrachten wir zunächst die subjektive Hälfte. Auch für ihre neben dem Fühlen von Werten noch aufgezählten Funktionen trifft das Gesagte zu. Denn alle treten sie auch in gänzlich außerethischen Situationen auf. So kann ich mich beispielsweise in einem Laden im Bewußtsein meiner Freiheit für den einen oder den andern Artikel entscheiden, ich kann den Kauf nachträglich bereuen usw. Ganz ähnlich nun auch beim Wertfühlen. Denn auch die Werte etwa des Schönen oder des Heiligen werden ja empfunden. Nur ein enger Ausschnitt des Wertfühlens also ist ethisch. Es könnte jemand gerade für die ethischen blind und nur für andere Werte offen sein. Selbst wenn er in denselben ethische — gar „neue“ ethische — sehen zu dürfen vermeinte, wäre dies nur psychologisch interessant, philosophisch der bare Irrtum. Wir haben sogar Fälle dafür, daß jemand die ethischen zwar kennt, ihnen aber für höher erachtete — etwa die Vitalwerte — vorzieht. Er zieht also nicht dem seiner Überzeugung nach niedrigeren ethischen den höheren ethischen, sondern dem ethischen als solchen den qualitativ nicht-ethischen Wert vor. Für alle diese — z. T. aktuellen und revolutionären — Erscheinungen verbaut man sich das Verständnis, wenn man schon allein das Wertfühlen *tel quel*, wo immer es stattfindet, für ethisch ansprechen zu müssen glaubt. Zumal den traditionellen monistischen Ethiken gegenüber war der Aufweis einer inneren Mannigfaltigkeit des Ethischen zweifellos ein Verdienst. Aber weil es eine Pluralität ethischer Werte gibt, braucht doch nicht die Pluralität der Werte überhaupt ethisch zu sein. Ging man doch sogar so weit, eine jede Vorzugsrichtung des Verhaltens als „Ethos“ zu bezeichnen. Und das „Ethos“ des Aesthetizismus oder eines religiösen blinden Gehorsams? Hätten wir in ihnen nicht das Paradox eines — vielleicht sogar bewußt — unethischen Ethos?

Damit ist nun bereits vorweggenommen, daß auch der Träger des objektiv Ethischen, der Wert, nur für sich genommen keine Garantie des Ethischseins anbietet. Die ethischen Werte vielmehr bilden in der allgemeinen Axiologie nur eine Klasse neben andern. Scheler hat dem denn auch Rechnung getragen und seine Ethik zu einer Kulturphilosophie ausgeweitet. Denn Kultur entsteht nach ihm durch Verwirklichung des Wertreichs als ganzen. Die Verwirklichung des Ethischen nimmt innerhalb dieses Aufzuges keine Ausnahmestellung ein. Ja die Kulturphilosophie wird zur Geschichtsphilosophie: durch verschiedenartige Auslese aus dem Gesamtbereich der Werte unterscheiden sich die geschichtlichen Epochen. Bald dominieren diese, bald jene, zuweilen vielleicht auch die ethischen Werte oder einige von ihnen. Auch in dieser Hinsicht also sind sie den übrigen durchaus gleichgeordnet. Um so dringlicher aber ist dann die Erörterung ihrer *differentia specifica*. Während wir aber beim Wertfühlen das Problem durch den ans Tautologische grenzenden Bescheid, es sei dann ethisch, wenn es sich auf die ethischen Werte erstreckt, wenigstens verschieben konnten, wissen wir hier nicht einmal, in welcher Richtung wir es auch nur verschieben könnten.

### III

Nicht nur Werte und Wertfühlen aber gelten für ethisch. Allzu exklusiv haben wir uns bis jetzt an die gleichsam theoretische Seite des Ethischen gehalten: an sein Gespaltensein in Objektives und Subjektives und an das Erfaßtwerden von jenem durch dieses. Das Auszeichnende des Ethischen aber ist doch gerade, daß das „Theoretische“ hier seinen letzten Sinn erst dann erfüllt, wenn es sich zugleich auch in einem Handeln bewährt. Und vielleicht kommen wir daher einer Lösung näher, wenn wir uns nunmehr auch den handelnden Verwirklichungen von Werten zuwenden. Nicht als ob wir erwarteten, in ihnen das umstellte Urphänomen des Ethischen endlich greifen zu können. Auch sie vielmehr bedürfen zur Ethizität erst noch eines zu ihnen Hinzutretenden. Doch besteht einige Aussicht, dieses Hinzutretenden an Hand von ihnen leichter als an Hand von Werten und Wertfühlen habhaft zu werden. Wenigstens ist der Versuch schon zu wiederholten Malen unternommen worden. So privilegieren etwa Sokrates und



Platon ihre „Tugend“ im wahrhaften Sinn für denjenigen, der das Gute nicht nur tut, sondern es als Ergebnis seines Philosophierens, auf der Basis einer *ἐπιστήμη* vom Guten, tut. Berühmt ist ferner die Lehre Kants, ein Verhalten, das zwar mit den Forderungen der Pflicht übereinstimme, jedoch nicht aus dem Bewußtsein der Pflicht hervorgehe, könne nur auf Legalität, nicht aber auf Moralität Anspruch erheben. In unsere Sprache übersetzt würde das heißen, daß der Wertverwirklichung, will sie ethisch sein, ein Wertfühlen vorangegangen sein müsse. Nicht dies machte also, wie man aus ihrer Benennung schließen möchte, das Ethische an ihr aus, daß in ihr ein Wert verwirklicht, sondern dies, daß derselbe vom Verwirklicher zuvor erschaut und bejaht wird. *Primum philosophari, deinde vivere!* Aus Gewohnheit oder Furcht oder Zwang dagegen, so könnte man sagen, gibt es wohl ein richtiges, nicht aber ein gutes, wohl ein falsches, nicht aber ein böses Handeln. Dasjenige, was wir das subjektiv Ethische nannten, erweist sich also hier selbst als das gesuchte „Hinzutretende“. Wie die subjektiven Faktoren — wir sahen es — nur dadurch ethisch werden, daß sie einem objektiv Ethischen korrespondieren, so müssen in der Perspektive der Wertverwirklichung offenbar auch umgekehrt die objektiven Faktoren einem subjektiv Ethischen korrespondieren. Für den Fall, daß uns diese Perspektive einen mehr als bloß zufälligen Aspekt herauschneidet, ließe sich demnach der Satz aufstellen, subjektive und objektive Faktoren seien zum Zustandekommen des Ethischen gegenseitig aufeinander angewiesen, sie seien im strengen Verstande nur Faktoren, durch deren Zusammenwirken erst das gewünschte Ergebnis eintrete. — Von hier aus könnte unsern phänomenologischen Grundansetzungen sogar nochmals erneute Bedeutung zukommen. Denn meist glaubte man nur den einen oder dann den andern Faktor accentuieren zu dürfen. Ethisches sollte entweder ganz nur in innerem Beteiligtsein, in einer Spontaneität der Person liegen, oder aber, ebenso exklusiv, in einem zeitlosen Logos, in einem Gefüge von Sinngehalten. Die jeweilige Gegenhälfte nahm man nur als ein notwendiges Korrelat gleichsam in Kauf. Kennzeichnet sich nun aber die ethische Gesamtregion gerade durch ein Ineinanderspielen von Subjektivem und Objektivem, so wird es zu einem Verdienst der Phänomenologie, daß sie eine solche Alternative nie gestellt hat und beiden von vornherein gleiches Recht

angedeihen ließ. Wäre die Werterkenntnis intellektueller Natur, so könnte man vielleicht sagen, das Hauptgewicht liege doch bei den Werten und der Mensch verhalte sich zu ihnen mehr nur wie ein Spiegel; dadurch jedoch, daß die Erkenntnis hier ein Fühlen sein soll und somit den Einstrom des Ganzen und auch des Tiefsten unserer Menschlichkeit anfordert, sind die Gewichte doch wieder gleichmäßig verteilt.

Halten wir also fest: die Verwirklichung ethischer Werte ist nicht eo ipso selber ethisch. Dafür vielmehr muß sie erst auf einem Erleben dieser Werte gleichsam aufrufen. Worauf das Ethischsein dieses Erlebens seinerseits beruht, wissen wir damit freilich noch nicht. Wir wissen nur, daß es das Ethischsein der Wertverwirklichung mitkonstituiert. Damit aber wächst diesem Erleben noch höherer Rang zu, als wenn es bloß der Akt wäre, der uns Ethisches vermittelt. Vielmehr greifen wir in ihm eine Aufbaumaterie des Ethischen selbst. Und dann ist es doppelt legitim, es an die erste Stelle der Untersuchung zu rücken. Denn dann führt es uns nicht nur Ethischem entgegen, sondern offenbart uns durch sich selbst schon welches. Was nicht ausschließt, daß es uns außerdem noch einem andern Ethischen auch entgegenführt.

So werden wir denn unser Werterleben jetzt nochmals genauer unter die Lupe zu nehmen haben. Denn daß es ein Fühlen sei, damit ist — wiederum aus der Perspektive der Wertverwirklichung — noch nicht genug gesagt. Wenn nach Sokrates und Platon, wie wir sahen, das Tun des Guten nur auf dem Grunde einer Einsicht darein *ἀρετή* ist, so steht dahinter, wie leicht zu belegen wäre, die These, daß Gutes und Schlechtes zur Wahl gestanden haben und daß das Gute angesichts des Schlechten vorgezogen worden sein soll. Und wenn, wie wir weiterhin sahen, nach Kant Moralität nur in dasjenige Verhalten gesetzt werden darf, das die Stimme der Pflicht vernommen hat, so meint er damit, daß es zugleich auch die lockende Stimme der Neigung vernommen und sich gegen sie zu den Forderungen jener durchgerungen haben muß. Denn nur an ein Wesen, das, in Kants Sprache gesprochen, noch Naturhaftigkeit und somit Neigungen hat, ergeht auch der Sollensruf der Pflicht. Gott, der kein solches Wesen mehr ist, erlebt auch keine Pflichten mehr. Und konsequenterweise kommt ihm denn auch nicht Güte, sondern bloß Heiligkeit zu. Wer ferner für seine Pflichten Neigung fühlt und somit ebenfalls den Zwist zwischen

den beiden nicht kennt, ist abermals keine gute, er ist eine schöne Seele. Man wird diese Bemühungen der religiösen und der ästhetischen Domäne zweifellos als etwas gewaltsam empfinden. Auch eine Wertverwirklichung, die nur einem einfachen, nicht einem zwiespältigen Werterleben nachfolgt, möchten wir gern ethisch nennen. Die Güte Gottes ist redensartlich, und das Tugendhaftsein der schönen Seele verfocht schon Schiller. Dennoch sprechen wir hier unstreitig in einem weiteren, ungefähreren Sinn vom Ethischen. Wer es nicht tun und statt dessen eine andere Kategorie einsetzen will, hat daher immerhin seine Gründe. Bedenken wir, daß das Ethische Qualität und als solche steigerbar ist. Es kann nicht nur entweder dasein oder fehlen, es kann auch in höherem oder geringerem Grade dasein. Die angeführten Situationen der Wahl und des seelischen Kampfes könnten gewissermaßen seine dichteste Konzentration darstellen. Von ihnen aus könnten sich Zonen des Ethischen in immer blasser werdender Tönung bis zur Kaum-mehr-kenntlichkeit und Verwechselbarkeit mit anderen Kategorien erstrecken. Unsere gegenwärtige Nachforschung aber ist nicht extensiver, sondern intensiver Natur. Nicht dies wollen wir wissen, was alles in letzter Linie vielleicht allenfalls noch ethisch genannt werden kann, sondern was gleichsam das ἠθικῶς ἠθικόν, das Mittelste, Einmalige und Unverwechselbare des Ethischen ist.

Der innere Konflikt, auf den es offenbar ankommt, wird uns häufig als ein solcher zwischen Vernunft und Begierde vorgestellt. Auch Kants Pflicht und Neigung: dasselbe Gegensatzpaar. Dadurch kommt etwas Mehr-als-nur-erkenntnismäßiges, eine Note von wirklich Bellikosem in ihn hinein. Doch läßt sich zeigen, daß auch dieses Bellikose einen reinen Erkenntniskonflikt zumindest immer enthalten muß. Entsinnen wir uns, daß der Konflikt dasjenige sein sollte, durch dessen Vorhergang erst das sonst nur richtige Handeln gut wird. Seine Aufgabe schien es, das objektiv Ethische durch einen Einschub von Subjektivem erst zum vollständigen Ethischen zu ergänzen. Dieser Einschub galt, wenn er von ihm geleistet wird, sozusagen für voller, als wenn bloße konfliktlose Erkenntnis das Vorhergehende ist. Der Gedanke war dabei vielleicht der, daß man diese letztere ja auch ohne viel eigene Energie aufzuwenden von andern übernehmen, daß einem dagegen den Konflikt niemand abnehmen kann. Immerhin würde auch der

Konflikt, solange er internes Erkenntnisgeschehen bliebe, doch nur einen Teil des Subjektiven beanspruchen. Und der Einschluß desselben scheint daher abermals voller, wenn sich der Konflikt zwischen Erkenntnis nur einer- und anderseits Nichterkenntnishaftem abspielt. Zudem hat ja Erkenntnis immer zugleich einen objektiven Pol; das Nicht-erkenntnishaftes kann daher ihr gegenüber die Präntention erheben, es sei das eigentlichere Subjektive. Zwar soll die Erkenntnis es ja gerade überwinden. Allein auch wenn sie ihm unterliegt und das Böse geschieht, so geschieht es doch auf der Stufe des Ethischen. Worauf es ankommt, ist nur, daß der Mensch als ganzer gespalten und am Konflikt beteiligt wird. Die Entgegensetzung von Vernunft und Begierde hat ferner noch andere Motive. Da die Vernunft mit dem Guten liiert schien, so glaubte man für das Böse eine eigene Instanz annehmen zu müssen. Und in der Tat reicht ja das diesem Zugewandte in uns oft tiefer ins Vitale hinunter und mag dann mit Recht Begierde heißen. Bloß: wie auch dem Guten, nachdem die Vernunft es uns einmal gegeben hat, eine „Begierde“, so muß auch dem Bösen, bevor wir es begehren können, eine „Vernunft“ entsprechen. *Ignoti nulla cupido*. Ehe ich wollen kann, muß ich wissen, was ich will. Auch auf der Seite des Nicht-erkenntnishaften liegt also am Grunde doch wieder Erkenntnis. Daß jenes sich über dieser aufbauen kann, daß dieser Aufbau vielleicht sogar für das Ethische notwendig ist, soll damit nicht geleugnet sein. Es soll nur gesagt sein, daß auch der alles in Aufruhr versetzende Konflikt der Erkenntnis mit einem andern Seelenteil zurückgeht auf einen stilleren als primäreren: den der Erkenntnis mit sich selbst.

Erkenntnis steht also gegen Erkenntnis. Das aber heißt: wir haben noch gar keine Erkenntnis. Vielmehr schwanken wir zwischen möglichen Erkenntnissen hin und her und können nicht entscheiden, welches die wahre ist. Der Reichtum ist hier Armut: zwei weniger als eins. Aus dem doppelten Wissen erwächst uns schlichtes Nichtwissen. Dies also: ein schwankendes Nichtwissen ist das Innerste und Unterste des Konflikts. Nun hat man bisher zwar den Konflikt bereits gesehen, hat aber die höhere Dignität doch nicht ihm, sondern seiner Lösung zugeschrieben. Für diese nahm man ihn selbst nur als eine *Art conditio sine qua non*. Erst mit und in seiner Lösung treten ja Gut oder Böse gleichsam ans Licht. Woraus sie aber ans Licht treten, darin müssen sie zuvor

schon gekeimt haben. Auch der noch ungelöste Konflikt ist doch bereits Konflikt zwischen ihnen. Ja nur dadurch, daß er zwischen ihnen besteht, werden sie ja erst zu Gut und Böse. In ihm also liegt ihr gemeinsamer Ursprung. Gerade die Phase, während deren ich in ihm verharre und ihn noch nicht zugunsten der einen oder der andern Partei beendet habe, enthüllt sich uns, wenn wir scharf genug beobachten, als das ethische Urerleben. Wohl trägt diese Phase in sich die Tendenz zum Übergang in eine zweite: jeder Konflikt ist wesensmäßig unstabil, er drängt mich, mich aus ihm herauszugeben. Allein zum Ethischen fügt, für welche Seite das Zünglein dann schließlich den Ausschlag gibt, doch nur Sekundäres hinzu. Vielleicht lag, daß man dies nicht in voller Deutlichkeit bemerkte, an einer von der unsern abweichenden Auffassung des Seins. Ruhe und Vollendung schienen von ihm unabtrennbar. Alles Processuale sollte seinen Sinn nur darin haben, zu neuem wiederum Ruhendem hinzuleiten. Wie also hätte in ihm etwas dem Sein — und sei es auch nur dem ethischen Sein — Wesentliches aufspringen können? Und nun gar im Processualen des Konflikts, der durch und durch Zerrissenheit ist und sich schon dadurch als etwas, was bloß vorläufig sein kann, bekundet! Wie aber, wenn das Sein Bewegung und Unvollendung wäre? Dann könnte gerade der Konflikt repräsentativ für es sein. Und der ungelöste und unlösbare am repräsentativsten. Man braucht so weit nicht zu gehn. Worauf wir hier hinlenken wollten, war nur, daß das, was wir das subjektiv Ethische nannten oder vielmehr das, was uns an ihm vor allem bedeutsam schien, nicht in einem seinsfrohen Haben von Gewißheit besteht, sondern eher in einem Zustand der Schwebe und des unschlüssig abwägenden Deliberierens. Oder wie wir vorhin sagten: des Nichtwissens. Machen wir mit diesem Nichtwissen Ernst. Nehmen wir wirklich in ihm die adäquate Haltung zum Ethischen ein, so verhalten wir uns überall dort, wo das auf es bezogene Nichtwissen seiner immanenten Strebung nachgibt und sich in Wissen verwandelt, inadäquat. Grade solange wir noch nicht wissen, stehen wir hier der Wahrheit am nächsten. Alle, die Eindeutiges vom Ethischen zu wissen meinten, hätten dann in Wahrheit an ihm vorbeigewußt. Und es würde sich bestätigen, was Nietzsche im „Zarathustra“ lehrte: „Als ich zu den Menschen kam, da fand ich sie sitzen auf einem alten Dünkel: alle dünkten sich lange schon zu wissen, was dem Menschen gut und böse sei. Eine

alte müde Sache dünkte ihnen alles Reden von Tugend; und wer gut schlafen wollte, der sprach vor Schlafengehen noch von ‚Gut‘ und ‚Böse‘. Diese Schläferei störte ich auf, als ich lehrte: was gut und böse ist, das weiß noch niemand.“

#### IV

Man braucht dem Nichtwissen zuliebe das Wertfühlen nicht preiszugeben. Nur wird man das auszeichnend Ethische an ihm nun darin sehen, daß es nicht jeweilen durch einen bestimmten Wert bestimmt ist, sondern sich noch zwischen mehreren im Zweifel befindet. Dadurch ändert sich nun aber vielleicht auch einiges für die Auffassung der ethischen Werte selbst. Wiederum also glauben wir in einer subjektiven Einstellung an Gesichertes zu rühren, und wiederum müssen wir als Phänomenologen daran gehen, von ihr aus bei den in ihr sichtig werdenden Objektivbeständen anzupochen. Nach Scheler und Hartmann stehen die Werte untereinander in einer unumstößlichen Rangordnung. Gut ist, wer den jeweilen höherrangigen vorzieht, böse, wer ihn nachsetzt. Der dem Ethischen notwendige Einschub an Subjektivem, von dem wir sprachen, kann also hier nur darin bestehen, daß man die Rangordnung einsieht. Einsicht aber bleibt sich für jedermann gleich. Etwas wie individuelle Differenziertheit kann sich innerhalb ihres Bezirks nur auf der Nachtseite, in der Mannigfaltigkeit der Irrtümer, zu Worte melden. Hätten wir alle die volle Einsicht, müßten wir in derselben Lage einer genau wie der andere handeln. Damit aber ist gerade das Tiefste und nicht Wiederkehrende des Subjektiven vom Einschub ausgeschlossen. Fast fragt man sich, warum man denn die Einsicht, wenn die eigene Person in ihr doch nicht mitsprechen darf, noch persönlich vollziehen muß und diese Arbeit nicht lieber einem Wertsachverständigen zur Erledigung übergibt. Nach unserer Vorstellung verfügt das Subjekt — und gerade auch als ethisches — über eine Produktivität, die sich nicht im Nachzeichnen allgemeiner Muster erschöpfen kann, über eine Autonomie, der das Bindende gegenstandgetreuer Einsichten genau entgegenliefe. Man hat deshalb, wie wir sahen, die Beteiligung des Subjektiven in einen Konflikt legen wollen, in den auch Nicht-erkenntnishafte mithineinverwickelt ist. Allein auch schon im bloßen Konflikt der E r k e n n t -

n i s s e könnte jene Produktivität und Autonomie zur Äußerung kommen. Freilich müßte der Konflikt dazu e c h t e r Konflikt mit unvoraussehbarem Ausgang sein. Für einen solchen aber ist angesichts einer Rangordnung kein Raum. In ihr vielmehr ist der einzig statthafte Ausgang jeweils bereits vorgeschrieben. Daß ich also überhaupt einen Konflikt in mir austrage, ist eine belanglose Privatsache. Ich beweise damit höchstens, daß ich nicht fähig bin, mich schnell genug in der Rangordnung zurechtzufinden. Etwas Neues und Eigenes kann ich in ihm doch nicht zutage fördern. Das kann ich nur, wenn ich einen der Rangordnung widersprechenden Ausgang herbeiführe. Dann aber irre ich mich ja und verfehle somit das objektiv Ethische — und der Konflikt sollte doch gerade dasjenige Verhalten sein, in dem ich es treffe!

Soll die Zerrissenheit des Konflikts in irgend einem Drüben ihr Homologem begegnen, so muß auch dieses Drüben seinerseits zerrissen sein. Soll in uns Werterkenntnis gegen Werterkenntnis, so muß auch Wert gegen Wert stehen. Hartmann (wie übrigens schon vor ihm und noch radikaler Georg Simmel) hat solche Wertantinomien — etwa die zwischen „Reinheit“ und „Fülle“ — bereits schon aufgewiesen. Allein für ihn bildeten sie eher die Ausnahme; und zudem sollten sie in höheren Wertsynthesen doch wieder aufgehoben sein. Für uns dagegen liegt gerade in jenen Antinomien etwas Zentrales und Letztes. Weil uns das ethische Wertfühlen durch eine Aporie gekennzeichnet schien, scheint uns nun auch das ihm gegenüberliegende Wertreich selbst in und an sich aporetisch. Vor ihm in der Aporie stecken zu bleiben ist also genau so gerade das Angemessene, wie es vor der Rangordnung bloß ein Zeichen von Unzulänglichkeit war. Und während ferner dort nur eine einzige — ideell präformierte — Lösung bestand, ist umgekehrt hier die Lösung subjektivem Ermessen freigestellt. Dafür allerdings ist sie auch nicht im strengen Sinne Lösung. Vielmehr schließt ja das an sich Aporetische eine Lösung ex definitione aus. Ein rein betrachtendes Wesen würde sich denn auch auf keine einlassen. Uns aber zwingt die Enge der Wirklichkeit, aus der Fülle des Offenstehenden eines auszulesen und unserm Handeln einzusenken. Also gewaltsam doch wenigstens so zu tun, als ob es eine Lösung gäbe. Und in diese Gewaltlösungen nun kann auch das Selbstwilligste des Subjektiven hineinfließen. Nicht als ob sich seinem Selbstwillen keinerlei Regelhaftes entgegenlagerte. Weil

die Regeln vieldeutig sind, brauchen sie doch nicht gleich alldeutig zu sein. Weil wir kein Eindeutiges erkennen, erkennen wir doch nicht überhaupt nichts. Was wir das Aporetische nannten, erheischt also weder ethischen Expressionismus noch Agnostizismus. Mögen sich noch so viele Wählbarkeiten um uns bewerben, ihre Zahl ist doch begrenzt. Sollte unsere Wahl für keine von ihnen, sondern für etwas noch anderes ausfallen, so ist sie schlicht falsch. Was uns vorhin als die Mannigfaltigkeit der Irrtümer begegnete, begegnet uns dann auch hier. Der Unterschied ist nur, daß derselben hier auf der Wahrheitsseite ebenfalls wieder eine Mannigfaltigkeit parallel läuft. Das Feld unserer Willkür bleibt daher hier nicht wie dort auf die Irrtümer beschränkt. Wir können die Wahrheiten zwar nicht schaffen — so wie wir die Irrtümer vielleicht schaffen können —, aber auch in der Begünstigung der einen vor der andern liegt noch Willkür genug. Daß die volle Wahrheit dabei nur die Mannigfaltigkeit selbst, die Begünstigung lediglich eine Notwendigkeit der Praxis ist und stets nur eine „Wahrheit“ herausgreift, deren Absolutheit von einer andern bestritten werden kann, haben wir bereits angemerkt.

Nicht also daß Gutes und Böses in uns um die Herrschaft ringen ruft, wie wir anfänglich glauben mochten, den Konflikt ins Leben. Daß diese Darstellung sich immer wieder durchsetzte, hat vielleicht pädagogische Gründe. Damit wir auf das eine eher anbeißen sollten, wurde am andern kein gutes Haar gelassen. Eine Vereinfachung, die einer Verfälschung gleichkommt. Behielte sie Recht, der ganze Konflikt wäre nichts als ein Dokument unserer Schwäche und Unvollkommenheit, die das Gute nicht deutlich zu erkennen oder ihm, selbst wenn sie es erkannt hat, nur mit Mühe nachzuleben vermag. Und doch müßten wir dann eben deswegen diese Unvollkommenheit, so sehr wir sie auch abzustreifen suchten, in eigentümlicher Ambivalenz gleichzeitig auch wieder begrüßen: denn ohne sie wäre kein Konflikt, ohne Konflikt aber wäre der Mensch nicht ethisch. Ja sofern unser Verdienst um so höher ist, je mehr Mühe es uns kostet, das Böse in uns zum Schweigen zu bringen, müßten wir sogar danach trachten, noch unvollkommener zu werden. . . . Indessen: daß wir das „Böse“ begehren, rührt doch nur daher, daß es irgendwie, wenn auch gegebenenfalls von einem andern Wertgesichtspunkt aus oder unter Umständen nur partiell, ebenfalls ein Gutes ist oder doch als solches erscheint. Vielleicht



ist es ein minderes Gutes und daher mit einem andern Guten verglichen böse. Deswegen aber braucht es doch noch nicht an sich und durch und durch böse zu sein. Immerhin läßt es sich in einem solchen Fall als böse bezeichnen. Der Konflikt zwischen ihm und dem andern Guten ist sinnlogisch immer bereits zugunsten von diesem entschieden und ist daher nur für die Praxis ein echter Konflikt. Wie jedoch, wenn von zweierlei Gutem keines das mindere ist? Der Konflikt in uns hat dann sein Urbild in einem uns transzendenten. Nicht ihn zu erleben, sondern gerade ihn nicht zu erleben ist dann Unvollkommenheit. Oft ist es auch nicht nur zweierlei, sondern mehrerlei Gutes, deren keinem ein Vorrang vor dem andern zukommt. Jedes zerrt uns nach seiner Richtung und möchte uns ganz für sich in Beschlag nehmen. Fast wünschte man sich, um ihnen allen gerecht werden zu können, nicht ein Mensch, sondern einige, polyphren zu sein. So aber müssen wir für ein einziges optieren. Damit aber versündigen wir uns gegen die übrigen. Ja selbst wenn das Gute, von dem wir Abstand nehmen, minderer Natur ist, versündigen wir uns gleichwohl. Denn auch *se i n e* Güte war wert, ins Dasein zu treten, und geht nun verloren. Kaum etwas was wir tun entbehrt daher einer tragischen Grundierung. Den Jubel der Erfüllung dämpft das Wissen um die mit ihr mitgeborene tausendfältige Entsagung. Alle unsere Wege sind verdüstert durch die Schatten unserer ungelebten Möglichkeiten. Meist freilich drängen wir ein solch aporetisches Lebensgefühl tief in uns zurück. Offenbar wäre das Maß an Verungerechtigug, das zu begehen wir verurteilt sind, auch noch dauernd präsent zu haben über unsere Kraft. Um daher nicht zu erlahmen oder zu verbittern, lassen wir unsere Sinne für den größeren Teil des uns rings Umfordernden nahezu verkümmern und apperzipieren nur noch einen schmalen Sektor. Innerhalb von diesem ist das Quälende des Konflikts auf ein Minimum herabgesenkt. Mit ihm allerdings auch das Ethische. Gerade die sogenannten Moralen sind es, die an dieser Herabsetzung den lebhaftesten Anteil nehmen. Die Annäherung an das, was wir im Gegensatz zum „Guten“ das „Richtige“ nannten — wir wissen jetzt, wie es um seine Richtigkeit bestellt ist! —, ist in ihnen, wenn noch nicht komplett, so doch schon weitgehend gediehen. Das ethische Genie aber rebelliert gegen derartige Resignationen. Weil wir uns gegen sie abkapseln ist ja die Mannigfaltigkeit des Guten nicht minder täglich und stündlich gegen-

wärtig. Für sie bewahrt es sich gerade die volle Sensibilität. Verzehren Schaffende ihre Energie für das Gelingen ihrer Werke — bei jenem strömt sie ganz nur ins Menschliche. Jeder Augenblick bringt ihm neues Mit-sich-uneins-Sein, neues Verzichtleisten. Wo uns die Pflicht unzweideutig ruft, ertönt ihm vielleicht gleichzeitig das Nietzschesche „heilige Nein auch vor der Pflicht“. Wo wir uns im eingefahrenen Geleise fortbewegen, entdeckt seine Wachsamkeit ein verborgenes Mit und Neben. Entsinnen Sie sich des Staretz bei Dostojewski, der vor Dmitrij Karamasoff niederkniet und sich vor ihm — dem zügellosen, seinen Vater mit Mord bedrohenden Wüstling — bis zur Erde verneigt. Alle Anwesenden, einschließlich Dmitrij Karamasoff selbst, sind verwirrt. Ist ihm gegenüber nicht eher ein Sich-überlegen-fühlen am Platze, Widerwille oder ängstliches Distanzwahren oder der Versuch zur Beeinflussung? Und doch, auch Demut vor dem Maß an Leiden, das er sich selbst vorbereitet, ist eine mögliche und menschenwürdige, wenn auch weniger naheliegende Reaktion. Wir werden um ihretwillen die unsern nicht unterdrücken: diese sind ja nach wie vor nicht falsch. Doch werden wir angesichts jener unerwarteten plötzlich inne, daß sie auch nicht die einzig richtigen, sondern nur notgedrungene Auswege aus dem in seiner vollen Komplexion für uns ewig Unbewältigbaren sind. Die Erschütterung der Selbstsicherheit, die mit einem solchen Innewerden ungeahnter und doch gleichberechtigter Vorzugsrichtungen einhergeht, ist ethisch gerade das Fruchtbare. Je zahlreichere und je gegensätzlichere Vorzugsrichtungen sie vor uns aufrollt, desto ethischer ist eine Ethik. Nicht, wie dies fast immer geschieht, eine, sondern alle zu empfehlen, nicht unsere Wahl zu lenken, sondern sie uns bewußt und schwer zu machen ist ihre Aufgabe. —

Allein nicht dies kann hier unser Ziel sein, die aporetische Ethik über eine Festlegung der Grundlinien hinaus auch noch im einzelnen weiterzubauen. Vielmehr müssen wir das Gewonnene nun zum Schluß nochmals prüfend ans Licht unserer Ausgangsfrage halten. Was ist das Wesen des Ethischen? — um dies zu ergründen, hatten wir die ganze Untersuchung gestartet. Ist nun mit unseren Aufstellungen: dem subjektiven und dem objektiven Konflikt und dem notwendigen Ineinanderverflochtensein beider dieses Wesen wirklich ausgesprochen? Stehen wir mit ihnen ebenso im Brennpunkt des Ethischen, wie wir etwa — nach Kant — mit dem

interesselosen Wohlgefallen im Brennpunkt des Ästhetischen oder — mit Rudolf Otto — mit dem Numinosen im Brennpunkt des Religiösen stehen? Nein. Denn beide Konflikte können auch in nicht-ethischem Zusammenhang auftreten. Das Ineinanderverflochtensein — die Angewiesenheit auch des Objektiven auf das Subjektive — ist zwar vielleicht eine Eigentümlichkeit nur des Ethischen. Allein daß dies es ist, was allein den Konflikt zum ethischen Konflikt macht, wird man doch wohl schwerlich annehmen. Zur Vollständigkeit des Ethischen müssen offenbar noch andere Momente mitbeitragen. Was wir dagegen gefunden haben ist, scheint es, eher ein mehr nur zufällig gerade durch die Ethik vermittelter Zugang zu viel allgemeineren Gesetzlichkeiten: an Hand von ihr kann uns eine ganze aporetische Philosophie aufleuchten. Von dieser wäre die aporetische Ethik nur ein Zweig. Denkbar, daß wir dennoch, indem wir die viel weiter reichende Einsicht für den Teilabschnitt fruktifizierten, auch für ihn Grundlegendes erfahren haben. Gerade für die Eigenart des Ethischen aber, auf die wir doch ausgingen, können wir so unmöglich etwas erfahren. Wohl wird nach unserem Dafürhalten das, was diese Eigenart bilden soll, dies nur in Verbindung mit den von uns schon hervorgehobenen Merkmalen tun können. Auch diese also gehören in die Gesamtbestimmung mit hinein. Was uns fehlte, wäre demnach möglicherweise nur noch ein abschließendes Glied. Dieses aber fehlt uns eben noch. Dann aber wären wir dem, was wir uns eingangs vornahmen, nicht nachgekommen. Daß wir eventuell etwas gefunden haben, soll uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Gesuchte noch ungefunden ist. Darum darf die Frage, mit der wir begannen, uns nicht ruhen lassen und muß unser Denken, wo es sich voreilig ein Ende setzen möchte, wieder und wieder aufscheuchen und anspornen und verfolgen: was ist das Ethische?