

Der allgemeine Begriff des Bösen bei Jean Nabert

VON LÁSZLÓ TENGELYI*

Seit Riccéurs Arbeiten aus den sechziger Jahren verbindet sich der Name von Jean Nabert mit dem Begriff ‚ethische Weltanschauung‘. Dieser Ausdruck spielt auf Hegels Kant-Kritik in der *Phänomenologie des Geistes* an. Die leichte Veränderung des ursprünglichen Wortlauts deutet aber einen Unterschied an. Ricœur hat das Bemühen, „die Freiheit und das Böse immer enger wechselseitig zu erklären“, im Auge¹. Er behauptet, daß die ‚ethische Weltanschauung‘ in diesem Sinne mit Kant ihre erste Reife erreicht und mit Nabert zur vollen Entfaltung ihrer Größe gelangt². Diese Behauptung gilt, wie er hinzusetzt, vor allem für das Werk *Éléments pour une éthique*³; in Naberts späterem Buch *Essai sur le mal*⁴ kommt die ‚ethische Weltanschauung‘ seiner Meinung nach schon zu ihrer Grenze⁵.

Das Bemühen, von dem Ricœur spricht, geht zweifellos weit darüber hinaus, was Hegel ‚moralische Weltanschauung‘ nannte. Schon der Versuch des späten Kant, das Böse auf die Freiheit zurückzuführen, sprengt den Rahmen der Lehre von Moralität als Autonomie. In dieser Lehre kann ja von einer Freiheit, die nicht an das Sittengesetz gebunden bleibt, keine Rede sein. Unternimmt Nabert in seinen *Éléments pour une éthique*, wie Ricœur behauptet, den umgekehrten Versuch, „die Lehre von der Freiheit unter dem Stachel des Bösen, das sie doch in sich hineingenommen hat, zu erweitern und zu vertiefen“⁶, so legt er damit den Grund zu einer Ethik, die sich von aller Moral ablöst. Diese Ethik ist nicht deontologisch; sie ist aber auch nicht teleologisch. Es handelt sich bei Nabert keineswegs um eine Rückkehr zur Aristotelischen Tradition; es geht ihm vielmehr darum, die kantische Erbschaft in kritischer Aneignung und positiver Entsprechung weiterzuführen. Zur Abhebung von der gängigen Gegenüberstellung einer teleologischen Ethik und einer deontologischen Moraltheologie könnte seine Lehre als Fundamentelethik oder – besser noch – als Elementarethik bezeichnet werden. Eine Vorerwägung soll den näheren Sinn dieses Ausdrucks bestimmen.

1. Naberts Ansatz zu einer Elementarethik

Schon bei Kant findet man die ersten Anfänge einer Fundamentelethik. Der letzte Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sucht herauszufinden, „woher das moralische Gesetz verbinde“⁷. In dieser Frage nach dem Woher der Verbindlichkeit oder, wie es in der *Kritik der praktischen Vernunft* einmal heißt, nach dem „Ursprung der Pflicht“⁸ dürfen wir ein Grundproblem dessen erkennen, was ‚Fundamentelethik‘ genannt werden kann. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

* Der vorliegende Aufsatz entstand während eines beinahe zweijährigen Forschungsaufenthaltes in Deutschland, den die Alexander-von-Humboldt-Stiftung ermöglichte. Es sei hiermit mein Dank für die Unterstützung ausgesprochen. Mein Dank gilt auch der Central European University, die meine Forschungstätigkeit im Rahmen eines „Research Support Scheme“ förderte.

¹ P. Ricœur, *Finitude et culpabilité* (Philosophie de la volonté II), Paris 1988 (1960) 14 ff. Deutsch: Die Fehlbarkeit des Menschen übersetzt von M. Otto, Freiburg/München 1971, 11.

² Ebd.

³ J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1943, Zweite Ausgabe, Paris 1962. Englische Übersetzung: *Elements for an Ethic*, tr. by W. J. Petrek, Evanston 1969. (Im folgenden wird die erste französische Ausgabe zitiert.)

⁴ J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1970; Erste Ausgabe: Paris 1955. (Es wird die zweite Ausgabe zitiert.)

⁵ Ricœur, *Finitude* 16 f.; dt. 15.

⁶ A. a. O., 15; dt. 13.

⁷ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, 450.

⁸ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, 86.

faßt aber Kant als einzig mögliche Antwort auf diese Frage eine ‚Deduktion des obersten Prinzips der Moralität‘ ins Auge⁹. Er meint damit – wie dies aus der *Kritik der praktischen Vernunft* besonders deutlich hervorgeht – die ‚Rechtfertigung‘ der ‚objektiven und allgemeinen Gültigkeit‘ dieses Prinzips¹⁰. So scheint bei ihm die Begründung der Ethik mit der Rechtfertigung der Moral gleichbedeutend zu sein. Wäre dies sein letztes Wort über den Ursprung der Verbindlichkeit, so könnte selbst von den Anfängen einer Fundamentelethik bei ihm nicht die Rede sein. Allein sein Standpunkt ändert sich. Während er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Aufgabe der erwähnten ‚Deduktion‘ bewältigt zu haben glaubt, erklärt er sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* für unlösbar. In diesem Standpunktwechsel deutet sich ein Sinneswandel seiner Begründung der Ethik an.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* fügt er bekanntlich hinzu, daß das genannte Prinzip, das ‚moralische Gesetz‘, in Wahrheit ‚keiner rechtfertigenden Gründe bedarf‘, weil es ‚gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft [...] feststeht‘¹¹. Er versucht dann ‚a priori anzuzeigen‘, welche Wirkungen dieses Faktum zunächst ‚im Gemüte‘ und dann auch im ganzen Lebenswandel ‚endlicher vernünftiger Wesen‘ auslöst¹². Er untersucht, wie ‚das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit‘¹³ gleichsam von sich aus eine Empfänglichkeit für diese Wirkungen aufweist. Damit zeigt sich Kants Begründung der Ethik in neuer Sicht. Sie hat nichts mehr mit einer Rechtfertigung bestimmter moralischer Vorschriften zu tun. Sie nimmt jetzt vielmehr den Sinn einer lebenswandelmäßigen Ermöglichung der Moralität überhaupt an.

Hier knüpft Nabert in seinem ersten Hauptwerk *Éléments pour une éthique* an. Unter Ethik versteht er hier ‚den Umriß einer konkreten Geschichte‘, die, wie er sagt, ‚jedes Ich von neuem anfängt, ohne sie je zu vollenden‘¹⁴. In dieser Geschichte eines ethischen Lebenswandels meint er das Schicksal unseres ‚eigenen Verlangens zu sein‘ (*désir fondamental d'être*) erblicken zu können. Er versucht, die Verbindlichkeit der Pflicht aus diesem Verlangen herzuleiten. *Déduire le devoir*: mit diesem an Kant erinnernden Ausdruck bezeichnet er die gestellte Aufgabe. Er meint aber mit dieser ‚Deduktion‘ etwas anderes als einst die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Er bemüht sich nicht so sehr, den Geltungsanspruch der Moralität zu begründen, als vielmehr zu zeigen, daß die Pflicht nur deshalb eine bindende Kraft hat, weil sie ‚im Dienste eines Verlangens‘ steht¹⁵. Allerdings handelt es sich dabei um ein Verlangen, das ihm zufolge ‚tiefer ist als alle naturwüchsigen Verlangen‘¹⁶.

Da Nabert Kants fundamentelethische Fragestellung, von der er ausgeht, auf diese Weise zugleich verändert, scheint es angebracht, für sein Unterfangen eine neue Bezeichnung zu wählen. Als geeigneter Ausdruck bietet sich dazu der Titel ‚Elementar-ethik‘ an, der auf die Überschrift des Werkes *Éléments pour une éthique* verweist. Der problemgeschichtliche Zusammenhang mit Kants Ansätzen zu einer Fundamentelethik soll dabei durch die Einführung dieses Terminus keineswegs zurückgestellt werden.

Blieben wir hier aber für einen Augenblick stehen. Ist das Verhältnis, das sich in Naberts Elementar-betrachtung zwischen Ethik und Moral herstellt, nicht doch höchst bedenklich? Liegt in diesem Verhältnis nicht von vornherein eine verborgene Zweideutigkeit? Kommt hier die Begründung der Ethik nicht einer Entlarvung der Moral gleich?

Nabert geht allerdings noch davon aus, daß die Pflicht in der Lebensgeschichte eines Wesens, dem das ‚Verlangen zu sein‘ eignet, eine unersetzbare Rolle spielt, weil nur sie

⁹ I. Kant, *Grundlegung* 463; vgl. 454.

¹⁰ I. Kant, *Kritik* 46.

¹¹ A. a. O. 46 f. Vgl. auch 31, 42 f., 55, 91.

¹² Siehe besonders a. a. O. 72.

¹³ A. a. O. 86.

¹⁴ Siehe besonders Nabert, *Éléments* 142.

¹⁵ A. a. O. 143 f.

¹⁶ A. a. O. 143.

diesem Verlangen dazu verhelfen kann, sich von den naturwüchsigen Neigungen zu unterscheiden. Doch findet man an einer Stelle des Werkes *Éléments pour une éthique* die gewichtige Aussage: „*Le devoir masque l'aspiration.*“¹⁷ Nicht zufällig neigen wir dazu, diesen Satz in dem Sinne zu verstehen, daß unter der Maske der Pflicht in Wahrheit Streben und Verlangen spielen. Es hat ja den Anschein, als hätte die ‚Genealogie der Moral‘ im Sinne Nietzsches – oder auch Freuds – ein volles Recht, in elementar-ethischen Angelegenheiten mitzureden. Spricht Ricœur zu einer Zeit, in der er sich in seinem Grundanliegen weitgehend von Nabert bestimmen läßt, zugleich aber sich zu einer Auseinandersetzung mit Freud entschließt, von einem unvermeidbaren ‚Streit der Deutungen‘, so erhebt er dadurch nur die verborgene Zweideutigkeit, die dem elementar-ethischen Ansatz von vornherein anzuhaften scheint, zu deutlichem Bewußtsein.

Die ältere Tradition der praktischen Philosophie kennt eine Unterscheidung, die hilfreich sein kann, wenn man verstehen will, wieso sich hier ein ‚Streit der Deutungen‘ mit einer gewissen Notwendigkeit entfacht. Noch Kants Vorgänger Alexander Baumgarten hebt von der Idee einer *obligatio moralis* den Begriff einer *coactio moralis* ab. In dieser Sprache könnte man sagen, daß die Elementar-ethik nicht so sehr eine Lehre von der *obligatio moralis* als vielmehr eine Betrachtung über die *coactio moralis* ist. *Coactio* heißt aber doch nicht nur ‚Antrieb‘, sondern auch ‚Zwang‘. Durch die Einführung des Begriffs von einem ‚Faktum der reinen Vernunft‘, versuchte Kant diesen Zwang bekanntlich als eine unvermeidliche Willensäußerung aufzufassen¹⁸. Enthält nun dieser in sich gegensätzliche Ausdruck, dieses Ungeheuer von einem Oxymoron, nicht bereits die ganze Zweideutigkeit, die den elementar-ethischen Ansatz bedroht? Man kann das Unvermeidliche an der Willensbestimmung als ‚sittlichen Zwang‘ oder ‚moralische Repression‘ verstehen. Dann ist eine ‚Genealogie der Moral‘ recht am Platze. Kants Oxymoron läßt aber auch eine andere Deutung zu. Ein elementar-ethischer Ansatz kann immer dort erblickt werden, wo das Unvermeidliche an der Willensbestimmung von einer Unausweichlichkeit hergeleitet wird, die alle Freiheit bedingt.

Das ist der Fall bei Lévinas, wenn er von einer Verantwortung redet, durch die die Freiheit von Anfang an „getragen“ ist¹⁹. So verhält es sich aber auch bei Nabert, wenn er davon spricht, daß das ‚Verlangen zu sein‘ als Quelle von Kraft und Streben allen Geltungsanspruch bedingt. Denn dieses Verlangen ist bei ihm der Ausdruck einer *affirmation originaire*, durch die sich die Freiheit immer schon bestimmt findet.

Was besagt das Grundwort *affirmation originaire*? Nabert führt diesen Begriff im Ausgang von einer Besinnung auf den Satz *cogito, ergo sum* ein. In Übereinstimmung mit der Überlieferung einer Reflexionsphilosophie des Bewußtseins, der er sich anschließt, meint er, dieser Besinnung eine Selbstbehauptung des jeweiligen Vollzugs-subjekts des erörterten Satzes entnehmen zu können. Aber er wird darauf aufmerksam, daß die Selbstbehauptung, die sich sprachlich im *ich bin* ausdrückt, nicht frei anhebt. Sie vollzieht sich vielmehr in strengster Bindung an ein *ich denke*. Dabei hat diese Bindung den Sinn der Bedingtheit durch eine nicht bloß notwendige, sondern zugleich auch hinreichende Bedingung. Diese Einsicht gibt Grund zu einer Aussage, die sich dem gewöhnlichen Rahmen einer Reflexionsphilosophie des Bewußtseins kaum einfügen läßt. Als Schlußfolgerung aus den obigen Überlegungen spricht Nabert den Satz aus: „Die Initiative der Behauptung ist mir also, streng genommen, ent-rissen.“²⁰

Daraus begreift sich die Rede von einer *affirmation originaire*. Sie deutet an, daß der

¹⁷ A. a. O. 145.

¹⁸ Kant, Kritik 55. Hier heißt es vom ‚Faktum der reinen Vernunft‘: „So kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht.“

¹⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, 160. Deutsch: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Th. Wiemer, Freiburg/München 1992, 277.

²⁰ Nabert, *Éléments* 59: „L'initiative de l'affirmation n'est donc, à la rigueur, arrachée.“

Ursprung meiner Selbstbehauptung mir vorausliegt. Dieser Ursprung wird auch in der Selbstbestimmung nur mittelbar zugänglich, denn er bietet sich keiner Selbstwahrnehmung als Gegenstand dar. Er bekundet sich vielmehr einzig dadurch, daß ich mich durch das ‚Verlangen zu sein‘ immer schon bestimmt finde.

Es ist eine Folge dieser Ausführungen, daß bei Nabert die Reflexion nichts mit der Stellung eines ‚unbeteiligten Zuschauers‘ zu tun hat²¹. Vielmehr gehört die Selbstbesinnung mit in die Geschichte unseres ‚Verlangens zu sein‘. Durch Verlangen bedingt und durch Streben getragen, ist sie selbst Leben und Kraft. Es ist ihr auch nicht vergönnt, sich durch freien Entschluß zum Bewußtsein dessen zu erheben, was *affirmation originale* genannt wurde. Sie sieht sich vielmehr von Anfang an auf gewisse Gefühle oder Zuständlichkeiten angewiesen. Deshalb beginnt Nabert seine ethischen Betrachtungen mit einer Untersuchung über die „Gegebenheiten der Reflexion“. Er behandelt unter diesem Titel Schuld, Scheitern und Einsamkeit. Er behauptet, daß einzig eine Besinnung, die von diesen Gegebenheiten ausgeht, zum Bewußtsein von Freiheit gelangen kann. Durch diesen Gedanken vollendet sich bei ihm die ‚ethische Weltanschauung‘. Kein Bewußtsein von Freiheit ohne eine Besinnung auf die immer schon vorgefundenen Grunderfahrungen von Schuld, Scheitern und Einsamkeit: so lautet die Hauptthese von Naberts *Éléments éthiques*.

Freiheit und Böses gehen damit ein spannungsvolles Wechselverhältnis ein. Diese Spannung erreicht aber im Werke *Éléments pour une éthique* noch nicht ihren Höchstwert. Nabert behauptet, daß in den erwähnten Grunderfahrungen je ein Negatives liegt. Er sieht sich aber keineswegs genötigt, das Negative an Schuld, Scheitern und Einsamkeit etwa unter den gemeinsamen Titel ‚*le mal*‘ zu bringen. Vielmehr glaubt er, einen Ursprungsbereich im Freiheitsbewußtsein entdecken zu können, der diesseits von Gut und Böse liegt. Diesen Ursprungsbereich versucht er durch Begriffe von Sein und Nichtsein zu beschreiben. So sagt er zum Beispiel, daß „das Nichtsein, das in der Schuld liegt, in Verbindung mit einem wesenhaften Nichtsein steht“²².

Diese Rede von Sein und Nichtsein bleibt durchaus im Dienste einer Zergliederung des Freiheitsbewußtseins. Sie gehört nicht in den Kontext irgendeiner Ontologie. Sie bildet vielmehr den Kern der eigentümlichen Sprache einer Ethik diesseits von Gut und Böse. Gewiß legt der Gedanke eines ‚wesenhaften Nichtseins‘ die althergebrachte Vorstellung des *malum* als *privatio boni* nahe. Nabert läßt sich aber keineswegs durch diese Vorstellung leiten. Vielmehr sucht er sie von seiner Schuldanalyse entschieden fernzuhalten. Deshalb betont er: Die Schuld „bringt“ zwar „das ganze Nichtsein, das in ihr enthalten ist, nicht für sich allein zustande“, sondern sie „bestimmt es nur“ und „macht es sich zu eigen“, aber sie hört trotzdem nicht auf, „zurechenbar“ zu sein²³. Doch kann man sich der Einsicht nicht verschließen, daß der Gedanke eines ‚wesenhaften Nichtseins‘ in dem Werke *Éléments pour une éthique* ein höchst prekäres Verhältnis mit dem elementarethischen Ansatz eingeht. Aus diesem Grunde betritt Nabert in der zwölf Jahre später entstehenden Schrift *Essai sur le mal* einen neuen Weg.

2. Naberts elementarethischer Begriff des Bösen

Die Rede von einem ‚Nichtsein in der Schuld‘, wie sie in dem Werk *Éléments pour une éthique* ihren Spielraum hatte, konnte noch den Anschein erwecken, als handelte es sich bei Nabert um eine Zurückführung des Bösen auf die Endlichkeit. Der Leser des kleinen Meisterstückes *Essai sur le mal* hat gewiß nicht mehr diesen Eindruck. Er

²¹ Vgl. L. Robberechts, *Reflexion phénoménologique et reflexion éthique*, in: EPh 17 (1962) 403–420. Das Heft, das diesen Aufsatz enthält, ist in seinem ganzen Umfang dem Andenken Naberts gewidmet. Neben nachgelassenen Manuskripten von Nabert sind in ihm wichtige Beiträge von P. Ricœur, P. Naulin, P. Levert und anderen versammelt.

²² Nabert, *Éléments* 16.

²³ Ebd.

kann sich aber nicht ganz ohne Anlaß fragen, ob hier nicht – umgekehrt – so etwas wie eine Zurückführung der Endlichkeit auf das Böse angestrebt wird. Ricœur erhebt tatsächlich diesen Einwand gegen die Schrift²⁴.

Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, daß Nabert von dem, was meist ohne gehörige Bedeutungsschärfe als ‚Endlichkeit‘ angesprochen wird, eine Sinnes-schicht abhebt, die sich nicht ohne sachlichen Grund in einen elementarethischen Begriff vom Bösen fassen läßt.

Nabert lehnt jeden Versuch, das Böse zu rechtfertigen, ab. Er sieht in jedem solchen Unternehmen ein Bemühen, das Böse gleichsam von außen her, als eine unbestreitbare Tatsache einer bereits vorausgesetzten Weltordnung, in seinem Seinsgrund zu begreifen und so eine „spekulative Antwort auf die Frage nach dem Bösen“ zu erarbeiten²⁵. Nichts ist weiter entfernt von der reflexiven Betrachtungsweise des Buches *Essai sur le mal* als ein solcher spekulativer Ansatz.

Nabert geht von einem Gefühl aus, das er geradezu als eine Erfahrung des ‚Nichtzurechtfertigenden‘ deuten zu dürfen meint. Er hat dabei ein alltägliches, wenn auch nie vertraut werdendes Erlebnis im Auge. Er erinnert daran, daß Grausamkeit und Niedertucht, aber auch ein überwältigender Schmerz oder ein früher Tod, ein infamer Krieg oder eine äußerste Ungleichheit in gesellschaftlichen Lebensbedingungen dazu angetan sind, sozusagen einen „Protest mit gedämpfter Stimme“ (*sourde protestation*) in uns hervorzurufen²⁶. Er setzt hinzu, daß der Anstoß sich in solchen Fällen nicht nach den Regeln rechtlicher und moralischer Beurteilung bemißt. Das Urteil trifft hier ein Nichtzurechtfertigendes, das nicht im Unrechten oder Pflichtwidrigen aufgeht. Schon deshalb nicht, weil es das Arge der Tat und das Üble des Leidens gleichfalls in sich schließen kann.

Was Nabert ‚das Nichtzurechtfertigende‘ (*l'injustifiable*) nennt, liegt demnach vor der Unterscheidung zwischen Schuld und Leiden, zwischen *malum morale* und *malum physicum*. So erinnert es an den Begriff von *malum metaphysicum*. Aber im Gegensatz zur herkömmlichen Fassung dieses Begriffs läßt es sich nicht auf Mangel, Beraubung und Nichtigkeit zurückführen. Gerade die Erfahrung des Nichtzurechtfertigenden spricht, wie Nabert behauptet, am eindeutigsten gegen jeden Versuch, das *malum metaphysicum* – und was in welchem Sinne auch immer ‚malum‘ genannt werden kann – als bloße *privatio* gelten zu lassen²⁷.

Man könnte sagen, daß das Nichtzurechtfertigende bei Nabert an die Stelle des überlieferten Begriffs von *malum metaphysicum* tritt, ohne das gedankliche Erbe dieses Begriffs voll anzutreten. Außer der Unbetroffenheit von der Unterscheidung zwischen *malum morale* und *malum physicum* bleibt in ihm nur ein herkömmlicher Zug bewahrt: der Zusammenhang mit der Endlichkeit. Es handelt sich jedoch dabei um einen Sinn von Endlichkeit, der nicht mehr ganz der herkömmliche ist.

Dies geht aus den Überlegungen hervor, in denen Nabert sich die Aufgabe stellt, den Grund eines Urteils über das Nichtzurechtfertigende herauszustellen. Seiner Meinung nach erfordert diese Aufgabe die Ergänzung und Vertiefung der anfänglichen Außenbeachtung durch eine Innenansicht. Er sagt: „Es erschließt sich ein einziger Weg vor uns; von der Welt, wo wir nach Spuren des Nichtzurechtfertigenden forschten, zum Ich zurückzukehren, wo die wahre Quelle des Nichtzurechtfertigenden wohl liegen möchte, wenn es richtig zu sagen wäre, daß das Ich [...] eingeschrieben in das Sein, das ihm zu eigen ist, einen unüberwindbaren Widerspruch findet [...]“²⁸.

Demnach ist das Nichtzurechtfertigende nicht in Mangel, Beraubung oder Nichtigkeit, sondern in einem Widerspruch verwurzelt. Näher besehen enthüllt sich dieser Wi-

²⁴ P. Ricœur, „L'essai sur le Mal' de Jean Nabert“, in: *Esprit*, juillet-août 1957, 134.

²⁵ Vgl. Nabert, *Essai* 88.

²⁶ A. a. O. 148.

²⁷ Vgl. A. a. O. 56: „l'injustifiable est [...] ce qui empêche le mal métaphysique et tous les maux de n'être que privation“.

²⁸ Ebd. 56.

derspruch bei Nabert, wie schon bei Kant, als ein Widerstreit²⁹: als eine Kräfteentgegensetzung zwischen dem ursprünglichen ‚Verlangen zu sein‘, das aus dem geistigen Akt einer *affirmation originaire* entspringt, und dem mannigfaltigen Widerstand, auf den das Streben des jeweiligen Ichs in der Welt stößt. Nicht im Sinne eines ‚wesenhaften Nichtseins‘, sondern nur als ein Sammelbegriff für diesen zerstreuten und vielgestaltigen Widerstand wird das Nichtzurechtfertigende als das ‚Absolut-Negative‘ bezeichnet³⁰. Aus dem erwähnten Widerstreit ergibt sich zugleich eine grundsätzliche Ungleichheit zwischen dem, was das jeweilige Ich ist, und dem, was es tut³¹.

Diese Denkfiguren sind bei Nabert dazu bestimmt, den Sinn der Endlichkeit zu umgrenzen. Sie sind noch keine *figurae mali*. Nabert behauptet unmißverständlich, daß die Erfahrung des Bösen nicht „in dem Gefühl der Ungleichheit des Ichs mit seinem eigentlichen Sein, also nicht in dem Gefühl seiner Endlichkeit“ besteht³². Doch muß man zugeben, daß der vorhin erwähnte Einwand einer Zurückführung der Endlichkeit auf das Böse nicht aus der Luft gegriffen ist. Nicht nur mittelbar erschlossene Beweise, sondern auch eigene Aussagen von Nabert können als Zeugnisse dafür in Anspruch genommen werden. Im Nachlaßwerk, das unter dem Titel *Désir de Dieu* veröffentlicht wurde, heißt es zum Beispiel: „Eine Endlichkeit, die man sich in einer Art anfänglicher und ursprünglicher Neutralität gegenüber dem Bösen vorstellen könnte, gibt es nicht [...]“³³. Aber auch im Werk *Essai sur le mal* findet der besagte Einwand Anhaltspunkte. An einer Stelle ist hier sogar ausdrücklich davon die Rede, daß das „ursprüngliche Böse“ in einer „Endlichkeit“ liegt³⁴.

Man kann doch eindeutig behaupten, daß der erörterte Einwand auf einem Mißverständnis beruht. Um eine begriffliche Gleichsetzung von Endlichkeit und Bösem handelt es sich bei Nabert nicht. Es geht ihm vielmehr um den Nachweis, daß die Endlichkeit nur in und durch das Böse zugänglich wird.

Wie ist aber der Satz, daß das „ursprüngliche Böse“ in einer „Endlichkeit“ liegt, zu verstehen? Hier bedarf es offenbar weiterer Erwägungen. Es gilt aufzuklären, was das „ursprüngliche Böse“ ist und in welcher „Endlichkeit“ es liegt. Selbst der Sinn des Wortes ‚liegt‘ bedarf einer Erläuterung.

Man muß dazu wissen, daß Nabert den Begriff des Bösen im Werke *Essai sur le mal* in mehreren Schritten entwickelt. Dies liegt an der Methode, die er in seinen Betrachtungen anwendet. Er versucht, die Moral, wie Ricœur mit Recht sagt, gleichsam von innen her zu übersteigen³⁵. Es ergibt sich daraus eine eigentümliche Nähe zu Kant. Nicht umsonst hat man das Werk als einen „bewundernswerten Kommentar“ zur Abhandlung *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* bezeichnet³⁶. Am Ende eines langen Weges kommt aber Nabert zu einem Punkt, wo die von Kant ererbte ‚ethische Weltanschauung‘ zu ihrer Grenze gelangt. An diesem Punkt verwandelt sich der Begriff des Radikalbösen in das, was im Werk *Essai sur le mal* das ‚ursprüngliche Böse‘ heißt.

Nabert spricht hier von einem ‚Auseinandergehen der Bewußtseine‘. Er nimmt dabei an, daß das Bewußtsein sich aus einem immer schon bestehenden Wechselverhältnis mit anderen Bewußtseinen herauslösen muß, um durch einen Vorgang von Vereinzelung seine Eigenständigkeit und damit seine wahre Endlichkeit zu erlangen. Er fügt aber hinzu, daß durch diesen Vorgang einer *sécession* zugleich die Vorstellung von einem An-

²⁹ Vgl. Kant, Grundlegung 404; siehe auch Nabert, *Essai* 181–188 („Note sur l'idée du mal chez Kant“).

³⁰ Nabert, *Essai* 61.

³¹ A. a. O. 57.

³² A. a. O. 89.

³³ J. Nabert, *Désir de Dieu*, Paris 1966, 50: „Il n'y a pas une finitude que l'on pourrait concevoir dans une sorte de neutralité première et originelle par rapport au mal [...]“

³⁴ A. a. O. 120.

³⁵ Ricœur, *L'essai sur le Mal* (Anm. 24) 128: „une méthode [...] du débordement par l'intérieur“.

³⁶ Vgl. O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal 1971, 264.

deren, der „nichts mehr ist als der Andere“, entsteht³⁷. Deshalb findet er hier die Rede von einem *mal de sécession* begründet. Er prägt dafür Ausdrücke wie ‚Bruch‘ (*rupture*), ‚Spaltung‘ (*scission*), ‚Trennung‘ (*séparation*). In diesem *mal de sécession* besteht das, was er als das ‚ursprüngliche Böse‘ ansieht.

Unleugbar deutet so der Ausdruck *mal de sécession* darauf hin, daß das Böse sozusagen „gleichzeitig“ mit der Äußerlichkeit des Anderen zustande kommt³⁸. Diese ‚Gleichzeitigkeit‘ erweckt den Schein, als sei das ‚ursprüngliche Böse‘ gleichbedeutend mit ‚Endlichkeit‘ im Sinne von Vereinzelung innerhalb einer Mehrheit von Bewußtseinen. Dieser Schein ist um so täuschender, als an einer betonten Stelle des Textes geradezu davon die Rede ist, daß alle Fragen, die das Böse betreffen, sich um das Verhältnis von dem Einen und den Vielen drehen³⁹.

Hier knüpft Nabert ersichtlich an Plotin und die von ihm ausgehende Denklinie an, der noch Hegel und Schelling in ihrem Ringen mit dem Rätsel des Bösen stark verpflichtet bleiben. Aber er schließt sich keiner metaphysischen Vorgehensweise an. Er spricht dem Vorgang eines Auseinandergehens der Bewußtseine jede ontologische Deutungsmöglichkeit ab. Er beharrt auf dem Standpunkt der Reflexion. Die Trennung, in der das ‚ursprüngliche Böse‘ besteht, zeichnet sich in dieser Innenansicht einzig in den tatsächlichen und immer erneuerten Handlungen ab, die dem Anderen den Sinn des bloß Anderen, des *rien que l'autre*, aufprägen⁴⁰.

Unbestreitbar ist aber, daß der Einzelne die durch diese Handlungen vorgefundenen Trennungen aufrechterhält und verstärkt. Er findet sich immer schon in Wechselverhältnissen mit Anderen, die durch eine eigenartige Umkehr geprägt sind: durch eine Umkehr, die, wie Nabert sie bestimmt, in der Unterordnung unter das Wir, in dem das *moi propre*, das Eigene im Ich, sich von sich selbst befreit, das Wir, durch das es sich nicht nur heraus-, sondern sogar überhebt, besteht⁴¹.

So treten die Umrisse einer Sachlage zum Vorschein, die man als elementarethische Grundsituation bezeichnen könnte. Die eigenen Handlungen der Absonderung bringen in Wechselverhältnissen mit Anderen, die durch die genannte Umkehr gezeichnet sind, vorgefundenen Trennungen immer von neuem zur Geltung. Deshalb hat der Einzelne, der die Verantwortung für Selbstverschuldetes übernimmt, zugleich für Unverschuldetes – oder doch nicht eigens Verschuldetes – einzustehen. Hier zeigt sich bei Nabert die Verantwortung, ähnlich wie bei Lévinas, von größerer Reichweite als der Wirkungskreis eigener Freiheitsäußerung.

Jetzt sind wir in der Lage, den eigentümlichen Sinn der Aussage, daß das ‚ursprüngliche Böse‘ in der ‚Endlichkeit‘ der Vereinzelung liegt, zu verstehen. Das Wort ‚liegt‘⁴² besagt hier keineswegs soviel wie ‚besteht‘. Gemeint ist vielmehr, daß das ‚ursprüngliche Böse‘ dieser Endlichkeit einwohnt, genau wie der bewußte ‚Hang‘ bei Kant der menschlichen Natur nur anhaftet, ohne als ursprüngliche Anlage mit ihr untrennbar verbunden zu sein.

Ist der Gedanke eines nicht eigens verschuldeten, aber nichtsdestoweniger zu verantwortenden Bösen eine Neufassung der Lehre von diesem Hange? Gewiß nicht ohne einen wesentlichen Unterschied. Um diesen Unterschied deutlicher zu sehen, greifen wir auf einen Gedankengang in der ersten – und umfangreichsten – Veröffentlichung Naberts zurück. In dem Buche *L'expérience intérieure de la liberté* versucht er, das Radikalböse als ein „Schicksalsprinzip“ – *un principe de fatalité* – zu verstehen⁴³. Diese Deutung kann deshalb als ein Auslegungsversuch von Kants Lehre gelten, weil sie

³⁷ Nabert, Essai 115: „Or, c'est à la limite inférieure de la communication, par interruption on par appauvrissement de la relation de réciprocité, que commence à poindre l'idée de l'autre qui n'est plus rien que l'autre.“

³⁸ A. a. O. 121.

³⁹ A. a. O. 173.

⁴⁰ Vgl. a. a. O. 121.

⁴¹ A. a. O. 131: „subordination au nous par quoi s'exalte le moi propre, du nous par quoi il se délivre de soi“.

⁴² Im Original: „est“.

⁴³ J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris 1924, 212.

das Schicksal – im Gegensatz zu einer bloßen Naturnotwendigkeit – als „ein Moment der Freiheit“ zu begreifen sucht. Nabert geht davon aus, daß die Freiheit eine Neigung zeigt, die Macht der äußeren Hindernisse, auf welche sie in ihrer Selbstentfaltung stößt, auf einen innerlichen, in ihr selbst auftretenden Widerstand zurückzuführen. So versteht er hier das Schicksal als ein unvermeidliches Trugbild, hinter dem sich das „Rätsel“ einer „sich gegen sich selbst wendenden Freiheit“ verbirgt⁴⁴. „Eine Freiheit, die sich gegen sich selbst kehrt“: Ist diese Formel in ihrer Paradoxie nicht in der Tat ein treffender Ausdruck für die ‚Verkehrung‘, die Kant mit dem Begriff des Radikalbösen meint? Die mehr als dreißig Jahre später entstandene Schrift *Essai sur le mal* entfernt sich indessen gerade dadurch von diesem Begriff, daß sie sich den Versuch, das ‚ursprüngliche Böse‘ auf solche Weise der Freiheit einzuverleiben, durch die Einführung eines erweiterten Verantwortungsbegriffs nunmehr ersparen kann.

Doch hinterläßt das genannte Rätsel, wenn auch inhaltlich stark verwandelt, wenigstens eine Spur einer formalen Struktur an Naberts späterem Denken. Wir können wohl diese Spur noch darin erkennen, wie das Werk *Essai sur le mal* das „Drama des Bösewichts“ darstellt⁴⁵. Ähnlich wie der junge Hegel in seiner Frankfurter Periode die „Täuschung des Verbrechers“⁴⁶, beschreibt Nabert dieses Drama als die Erfahrung eines Widerspruchs des Übeltäters mit sich selbst. Bekanntlich hat schon Schelling in der Freiheitsabhandlung von einem „sich selbst verzehrenden und immer vernichtenden“ Widerspruch im Bösen gesprochen⁴⁷. Man könnte sagen, daß diese Denkfigur bei Nabert das Kernstück einer Konstellation bildet, in der dann auch andere *figureae mali* von ebenso altehrwürdiger Herkunft – wie etwa die bereits kennengelernte ‚Trennung‘ und die gleichfalls angesprochene ‚Umkehr‘ – ihren Ort finden.

Nichts wäre naheliegender, als den Widerspruch, der sich im ‚Drama des Bösewichts‘ enthüllt, mit dem Widerspruch, der sich als die Wurzel des Nichtzurechtfertigenden herausstellte, gleichzusetzen. Allein dieses Verfahren käme einer Zurückführung des Bösen auf die Endlichkeit gleich. Denn im Falle des Nichtzurechtfertigenden handelte es sich um einen Widerspruch, den das Ich immer schon ‚eingeschrieben in sein Sein‘ vorfinden sollte. Deshalb gibt Nabert der Versuchung dieses naheliegenden Verfahrens nicht nach. Statt dessen stellt er sich die Aufgabe, eine sachgemäße Verbindung zwischen dem Nichtzurechtfertigenden und dem Bösen im eigentlichen Sinne herzustellen. Er zerteilt diese Aufgabe in zwei Schritte.

In einem ersten Schritt zeigt er, daß das Böse sich in dem Leiden des Anderen, in dem es sich auswirkt, immer zugleich als ein Nichtzurechtfertigendes erweist. Er behauptet geradezu, daß nichts in höherem Maße dieses Urteil begründet, als eben ein Leiden, das infolge eines freien Entschlusses entsteht⁴⁸. Denn nichts ist in seinem Seinsgrund unbegreiflicher als ein Übel, dem die Handlung ihren irreduziblen Kontingenzcharakter aufgeprägt hat⁴⁹. Der Gedankengang wird durch die Einsicht weitergeführt, daß das Verdikt vom Nichtzurechtfertigenden in der Verantwortung notwendig auf die innere Beurteilung der Tat zurückschlägt. Es liegt in der Natur der Verantwortung, daß dieser Rückschlag dann nicht nur das eigentlich Selbstverschuldete, sondern auch das nicht eigene Verschuldete, aber unverschuldet Mitbewirkte trifft. Aus alledem ergibt sich eine wichtige Schlussfolgerung: Kein Böses ist gutzumachen. Noch mehr als die bloße Unwi-

⁴⁴ A. a. O. 211.

⁴⁵ Nabert, *Essai* 97–101.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in: Frühe Schriften, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. I. Frankfurt/M. 1971, 342 f.: Die Täuschung des Verbrechers besteht nach dieser Stelle darin, daß er nur fremdes Leben zu verletzen meint, dadurch aber in Wahrheit auch sein eigenes Leben zerstört, weil der abgeschiedene Geist des verletzten Lebens gegen es auftritt, wie Banquo, der als Freund zu Macbeth kam, in seinem Morde nicht vertilgt war, sondern im Augenblicke darauf doch seinen Stuhl einnahm, nicht als Genosse des Mahls, sondern als böser Geist.

⁴⁷ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Sämtliche Werke, Bd. VII. 390 f.

⁴⁸ Nabert, *Essai* 147.

⁴⁹ A. a. O. 146.

derrücklichkeit der Tat nötigt Nabert zufolge das Nichtzurechtfertigende am ausgelösten Leiden zu dieser Behauptung. Darin zeigt sich eine bisher nicht berührte Bedeutungsschicht dieses Begriffs. Er dient nicht nur zur Ablehnung des Versuchs der Metaphysik, das Böse zu rechtfertigen. Ebenso sehr ist er der Rechtfertigungs-idee paulinischer Provenienz entgegengesetzt. Doch spricht Nabert von ‚Annäherungen zur Rechtfertigung‘. Er sieht aber klar, daß die Rechtfertigung in diesem Sinne notwendig „über das Einzel-Ich hinausliegt“⁵⁰. Bereits der späte Kant hat mit einem unverkennbaren Beigeschmack von Hohn den Ausdruck „moralische Privatangelegenheit“ gebraucht⁵¹. Noch mehr muß Nabert, der ein Urböses in der ständigen Bekräftigung von vorgefundenen Trennungen erkennt, die Privatangelegenheit *Moral* in ihre Schranken weisen.

Der zweite Schritt zur Herstellung einer sachgemäßen Verbindung zwischen dem Nichtzurechtfertigenden und dem Bösen im eigentlichen Sinne ist seiner Richtung nach dem ersten entgegengesetzt. Dort ging es um den Nachweis, daß das Böse immer zugleich ein Nichtzurechtfertigendes ist. Jetzt behauptet Nabert, daß dieses Wort nie bei einem Übel, welches, wie er sagt, „uns nicht mit dem Gebrauch der Freiheit konfrontiert“, als berechtigtes Urteil ausgesprochen werden kann⁵². Er setzt aber hinzu, daß es schwer – wenn auch nicht grundsätzlich unmöglich – ist, irgendein Übel anzutreffen, welches „nicht in unmittelbarer oder mittelbarer, naher oder ferner Beziehung zum menschlichen Willen stünde“⁵³. Dies gibt dem Urteil über Nichtzurechtfertigendes, wie Nabert hervorhebt, eine „Wahrheit“, die „über das [...] Gefühl hinausgeht“⁵⁴.

So erweist sich das ‚Nichtzurechtfertigende‘ als ein sachgerechtes Bindeglied zwischen willentlich getanem, mittelbar hervorgerufenem und zwangsläufig erlittenem Übel. Die Entdeckung dieses Bindegliedes ist dabei das Ergebnis einer Betrachtung, die vom Standpunkt der Verantwortung aus durchgeführt wird und daher dem vielfältigen Phänomen von Verschuldung und Schuldhaftigkeit eine Leitrolle zuweist. Deshalb ist es wohl nicht unstatthaft, das ‚Nichtzurechtfertigende‘ als einen „allgemeinen Begriff des Bösen“ zu bezeichnen.

⁵⁰ A. a. O. 149.

⁵¹ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Ak.-Ausg., 100.

⁵² Nabert, Essai 149.

⁵³ A. a. O. 148.

⁵⁴ A. a. O. 147.