

Existentialismus und Ethik*

(Mit einer Übersetzung ins Spanische)

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, Universität Mainz

In der Auseinandersetzung mit dem Existentialismus hört man oft den Einwand, er sei schon darum von vorn herein zu verwerfen, weil er der Ausdruck einer letzten sittlichen Zersetzung sei, die alle festen sittlichen Normen aufhebe und das Verhalten des Menschen der subjektiven Willkür überantworte. Aber dieser Einwand verkennt, dass der Existentialismus zwar bisher kein ausgebildetes ethisches System hervorgebracht hat, aber trotzdem von einer sogar sehr leidenschaftlich vorgetragenen ethischen Grundhaltung bestimmt ist. Ich halte mich dabei zur Vereinfachung an bestimmte Erscheinungen des neueren französischen Existentialismus.

Der entscheidende ethische Grundbegriff des französischen Existentialismus ist der des *engagement*. Dieser eigentlich französische Begriff entspricht in seiner Leistung auf der einen Seite ungefähr dem Heideggerschen Begriff der Entschlossenheit. Der Mensch engagiert sich für eine Sache, das bedeutet, er setzt sich für diese Sache ein, er gibt sich an sie hin. Während man die Entschlossenheit stärker als eine subjektive Verfassung des Menschen betrachten kann, kommt im Engagement stärker die Bindung an eine bestimmte Umweltsituation zum Ausdruck. Der Mensch engagiert sich nicht nur für, sondern zugleich in etwas, und das bedeutet zugleich, in diesem *engagement* fügt er sich in eine Wirklichkeit ein und gewinnt Boden in ihr. Er engagiert sich insbesondere in einer Gemeinschaft, und dies bedeutet dann, das Subjekt verzichtet auf seine weltlose Ungebundenheit und gewinnt Wirklichkeit, indem es durch einen Akt der Freiheit eine Bindung an diese Gemeinschaft übernimmt. Hier ist der vor allem von Marcel herausgearbeitete Zusammenhang wichtig, dass der Mensch erst im Engagement Wirklichkeit gewinnt, und das in der doppelten darin enthaltenen Richtung: erst im *engagement* wird die äussere Umwelt [974/975] für ihn zur echten, tragenden Wirklichkeit, in der er einen Halt findet, und zugleich wird er in diesem Akt im eigentlichen Sinn wirklich, d. h. er selbst¹.

In diesem Zusammenhang steht dann der prägnante Satz Sartres: „Was zählt, ist allein das totale *engagement2. Diese Formel gewinnt ihren bestimmteren Sinn erst, wenn man sich zugleich darüber klar wird, was in ihr abgewehrt wird. Es ist dies: 1) Es kommt nicht auf den äusseren Erfolg an, denn der steht nicht in des Menschen Hand, ja auf ihn ist in dieser bedrohlichen und unheimlichen Welt überhaupt nicht mit hinreichender Wahrscheinlichkeit zu rechnen. Aber selbst dann, wenn das Scheitern, wie es vor allem Jaspers immer wieder betont, das Letzte ist, behält doch selbst im Scheitern noch das unbedingte *engagement* seinen Sinn. 2) Es kommt auch nicht einmal auf die Zielsetzung des Handelns an, denn auch dies hängt nicht nur von der Einsicht und damit den Irrtumsmöglichkeiten des einzelnen Menschen ab, sondern darüber hinaus von den historischen Bedingtheiten, in denen der Einzelne steht. Aber mag er auch irren und mögen die sittlichen Anschauungen, aus denen heraus er handelt, noch so sehr historisch bedingt sein: der Einsatz als solcher, sofern der Mensch sich nur unbedingt engagiert, hat einen unzerstörbaren Sinn in sich selber.*

*

Erschienen in : UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO. ACTAS DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA MENDOZA, ARGENTINA. MARZO 30 - ABRIL 9, 1949 PUBLICACIÓN AL CUIDADO DE LUIS JUAN GUERRIERO, SECRBTARIO DE ACTAS DEL CONGRESO. Die Seitenumbern des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Vgl. meine Darstellung: *Gabriel Marcel, Die Sammlung*, 3. Jahrg. Hefte. 7, 8 und 9, 1948.

² JEAN-PAUL SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946. Zur Vereinfachung beschränkt sich die vorliegende Darstellung bei jedem Verfasser auf ein bezeichnendes Werk.

Dieser Ansatz berührt sich erstaunlich nah mit der Kantischen Ethik. Wir denken an den berühmten ersten Satz, mit dem die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beginnt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“. Wenn es erlaubt ist, dies für einen Augenblick an die Ausdrucksweise Sartres anzugeleichen, so würde es etwa heissen: Was zählt ist allein der gute Wille. Diese Uebereinstimmung ist erstaunlich genug. Und wenn man für den Augenblick zögern möchte und einwenden, dass es sich im totalen Einsatz doch um eine betonte Wertung des Handelns, im Rahmen einer leidenschaftlich vorgetragenen Philosophie der Aktion, handelt, im guten Willen dagegen um eine vom Handeln gerade absehende Bestimmung, so übersieht dieser Einwand, dass auch der Kantische gute Wille ganz entsprechend be- [975/976] stimmt wird, nämlich „nicht etwa als ein hlosser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Hand sind“³. Damit verschwindet der Unterschied, und der Kantische Rückgang auf den guten Willen deckt sich in dieser Beziehung genau mit dem Sartreschen Rückgang auf das unbedingte *engagement*. Um einen Rückgang handelt es sich in beiden Fällen, nämlich von den nicht in des Menschen Hand stehenden Folgen auf das, was in des Menschen Macht liegt, und in diesem Sinn handelt es sich in beiden Fällen um eine reine Gesinnungsethik.

Einen Unterschied gibt es allerdings auch, aber der liegt an anderer Stelle, nämlich im beigefügten Adjektiv, im guten Willen gegenüber dem unbedingten Einsatz. Hierin drückt sich eine allerdings grundsätzlich geänderte geistesgeschichtliche Lage aus, in der Sartre die Kantische Ethik zu erneuern unternimmt. Kant wusste noch, was einen Willen zu einem guten macht, d. h. er hatte die Möglichkeit, inhaltlich auszusagen, wann eine menschliche Handlung gut und wann sie böse war. Kants Ethik beruhte auf dem gesicherten Boden der Vernunft, und diese gab ihm ein solches Kriterium in die Hand, wie es in seinem kategorischen Imperativ ausgesprochen ist. Dieser Glaube an die Vernunft aber ist seitdem verloren gegangen. Das war die Folge der in Deutschland schon zu Kants Lebzeiten beginnenden irrationalen Bewegung, die sich dann in der Romantik und der späteren Lebensphilosophie ausgeprägt hat, und des mit ihr unlösbar verbundenen geschichtlichen Bewusstseins. Denn dieses entdeckte die durchgehende Relativität der sittlichen Anschauungen bei den verschiedenen Völkern und Zeiten. Wo man bisher ein festes Bezugssystem zu haben glaubte, tat sich jetzt die unübersehbare Verschiedenheit der Möglichkeiten auf.

Aber es handelt sich nicht nur um die unabsehbare Verschiedenheit der äusseren Lebensordnungen. Das Wesen des Menschen, das man bisher als *animal rationale* sicher bestimmt glaubte, löste sich in die Mannigfaltigkeit der sich geschichtlich ablösenden Möglichkeiten auf. Es gibt kein festes Wesen des Menschen mehr, das sich durch die geschichtlichen Erscheinungsformen hindurch gleichbleibt. Dilthey hat dies zuerst in seiner vollen Tragweite erkannt. Was der Mensch ist, wandelt sich mit den besonderen Gestaltungen der jeweils bestimmten Kulturen. Malraux hat es in seinem *La lutte avec l'ange* so ausgesprochen: „Der Mensch ist das, was er tut“, und Sartre hat es entsprechend formuliert: „Der Mensch ist nichts anderes als das, was er aus sich macht“. Die Konsequenz dieser Relativierung ist eine allgemeine Unsicherheit im Verhältnis des Menschen zu seiner Welt. Denn woran soll man sich noch halten, wenn sich alle sittlichen Wertordnungen als relativ erweisen? Diese Unsicherheit hat das gesamte sittliche Bewusstsein, ja überhaupt die bisherige Geborgenheit des Menschen in seiner Welt an der Wurzel erschüttert.

Und eben mit diesen Erschütterungen ist der Punkt bezeichnet, von dem her man die Entstehung des Existentialismus begreift. Denn er ermöglicht in einer hoffnungslos erscheinenden Lage noch einmal eine entschiedene Antwort. Wenn sich alle inhaltlichen Sinngebungen des menschlichen Lebens als relativ erweisen, wenn sich der Mensch in der Wahl der geeigneten

³ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Mittel auch irren kann, so gibt es jedenfalls eines, das von dieser Unsicherheit nicht berührt wird. Das ist die Unbedingtheit, mit der sich der Mensch einsetzt. Hier ist ein Absolutes erreicht, das seinen Sinn in sich selber hat. In der Unbedingtheit des Einsatzes ist die Ebene der Relativität grundsätzlich durchstossen.

Das ist der Sinn von Heideggers Begriff der Entschlossenheit. Das hat auch Jaspers gemeint, wenn für ihn der Mensch im Scheitern noch das Absolute ergreift. Und das erlaubt es für Sartre, die ganze Relativität der geschichtlichen Weltdeutungen anzuerkennen und trotzdem an der Unbedingtheit des sittlichen Handelns festzuhalten. In diesem Zusammenhang steht der Satz: „Was zählt ist allein das totale *engagement*“. Es gilt, die ganze Unsicherheit auf sich zu nehmen und darin erst die ganze Grosse des menschlichen Verhaltens ans Licht zu stellen. Es ergibt sich eine heroische Moral. Schon hieraus erkennt man, wie widersinnig der Vorwurf ist, dass der Existentialismus in seiner Wurzel widersätzlich sei. Er hat sogar eine sehr hochgespannte Moralität entwickelt, nämlich die des rückhaltlosen *engagement*. Aber neben der eindrucksvollen Grosse geht schon aus diesen Andeutungen die tiefe Problematik dieser Haltung und die Möglichkeit ihrer bedenklichen Entartung hervor. Die Ethik des *engagement* entgeht der Fragwürdigkeit jeder inhaltlichen Setzung durch den Rückgang auf eine formale Ethik. Sie wiederholt die Kantiche Position auf dem modernen Boden, der durch die Relativität des ge- [977/978] schichtlichen Bewusstseins und modernen Nihilismus gegeben ist. Aber hier werden zugleich die Unterschiede der inzwischen gewandelten geistesgeschichtlichen Lage bedeutsam.

Kant wusste noch, was ein guter Wille ist. Es ist ein von der Vernunft geleiteter Wille. Und als solcher war er von jedem aus Gefühl und Leidenschaft entsprungenen Streben klar unterschieden. Genau dies aber ist beim Existentialismus verloren gegangen. Er hat nicht mehr die Möglichkeit, zwischen einem vernünftigen und einem leidenschaftlichen Willen zu unterscheiden, und so entsteht für ihn die eigentlich neue Frage der Wahl, der Wahl nämlich zwischen grundsätzlich gleichberechtigten Möglichkeiten. Nachdem diese Wahl aber jeden ausser dem Menschen gelegenen Massstab verloren hat, ist sie nur noch eine Angelegenheit des freien Beliebens. Sie hat keinen andern Grund mehr, als dass der Mensch so und nicht anders gewählt hat. Das bisher als gut und böse Unterschiede wird jetzt grundsätzlich gleichberechtigt. „Du hast dein Opfer selbst gewählt, ich wähle mein Vergnügen“, heisst es in einem Drama Simone de Beauvoirs. Zwischen dem hingehenden Opfer für die Gemeinschaft und dem eigenen Genuss ist von hier aus nicht mehr zu unterscheiden. Das einzig Entscheidende ist die Unbedingtheit, mit der der Mensch seine Wahl trifft.

Daraus ergibt sich die bezeichnende Gefahr aller existentialistischen Ethik: das Abenteuerum, das die Unbedingtheit des Einsatzes als solche geniesst und im Inhaltlichen völlig bindungslos geworden ist. Diese Gefahr ist nicht theoretisch erdacht, sie ist bei den Existentialisten und den ihnen nahestehenden Männern wirklich hervorgetreten. Hierauf beruht die Gemeinsamkeit so verschiedenartiger Naturen wie Unamuno, Saint-Exupery, Malraux, Jünger, T. H. Lawrence usw. Es genügt, bei aller Bewunderung zugleich auf die Gefahr hinzuweisen, die mit der Verherrlichung des Einsatzes verbunden ist und mit der sich jeder der Genannten auf seine Weise auseinandersetzen gemusst hat. Es ist die Bindungslosigkeit einer isolierten Subjektivität, die notwendig auf eine besonders raffinierte Form des Selbstgenusses hinausläuft.

Bis hier gehen die Wege der verschiedenen Existentialisten zusammen. Das eigentliche Problem beginnt aber erst hier, nämlich bei der Frage, wie sie diese Gefahr zu überwinden versucht haben. Und an dieser Stelle scheiden sich die Wege. Ich greife aus der Vielzahl der Möglichkeiten zwei Lösungsversuche heraus, die mir für die ganze [978/979] Lage besonders aufschlussreich zu sein scheinen, einen von Sartre, einen von Simone de Beauvoir.

Sartre geht in seiner kleinen Schrift *Der Existentialismus ist ein Humanismus* den Weg, dass

er das Wesen des unbedingten *engagements* selbst näher analysiert und dabei zu dem Ergebnis kommt, dass der Mensch sich nur dann für etwas unbedingt einsetzen kann, wenn er überzeugt ist, dass das Ziel seines Handelns nicht seine private Angelegenheit ist, sondern über den Einzelfall hinweg eine allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann. So sagt er: „Wenn wir sagen, dass der Mensch sich selbst wählt, so...wollen wir damit ausserdem sagen, dass er, indem er sich wählt, alle Menschen wählt. In der Tat gibt es keine von unseren Handlungen, die nicht dadurch, dass sie den Menschen schafft, der wir sein sollen, zugleich ein Bild des Menschen schafft, wie wir meinen, dass er sein sollte. Zu wählen, so oder 80 zu sein, heisst zugleich den Wert dessen versichern, was wir wählen, denn wir können niemals das Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer das Gute; und nichts kann für uns gut sein, ohne es für alle zu sein“. Das bedeutet: wenn der objektiv allgemeingültige Maßstab auch verloren gegangen ist, so bleibt die Tendenz auf Allgemeingültigkeit doch in der Natur unsres Handelns notwendig enthalten, sofern dies nur als ein unbedingtes vollzogen wird. Das aber ist genau die Struktur des kategorischen Imperativs, der hier auf verändertem existentialistischen Boden wiederkehrt: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“. In beiden Fällen handelt es sich also um die Frage nach der Möglichkeit einer Verallgemeinerung der eignen Entscheidung. Der Unterschied liegt nur darin, dass diese bei Kant als Kriterium für die sittliche Zulässigkeit der Handlung dient, während bei Sartre das primäre Kriterium in der Unbedingtheit des Einsatzes liegt und die Tendenz auf Verallgemeinerung aus der Natur der Unbedingtheit folgt und darum im unbedingten Verhalten notwendig enthalten ist, auch wenn sich der Handelnde selbst davon gar keine Rechenschaft gibt. Während bei Kant also der allgemein-gesetzliche Charakter des kategorischen Imperativs aus dessen apriorischen Charakter deduziert werden konnte, ergibt er sich für Sartre erst aus der psychologischen oder besser phänomenologischen Analyse des unbedingten Verhaltens. Doch sehen wir zunächst davon ab und fragen zunächst, was innerhalb der existentialistischen Ebene damit gewonnen ist. [979/980]

Gewonnen ist zunächst etwas sehr Wesentliches: Während früher jede Wahl grundsätzlich gleichberechtigt war und es heißen konnte: „Du hast dein Opfer selbst gewählt, ich wähle mein Vergnügen“, muss es jetzt heißen, dass man das Vergnügen nicht wählen *darf*, weil man nämlich gar nicht imstande ist, es unbedingt zu wählen. Und damit ist jetzt ein Kriterium gegeben, das unter den verschiedenen Möglichkeiten der Wahl die sittlich berechtigte auswählt. Damit ist, wenn man diesen Schritt zunächst als berechtigt anerkennt, die Situation der Kantischen Pflichtenethik wiederhergestellt und die Gefahr eines schweifenden Abenteurertums gebannt.

Aber ist dieser Schritt wirklich berechtigt? Vielleicht sollte schon die Geschwindigkeit, mit der dieser Übergang vollzogen und als selbstverständlich abgetan wird, nachdenklich machen. Bei Kant folgte die Formulierung des kategorischen Imperativs zwangsläufig aus dem formalen Charakter des Apriorischen, bei Sartre dagegen handelt es sich um sachliche Zusammenhänge, die zwar auch apriorische Gesetze darstellen sollen, aber die doch nicht logisch deduziert werden können, sondern deskriptiv aufgewiesen und zur Evidenz erhoben werden müssen.

Wie aber steht es mit der Schlüssigkeit dieses Nachweises? Aus dem Wesen des unbedingten Einsatzes folgt zunächst nur, dass er sich auf einen unbedingten Gegenstand beziehen muss. Das wäre im wesentlichen Kierkegaards Einsicht in die Natur des absoluten Verhaltens. Wie aber steht es mit dem nächsten Glied, dem Streben nach übersubjektiver Gültigkeit? Folgen wir noch einmal genauer Sartres Gedankengang. Er stellt zunächst eine Behauptung hin, dass nämlich der Mensch, „indem er sich wählt, alle Menschen wählt“, d. h. durch seine Entscheidung zugleich etwas damit für alle Menschen verbindlich Werdendes festlegt. Mit einem „in der Tat“ wird dann die Begründung dieser Behauptung nachgeholt: „In der Tat gibt es keine von unseren Handlungen, die nicht dadurch, dass sie den Menschen schafft, der wir sein wol-

len, zugleich ein Bild des Menschen schafft, wie wir meinen, dass er sein sollte“. Das heisst jetzt also, dass wir das Idealbild, nach dem wir unser eigenes Leben gestaltet sehen möchten, nicht anders als ein solches denken können, nach dem wir die ganze Menschheit gestaltet sehen möchten. Aber damit ist im Grunde die erste Formulierung nur erläutert und nicht eigentlich begründet. Und auch die weitere Fortführung gibt nur eine neue Umschreibung unter [980/981] wertphilosophischem Gesichtspunkt, aber keinen zwingenden Begründungszusammenhang.

Aber wird der Zusammenhang damit falsch? Ich glaube nicht, ich glaube sogar, dass damit etwas entscheidend Wichtiges getroffen ist, nur scheint sich Sartre über die Tragweite dessen, was hier, gleichsam unter der Hand, geschieht, gar nicht ganz klar zu sein. Indem er aus der Unbedingtheit der Wahl die Richtung auf eine allgemeine Verbindlichkeit herauslöst, als etwas, was schon von Anfang an darin enthalten war, hat er damit in irgend einer Form schon die Vernunft als das Medium der Verständigung zwischen den Menschen mitgesetzt, denn ich kann nicht etwas als ein für alle verbindliches Ideal hinstellen, wenn ich nicht, wenigstens im Prinzip, davon überzeugt bin, dass ich mich auch mit ihnen darüber verständigen kann, und das geschieht nur in einem gemeinsamen verbindlichen Medium, also der Vernunft.

Damit aber ist etwas Entscheidendes geschehen. Die Existenzphilosophie ist, wie schon ange deutet, das letzte kritische Stadium der umfassenden irrationalen Bewegung. Sie war in ihrem Einsatz dadurch bestimmt, dass der Glaube an die Vernunft als das tragende Prinzip der Welt und des Lebens verloren gegangen war und damit das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt einer vollkommenen Unsicherheit ausgeliefert wurde. Nur aus der Verzweiflung an jedem Glauben an eine über den Menschen hinausliegende objektive Wertordnung war überhaupt die Entstehung der Existenzphilosophie zu verstehen. Nicht die Vernunft, sondern das Absurde bildet den Untergrund, von dem sich unser Dasein abhebt, und nur von diesem Untergrund war der Wert des sich im Scheitern noch bewährenden unbedingten Einsatzes zu verstehen. Jetzt aber geschieht das Unerhörte, dass sich in diesem Einsatz selbst, auf den sich nach dem Zusammenbruch jeden objektiven Halts die letzte Sicherheit zurückgezogen hatte, die Vernunft neu erhebt.

Das aber ist kein Zufall und keine zu verurteilende Fahrlässigkeit in der Gedankenentwicklung, sondern darin verbirgt sich, vielleicht von Sartre nicht richtig bemerkt, eine entscheidend wichtige Entdeckung: die Vernunft als die unentbehrliche Grundlage allen sittlichen Handelns. Damit haben wir endlich wieder festen Boden unter den Füßen. Aber was hier, aus einem Zwang der Sache selbst heraus, sich für Sartre aufdrängt, ist damit noch nicht philosophisch begrif- [981/982] fen, und hier beginnt im Grunde erst die eigentliche philosophische Aufgabe. Aber hier brechen wir ab. Die Weiterführung würde neue sachliche Untersuchungen erfordern, für die Sartre nicht mehr Führer sein kann.

Wir gehen darum zunächst zum zweiten der genannten Lösungsversuche über, wie ihn Simone de Beauvoir in ihrem Drama *Les bouches inutiles*⁴ vorlegt, der aber darüber hinaus eine typisch existentialistische Grundmöglichkeit darstellt. Dieser Ansatz geht von dem andern Grundbegriff des französischen Existentialismus aus, demjenigen der menschlichen Freiheit. Es kann hier nicht im einzelnen entwickelt werden, in welcher Weise der Begriff der Freiheit hier die entscheidende Grundlage der Menschendeutung bildet. Es sei nur an den bekannten Satz des *Mouches* erinnert: „Das ist das schmerzliche Geheimnis der Götter und der Könige, dass nämlich die Menschen frei sind. Sie sind frei... aber sie wissen es nicht“. Sartres theoretisches Hauptwerk baut im Grunde auf diesem Grundgegensatz auf: dem frei zu sich selbst sich verhaltenden Bewusstsein, dem Fürsich, im Unterschied zum schlichten Vorhandensein der Dinge, dem An-sich, und im Angesicht der unendlichen Schwierigkeiten der Freiheit fällt bei Sartre der entscheidende Satz: „Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein“. Die Freiheit ist

⁴ SIMONE DE BEAUVOIR, *Les bouches inutiles*, Paris 1945.

eine schwer zu erfüllende Aufgabe, denn sie zwingt den Menschen, die Verantwortung für sein ganzes Dasein auf sich zu nehmen. Der Entwurf einer existentiellen Psychoanalyse beruht im wesentlichen darauf, die verschiedenen Auswege aufzudecken, durch die sich der Mensch dem Gebrauch seiner Freiheit zu entziehen versucht und in die verschiedenen Formen einer autoritären Bindung zurückflieht⁵.

Aus diesem Begriff der Freiheit erwächst bei S. de Beauvoir das entscheidende Kriterium, das, analog der Verallgemeinerbarkeit bei Sartre, unter den verschiedenen Möglichkeiten der Wahl die sittlich berechtigte zu erkennen und die sittlich verwerfliche auszusondern erlaubt. Wenn nämlich, so heisst dieser Gedanke auf die einfachste Formel gebracht, die Freiheit das letzte im Menschen ist, so hat der Mensch nicht nur in sich selbst diese Freiheit zu realisieren, sondern ebenso sehr auch die entsprechende Freiheit im andern [982/983] Menschen zu achten. Und sittlich zu verwerfen ist demnach jede Handlung, die sich an der Freiheit des andern Menschen vergeht.

Diese Gedanken sind von der Dichterin nicht theoretisch entwickelt, sondern in der Handlung des Dramas dargestellt. Hier kann die Situation, an der das Problem entwickelt wird, nur grob angedeutet werden. In einer belagerten Stadt ist die Hungersnot ausgebrochen, und die Männer beschliessen, um sich zu retten, die Frauen und Kinder als „unnütze Fresser“ —daher der Titel— zu opfern, indem man sie aussetzt und dem mordenden Feind überantwortet. Das ganze Drama dreht sich um das eine Problem: die Unsittlichkeit dieses Beschlusses deutlich zu machen und damit positiv die Grundlagen alles sittlichen Lebens freizulegen.

Das Unsittliche dieses Beschlusses liegt nicht schon darin, dass hier Menschen geopfert werden. Das Opfer behält sogar seinen hohen Wert. Das Unsittliche liegt vielmehr darin, dass es sich hier um kein freiwilliges Opfer handelt, d. h. dass hier über die andern Menschen verfügt wird, ohne dass diese von sich aus die Möglichkeit haben, sich von sich aus frei zu ihrem Schicksal zu verhalten. So heisst es im Gespräch der beiden entscheidenden Gegenspieler: „Ich war eine Frau und bin nur noch ein unnützer Fresser“. Sie ist nicht mehr eine Frau, d. h. ein Mensch, der sich frei zu sich selbst verhalten kann, sondern ist als „unnützer Fresser“ zur Sache abgedrängt, deren Nutzen und Schaden man „sachlich“ gegeneinander abwägen kann. Das richtige Verhältnis der Menschen zueinander ist dadurch bestimmt, dass sie sich offen aussprechen und zu einem Entschluss zusammenfinden, dem jeder der Beteiligten von sich aus in Freiheit zustimmt. „Du sprachst zu mir, und ich antwortete, und ich war vor dir eine lebende und freie Frau. Und ich sprach zu dir, und du antwortetest frei; niemals tat einer von uns etwas in dem der nicht seinen eignen Willen wiedererkannte“. Und die Entartung ist dadurch bestimmt, dass der Mensch über den andern verfügt, als ob er ein Ding sei, sich also über seine Freiheit hinwegsetzt. So heisst es auch hier: „Jetzt hast du über mich verfügt, wie man über einen Stein verfügt, und du bist nur eine blinde Macht, die mich zerbricht“. D. h. also: der andre hat die Kommunikation abgebrochen, die zum Wesen eines menschlichen Verhältnisses als eines menschlichen gehört.

Es geht hier nicht um den Zusammenhang des Dramas, um die Folgen, die sich dort weiter entwickeln, obgleich sich von ihnen her [983/984] noch manches zur Klärung der Problematik heranziehen Hesse. Es handelt sich im Umkreis der gegenwärtigen Überlegungen darum, was hier gegenüber der typischen Gefahr der existentialistischen Ethik gewonnen ist, nämlich gegenüber der Gefahr eines bindungslos gewordenen Abenteurertums, das den eignen Einsatz als solchen geniesst. Die Antwort scheint mir bedeutsam: In der Anerkennung der Freiheit auch im anderen Menschen ist die Einsamkeit durchbrochen, in der die existentialistische Ethik den Menschen einzuschliessen drohte, und ist jetzt wiederum ein Kriterium gewonnen, das zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der eigenen Wahl—des Opfers oder des Vergnügens im angeführten Beispiel—to entscheiden erlaubt. Dem hemmungslosen Abenteurer-

⁵ JEAN-PAUL SARTRE, *L'Etre et le Neant*, Paris 1943, vgl. ders. *Baudelaire*, Paris 1947.

tum des entschlossenen Einsatzes tritt hier eine Ethik entgegen, und zwar auf dem Boden des Existentialismus selbst, die in der Anerkennung der Freiheit des andern Menschen ein Kriterium für den sittlichen Wert der eignen Absicht gewinnt.

Wir haben damit ein genaues Analogon zur zweiten Formulierung des Kantischen kategorischen Imperativs, denn wenn Kant formuliert: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest“, so heisst das ja genau, die Freiheit nicht nur in sich, sondern zugleich auch im andern zu respektieren. Wiederum haben wir also das höchst unerwartete Ergebnis, dass sich die Formulierungen der Kantischen Ethik hier auf dem Boden des Existentialismus wiederholen. Und wiederum ergibt sich die Frage nach dem Grade der Notwendigkeit, mit der sich dies Ergebnis aus den vorausgesetzten philosophischen Grundlagen ableiten lässt.

Bei Kant sind die Verhältnisse wiederum durchsichtig. Das sittliche Gesetz ergibt sich notwendig für die Gemeinschaft vernünftiger und als solche notwendig freier Wesen. Wie aber steht es im existentiellen Zusammenhang? Dass die Freiheit des andern Menschen respektiert werden müsse, kann hier nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Es gibt eine ganze Reihe ethischer Anschauungen, die diese Freiheit im andern Menschen nicht anerkennen. Es sei an die Forderungen der uneingeschränkten Selbstentfaltung erinnert, wie sie typisch im „Übermenschen“ Nietzsches dargestellt sind. Wenn ein gefühlsmässig erfasster Selbstentfaltungswille das Letzte ist, so ist ein solcher Grund, den andern Menschen als Selbstzweck zu respektieren, auch schlechterdings nicht zu finden. Und wenn hier, auf [984/985] existentialistischem Boden, diese Forderung wiedergekehrt, so sind dabei, wenn auch unbemerkt, schon ganz bestimmte Voraussetzungen gemacht, über die wir uns klar werden müssen.

Zunächst das eine: Die Forderung, die für sich selbst in Anspruch genommene Freiheit auch im andern zu respektieren, setzt die Gleichberechtigung zwischen den beteiligten Menschen voraus. Bei Kant war diese Gleichberechtigung selbstverständlich, sie folgte aus der Natur der vernünftigen Wesen. Ebenso deutlich aber ist, dass von einem wie immer gearteten lebensphilosophischen Boden diese Forderung aufgegeben werden musste, denn Leben ist stärker oder schwäche, edler oder gemeiner, und wo das Leben als letzter entscheidender Wert gesetzt ist, da besteht kein Grund, dass das stärkere Leben auf das schwächere Rücksicht nimmt, ja es erscheint als ein Verstoss gegen die sittlichen Forderungen, wenn das höhere Leben durch das niedere in seiner Entfaltung behindert wird. Die Anerkennung der Gleichberechtigung im andern Menschen wird also erst dort möglich, wo hinter den lebensmässig gegebenen Rangunterschieden zwischen den Menschen etwas anderes sichtbar wird, dem gegenüber diese Unterschiede ihr Gewicht verlieren und die Menschen wieder in absoluter Gleichberechtigung nebeneinander stehen. Dieses andre ist in der Existenz gegeben, dies Wort im strengen existenzphilosophischen Sinn genommen, wo es den jenseits aller inhaltlichen Unterschiede gelegenen letzten Seelenkern meint. (Die Gleichberechtigung der Existzen ist dabei, nebenbei gesagt, die säkularisierte Wiederholung der christlichen Gleichheit der Menschen vor Gott, die ihrerseits ebenso sehr auch die Voraussetzung für die Kantische Gleichberechtigung der Vernunftwesen gewesen ist). So ist es zu verstehen, dass nur auf existenzphilosophischem Boden diese Respektierung der Freiheit im andern Menschen wiedergewonnen werden konnte.

Aber es muss noch eine zweite Voraussetzung hinzukommen. Wenn die Anerkennung des andern Menschen nicht theoretischer Natur bleiben, sondern sich im konkreten Zusammenarbeiten auswirken soll, ist dazu notwendig, dass man sich in einem gemeinsamen Medium begiegt, in dem man miteinander sprechen und sich verständigen kann, in dem man also eine übergeordnete Verbindlichkeit anerkennt, die über die Verschiedenheiten des einzelnen Willens hinausliegt. Das aber bedeutet, dass man „vernünftig“ miteinander reden kann. [985/986] Insofern gibt es auch hier die Vernunft als verborgene aber trotzdem unentbehrliche Voraus-

setzung dieser sittlichen Formulierung. Auch diesmal erfolgt die Hineinnahme der Vernunft ganz unbemerkt und wie gegen den Willen der Verfasserin, aber auch diesmal ist die Ungeklärtheit der Begründungszusammenhänge kein Einwand gegen die Richtigkeit der Ergebnisse, sondern umgekehrt drückt sich in ihnen der tiefere Zusammenhang aus, dass in der Tat die Vernunft die unentbehrliche Voraussetzung alles sittlichen Handelns ist. Darum ist der Nachweis so wichtig, wie in ganz verschiedenen Zusammenhängen der existentialistischen Literatur und offensichtlich gegen den Willen der Verfasser oder wenigstens von ihnen unbemerkt die Bedeutung der Vernunft wieder durchbricht.

Dieser weitere Zusammenhang kann hier nur angedeutet werden: Die mit dem Sturm und Drang beginnende irrationale Bewegung, von der schon im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Bewusstsein die Rede war, hat die geistige Situation insbesondere in Deutschland in den letzten anderthalb Jahrhunderten bestimmt, und man kann die Existenzphilosophie, die ja auch in Deutschland ihren Ursprung nahm, als das letzte, in seine akute Krisis eingetretene Stadium dieser irrationalen Bewegung verstehen. Der Glaube an die Vernunft, der in der Aufklärung das Zeichen des seiner selbst mündigen Menschen zu sein schien, war, wie es schien, endgültig zusammengebrochen, aber die Folgen dieses Verlustes traten erst langsam hervor, weil zunächst ein trügerischer Enthusiasmus des Lebens (vor allem in der Romantik) die Menschen mit sich forttriss. Erst als dieser den härteren Tatsachen des Lebens gegenüber versagt hatte, waren die Folgen dieses Verlustes in ihrer ganzen Tragweite sichtbar geworden, und erschreckend erkannte der Mensch, dass es ohne die Voraussetzung der Vernunft überhaupt keine Möglichkeit sittlichen, ja überhaupt nur sinnvollen Verhaltens gibt. Zwei Möglichkeiten, scheinbar entgegengesetzt und im Grunde doch nahe verwandt, blieben übrig: die romantische und die existentialistische. Die eine, die romantische, verzichtete ganz auf das bewusste, verantwortliche Handeln in der Welt und auf das planvolle Gestalten der Welt und überliess sich der Passivität des sogenannten organischen Wachstums, d. h. letzten Endes dem verantwortungslosen Zustand einer untätig zuschauenden Haltung. Die andre, die existentialistische, schlug auf eben dieser Voraussetzung in das genaue Gegenteil um: auch wenn es kein sinnvolles [986/987] und verantwortliches Handeln mehr gibt, Handeln um jeden Preis, das Abenteuertum des Einsatzes um seiner selbst willen, nicht weniger verantwortungslos als die romantische Passivität.

Dass wir uns nicht im leeren Raum weltfremder Spekulationen bewegen, sondern in dem der grausamen Realitäten, die heute unser Dasein bestimmen, bedarf keines Hinweises. Das bestimmt zugleich die Verantwortung, unter der wir diese Fragen zu entscheiden haben. Wenn die Existenzphilosophie als die Krisis der irrationalen Bewegung einen Sinn hat, so dürfte es der sein, die Vernunft wieder an die Stelle zu setzen, die ihr gebührt⁶, und mit der Besinnung wieder an der Stelle einzusetzen, von der ab die irrationalen Strömungen das Vertrauen auf die Kraft der Vernunft in zunehmenden Masse erschüttert haben, nämlich bei der lange verkannten und zu unrecht als seicht verlästerten Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

⁶ Die Bedeutung der Vernunft ist innerhalb der Existenzphilosophie erstmalig von KARL JASPERS, *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935, und seitdem in: *Von der Wahrheit*, München 1947 mit Nachdruck vertreten worden.

[TRADUCCIÓN]

Existencialismo y ética

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, Universidad de Maguncia

En la polémica con el existencialismo se oye frecuentemente la objeción de que debe ser rechazado de antemano, por ser la expresión de una última disolución de la ética, puesto que anula toda norma moral firme y entrega la conducta del hombre a la arbitrariedad subjetiva. Pero esta objeción des-conoce que el existencialismo, si bien basta ahora no ha producido un sistema ético definido, está determinado por una actitud ética profesada con la mayor pasión. Para simplificar me atengo aquí a determinadas manifestaciones del nuevo existencialismo francés.

El concepto ético fundamental y decisivo del existencialismo francés es el de *engagement*. Este concepto, tan francés, corresponde más o menos en su función, bajo ciertos aspectos, al concepto heideggeriano de decisión. Que el hombre se comprometa para una cosa significa que se juega por esta cosa, [987/988] que se entrega a ella. Si la decisión puede más bien ser considerada como una constitución subjetiva del hombre, el *engagement* expresa con más vigor la vinculación a una concreta situación del mundo circundante. El hombre se compromete no sólo para algo, sino al mismo tiempo en algo, lo cual quiere decir, a la vez, que en este *engagement* se inserta en una realidad y hace pie firme en ella. Se compromete, sobre todo, en una comunidad, lo cual significa, por su parte, que el sujeto renuncia a su desligamiento falso de mundo, ganando realidad al asumir una obligación vinculatoria a esa comunidad mediante un acto libre. En este punto es de importancia la conexión, puesta de relieve en primer término por Marcel, según la cual el hombre alcanza realidad sólo en el *engagement*, y lo hace en la doble dirección que implica: en el *engagement* el mundo circundante externo comienza a ser para él realidad auténtica y sólida, en la cual halla un punto de apoyo, y, a la vez, llega en ese acto a ser real en sentido propio, es decir, a ser él mismo.⁷

Este es el contexto en que aparece luego la fórmula acuñada por Sartre: "Lo que cuenta es sólo el *engagement* total"⁸. Esta fórmula alcanza su sentido más definido sólo cuando se ve claramente lo que en ella es rechazado. Es lo siguiente: 1. No importa el resultado externo, porque no está en la mano del hombre, ni es posible tener suficientes probabilidades de éxito en un mundo tan amenazador y tan inhóspito. Pero aún en el caso en que tanto insiste Jaspers, de que el fracaso sea lo último, aún entonces retiene su sentido el *engagement* incondicionado. 2. Tampoco interesa el fin que se proponga la acción, porque no depende exclusivamente de la inteligencia y de las posibilidades de error de cada hombre particular, sino, más allá de éstas, de las condiciones históricas en que cada cual se halla. Pero aún dado que se equivoque y por muy condicionadas que estén históricamente las apreciaciones morales, a partir de las cuales actúa, el compromiso como tal tiene *un* sentido indestructible, siempre que el hombre se comprometa incondicionalmente.

Este planteo tiene una sorprendente afinidad con la ética de Kant. Recordemos la famosa frase inicial de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: "Ni en el mundo ni, en general, fuera de él, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad". Si se nos permite por un momento amoldar esta frase a la manera de expresarse de Sartre, vendría a decir algo así: "Lo que cuenta es sólo

⁷ Cfr. mi exposición: *Gabriel Marcel*, en *Die Sammlung*, año III, cuadernos 7, 8 y 9, 1948.

⁸ Cfr. mi exposición: *Gabriel Marcel*, en *Die Sammlung*, año III, cuadernos 7, 8 y 9, 1948.

la buena voluntad". Esta coincidencia es harto sorprendente. Podría darse un momento de vacilación y aprovecharlo para objetar que en ese total compromiso se trata de una acentuada valoración del obrar en el ámbito de una filosofía de la acción, profesada apasionadamente, y que, en la buena voluntad, en cambio, se trata de una determinación que prescinde de la acción. Precisamente tal reparo, desatiende que también la buena voluntad kantiana [988/989] viene a ser definida de una manera semejante, a saber, "no como un mero deseo, sino como el recurso a todos los medios que están a nuestra disposición"⁹. Con esto desaparece la diferencia: el regreso kantiano hacia la buena voluntad coincide en este sentido exactamente con el regreso de Sartre hacia el *engagement* incondicional. En ambos casos se trata de un regreso desde las consecuencias no puestas en la mano del hombre hacia lo que está sujeto a su poder, y en este sentido trátase en ambos casos de una ética de la pura actitud interna.

Hay, por supuesto, una diferencia que reside en otra parte, esto es, en el adjetivo añadido: en la buena voluntad en contraposición al compromiso incondicional. Aquí, ciertamente, halla su expresión una situación histórico-espiritual alterada fundamentalmente, dentro de la cual intenta Sartre renovar la ética kantiana. Kant sabía todavía qué es lo que hace buena a una voluntad, es decir, tenía la posibilidad de declarar cuándo una acción humana, en cuanto a su contenido, era buena y cuándo mala. La ética de Kant descansaba sobre el terreno firme de la razón, y ésta ponía a su disposición un criterio que ha sido enunciado en su imperativo categórico. Pero desde entonces, esta fe en la razón se ha perdido. Tal ha sido la consecuencia de la corriente irracional iniciada en Alemania, ya en tiempos de Kant, tendencia que luego dio su impronta al romanticismo y, más tarde, a la "filosofía de la vida" y a la conciencia histórica unida a ella inseparablemente. Ésta ha descubierto la general relatividad de las apreciaciones morales en los diversos pueblos y tiempos. Donde hasta entonces se creía estar en posesión de un sistema firme de referencias, ha aparecido ahora la inabordable diversidad de posibilidades.

Pero no sólo se trata de la inabordable diversidad de los ordenamientos externos de la vida. La esencia del hombre, que hasta ahora se creía determinada con certeza como *animal rationale*, se ha disuelto en la multiplicidad de las posibilidades que históricamente se suceden. Ya no hay una esencia humana estable que permanezca inalterable a través de las diversas formas de aparición en la historia. Dilthey ha sido el primero en ver esto en todo su alcance. Lo que el hombre es, se transforma con las configuraciones pe* culiares de las culturas diversamente determinadas. Malraux en *La lutte avec Tange* lo ha expresado así: "El hombre es lo que hace", y Sartre lo formula a su vez: "El hombre no es sino lo que hace de sí". La consecuencia de tal relativización es una inseguridad general en la relación del hombre con su mundo. Pues ¿en qué puede uno apoyarse, si todos los ordenamientos de valores morales se revelan como relativos? Esta inseguridad ha sacudido hasta sus raíces toda la conciencia moral y aun la hasta ahora tranquila situación del hombre en su mundo.

Precisamente estas convulsiones marcan el punto desde el cual se explica el nacimiento del existencialismo. Éste hace posible todavía una respuesta decidida a una situación que se nos presenta como desesperada. Si todos los sentidos de la vida humana se revelan relativos en cuanto a su contenido, si [989/990] el hombre puede también equivocarse en la elección de los medios apropiados, queda, aún entonces, algo no afectado por la inseguridad. Tal es la incondicionalidad con que el hombre se entrega. Aquí ha sido alcanzado un absoluto que tiene en sí su propio sentido. En la incondicionalidad de la entrega, el plano de la relatividad es atravesado en su fundamento mismo.

Éste es el sentido del concepto heideggeriano de decisión. A ella se refiere también Jaspers cuando afirma que el hombre, aún al fracasar, abraza lo absoluto. Y esto es lo que, según Sartre, permite reconocer toda la relatividad de las interpretaciones históricas del mundo y, no

⁹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

obstante, sostener la incondicionalidad de la acción moral. En tal contexto aparece la frase: "Lo que cuenta es sólo el *engagement* total". Importa cargar con toda la inseguridad, iluminando así toda la grandeza del comportamiento humano. De este modo resulta una moral heroica. De ahí se pone en evidencia cuan absurdo es el reproche de que el existencialismo en sus raíces es antimoral, cuando, por el contrario, ha desarrollado una moralidad de alta tensión: la del *engagement* sin reservas. Pero junto con esta impresionante grandeza, estas indicaciones descubren la profunda problemática de tal actitud y la posibilidad de una degeneración muy cuestionable. La ética del *engagement* escapa a la cuestionabilidad de toda posición de contenido; es el retroceso a una ética formal. Restituye la posición kantiana en un terreno moderno, condicionado por la relatividad de la conciencia histórica y el actual nihilismo. Pero aquí se impone el significado de las diferencias implícitas en la situación histórico-espiritual que con el transcurso del tiempo ha cambiado.

Kant aún sabía qué era una buena voluntad: la voluntad conducida por la razón. Y, en cuanto tal, quedaba claramente diferenciada de cualquier conato movido por sentimientos y pasiones. Esto es, precisamente, lo que se ha perdido en el existencialismo. Ya no le queda la posibilidad de distinguir entre una voluntad racional y una voluntad pasional. Así surge para él ese peculiar y nuevo interrogante de la elección, de una elección entre posibilidades que, en el fondo, se justifican todas por igual. Pero una vez que esta elección ha perdido todo criterio de medida fuera del hombre, la elección queda a merced del libre arbitrio. Ya no tiene otro fundamento, sino el hecho de que el hombre ha elegido así y no de otra manera. Lo distinguido como bueno y malo hasta ahora, en el fondo queda equiparado. "Tú has escogido por ti mismo tu sacrificio, yo escojo mi deleite" se dice en un drama de Simone de Beauvoir. Sobre esta base ya no es posible distinguir entre el sacrificio devoto por la comunidad y el propio placer. Lo único decisivo es la incondicionalidad con que el hombre hace su elección.

De ahí resulta el peligro decisivo de toda ética existencialista: el aven-turerismo, que goza de la incondicionalidad de la "entrega" como tal, y que, en cuanto al contenido, ha llegado a un total desligamiento. Este peligro no es sólo pensado en teoría, sino que se perfila de hecho en los existencialistas y en los hombres afines a ellos. En esto reposa la coincidencia entre hombres tan distintos como Unamuno, Saint-Exupéry, Malraux, Jünger, T. H. Law-rence, etc. Por grande que sea nuestra admiración, apenas es necesario señalar [990/991] el peligro implicado en la magnificación de la "entrega" con que ha tenido que enfrentarse a su manera cada uno de los citados. Es que la ausencia de todo vínculo, propia de una subjetividad aislada, remata, forzosamente, en una forma especialmente refinada del placer de sí mismo.

Hasta aquí coinciden los caminos de los diversos existencialistas. Recién ahora comienza el verdadero problema, a saber, al preguntar cómo han intentado superar este peligro. En este punto se dividen los caminos. De entre las muchas posibilidades, voy a tomar dos intentos de solución por parecerme peculiarmente ilustrativos para nuestra información, el uno de Sartre y el otro de Simone de Beauvoir.

El camino que Sartre emprende en su pequeño escrito *El existencialismo es un humanismo* es el de analizar más detenidamente la esencia del *engagement* incondicional, llegando así al resultado de que el hombre puede entregarse incondicionalmente a algo sólo cuando está convencido de que la meta de su acción no es su asunto privado, sino que, por encima del caso particular, puede tener la pretensión de poseer una validez general. Así dice: "Cuando decimos que el hombre se elige a sí mismo..., queremos decir con ello que al elegirse a sí mismo, elige a todos los hombres. De hecho no hay acción alguna nuestra que, al crear al hombre que debemos ser, no cree, al mismo tiempo, la imagen del hombre en el sentido según el cual pensamos que el hombre debiera ser. Elegir ser de esta o de otra manera significa, al mismo tiempo, afirmar el A'lor de lo que elegimos, pues jamás podemos elegir lo malo; lo que elegimos, es siempre lo bueno; y nada puede ser bueno para nosotros, sin serlo para

"todos". Esto significa: si bien se ha perdido el criterio objetivo de validez universal, no obstante, la tendencia hacia la validez universal persiste necesariamente en la naturaleza misma de nuestra acción, en cuanto tal acción se realiza como algo incondicional. Mas ésta es la estructura exacta del imperativo categórico, que vuelve a aparecer en la transposición del existencialismo: "Obra según aquella máxima de la que puedes querer, a la vez, que se convierta en ley universal". En ambos casos se plantea la pregunta por la posibilidad de una generalización de la propia decisión. Con la sola diferencia de que para Kant la decisión sirve como criterio para la licitud moral de la acción, mientras que para Sartre el criterio primario reside en la incondicionalidad de la entrega, y la tendencia hacia la generalización se desprende de la naturaleza de la incondicionalidad; estando por ello necesariamente contenida en la conducta incondicional, aunque el agente mismo no lo advierta. Por consiguiente, mientras para Kant el carácter de ley universal del imperativo categórico podía ser deducido de su carácter apriorístico, para Sartre es el resultado del análisis psicológico o, mejor dicho, fenomenológico de la conducta incondicional. Pero prescindamos, por ahora de esta cuestión, y preguntémosnos qué se ha ganado con ello en el plano existencialista.

Se ha ganado, ante todo, algo muy esencial: hasta aquí, toda elección era, en el fondo, igualmente justificada, así que podía decirse: "Tú has escogido por tí mismo tu sacrificio, yo escojo mi deleite"; pero ahora es [991/992] preciso afirmar que no está *permitido* escoger el deleite, porque nadie es capaz de escogerlo incondicionalmente. Y con esto se da ya un criterio que elegirá, de entre varias posibilidades de elección, la moralmente justificada. De reconocerse este paso como legítimo, queda restaurada la situación de la ética kantiana del deber y eliminado el peligro de un aventurerismo vago.

¿Pero es realmente correcto este paso? Tal vez la precipitación con que ee ha llevado a cabo tal tránsito, despachándolo como evidente, nos haga reflexionar. En Kant, la formulación del imperativo categórico era una consecuencia necesaria del carácter formal de lo apriorístico; en Sartre, en cambio, trátase de conexiones materiales que, según se pretende, representan también leyes apriorísticas, pero que, sin embargo, no pueden ser deducidas lógicamente, sino que han de ser mostradas en forma descriptiva y elevadas a evidencia.

¿Es concluyente esta comprobación? De la esencia de la entrega incondicional sólo se Bigue que tiene que referirse a un objeto incondicionado. Ésta es, en lo substancial, la intelección de Kierkegaard sobre la naturaleza de la conducta absoluta. Mas, ¿en qué situación queda el otro eslabón, el de la tendencia hacia una validez suprasubjetiva? Sigamos, una vez más, con exactitud el hilo del pensamiento sartriano. Comienza asentando la afirmación de que el hombre "al elegirse a sí mismo, elige a todos los hombres"; esto es, mediante su decisión estatuye a la vez algo que se hace obligatorio para todos los hombres. Con un "de hecho" repara la ausencia de funda-mentación de esta afirmación: "De hecho no existe acción alguna nuestra que, al crear al hombre que nosotros queremos ser, no cree, al mismo tiempo, la imagen del hombre como opinamos que debiera ser". Esto quiere decir que esa imagen ideal con la que quisiéramos ver conformada nuestra propia vida, no la podemos concebir sino como la imagen de acuerdo a la que quisiéramos ver conformada toda la humanidad. Pero, con esto, no se ha hecho sino aclarar la primitiva fórmula y no se la ha fundamentado verdaderamente. Y también el desarrollo ulterior no pasa de ser una nueva transcripción desde el punto de vista de una filosofía de los valores, pero no proporciona una conexión de fundamentación constrictiva.

Pero ¿es por eso falsa la conexión? No lo creo; más aún, creo que con ello se ha encontrado algo de importancia decisiva, sólo que Sartre parece no tener idea clara del alcance de lo que tiene entre manos. De la incondi-cionalidad de la elección deriva la tendencia hacia una obligación vincula-toria universal, como algo incluido allí desde el principio, con lo que se restablece, de alguna manera, a la razón como el medio de inteligencia entre los hombres, ya

que no puedo erigir algo en ideal obligatorio para todos si, al menos en principio, no estoy convencido de que puedo entenderme con todos sobre él, y esto sólo sucede en algún medio común que nos vincule, es decir en la razón.

Pero con esto ha tenido lugar algo decisivo. La filosofía de la existencia es, como ya se ha dado a entender, el último período crítico del conjunto de la corriente irracional. Su comienzo fue determinado por el hecho de [992/993] que la fe en la razón, como principio portador del mundo y de la vida, se había perdido, quedando abandonada la relación del hombre con su mundo a una completa inseguridad. Se explica el advenimiento de la filosofía existencial sólo por la desesperación con respecto a toda creencia en un orden objetivo de valores que resida por encima de los hombres. Lo absurdo y no la razón, es el fondo del que se destaca nuestro *Dasein*, y sólo desde ese fondo es posible entender el valor de una entrega incondicional que se accredita aún en el fracaso. Pero ahora sucede lo inaudito, que la razón se levanta de nuevo en esa misma entrega, a la que, después del hundimiento de todo apoyo objetivo, se "había retirado la seguridad última.

Pero esto no es un azar, ni una negligencia condenable del desarrollo del pensamiento; ahí se oculta, sin que quizás Sartre lo haya advertido debidamente, un descubrimiento de importancia decisiva: la razón como base imprescindible de toda actividad moral. Así al fin volvemos a pisar tierra firme. Pero lo que por la fuerza misma de las cosas se impone a Sartre, no por eso está concebido filosóficamente. En el fondo, es aquí donde comienza la tarea propiamente filosófica. En este punto nos detenemos. Una ulterior continuación exigiría nuevas investigaciones concretas, para las cuales Sartre ya no puede servirnos de guía.

Pasamos, pues, al segundo de los ensayos de solución, tal como Simone de Beauvoir lo propone en su drama *Les bouches inútiles*¹⁰, obra que, por lo demás, representa una posibilidad fundamental típica del existencialismo. El planteo parte del otro concepto básico del existencialismo francés, el de la libertad humana. No es posible desarrollar aquí en detalle cómo el concepto de libertad constituye el fundamento decisivo de esta interpretación del hombre. Baste con recordar la conocida frase de *Les Mouches*- "Secreto doloroso de dioses y reyes es que los hombres sean libres. Son libres ... pero no lo saben". La obra teórica principal de Sartre está construida sobre este contraste básico: sobre la conciencia libre para consigo misma, sobre el "para sí", en contraposición con el mero estar presente de las cosas, con el "en sí"; y en vista de las infinitas dificultades de la libertad, aparece en Sartre la frase decisiva: "El hombre está condenado a ser libre". La libertad es una tarea cuyo cumplimiento es difícil, porque obliga al hombre a tomar sobre sí la responsabilidad de todo su *Dasein*. El proyecto de un psicoanálisis existencial consiste, en lo esencial, en descubrir los diferentes modos de escape por los que el hombre quiere sustraerse del uso de su libertad, refugiándose en las diversas formas de un ligamen autoritario¹¹.

De este concepto de libertad nace, en la obra de S. de Beauvoir, el criterio decisivo que, a manera de la posibilidad de generalización de Sartre, permite reconocer, entre las diversas posibilidades de elección, la moralmente legítima y rechazar la moralmente condenable. Este pensamiento, llevado a su fórmula más sencilla, dice que si la libertad es lo último en el [993/994] hombre, debe el hombre no sólo realizar en sí tal libertad, sino en la misma medida también respetar en los demás su correspondiente libertad. Por consiguiente, es condenable moralmente toda acción que viole la libertad de otro hombre.

Estos pensamientos no son desarrollados teóricamente por la poetisa, sino presentados a lo largo del drama. Aquí sólo podemos indicar la situación que brinda la oportunidad para desarrollar el problema. En una ciudad sitiada aparece el hambre; los varones, para salvarse, determinan sacrificar como bocas inútiles —de ahí el título— a las mujeres y a los niños,

¹⁰ SIMONE DE BEAUVOIR, *Les bouches inútiles*, París 1945.

¹¹ JEAN-PAUL SARTRE, *L'Étre et le Néant*, París 1913, Cfr. del mismo, *Baudelaire*, París 1947.

exponiéndolos y abandonándolos al degüello. Todo el drama gira en torno a este único problema: poner en claro la inmoralidad de esta resolución y, de esta manera, patentizar positivamente los fundamentos de toda vida moral.

Lo inmoral de esa resolución reside no sólo en el mero hecho de que son seres humanos los sacrificados. El sacrificio conserva, incluso, un elevado valor. Lo inmoral reside más bien en que, en este caso, no se trata de un sacrificio voluntario, es decir, que aquí se dispone de otras personas humanas sin que éstas, de por sí, tengan la posibilidad de comportarse libremente ante su suerte. Así dicen en su diálogo los dos protagonistas decisivos: "Yo era una mujer, ahora soy sólo una boca inútil". Ya no es una mujer, es decir, una persona humana que puede comportarse libremente para consigo misma, sino que, en cuanto "boca inútil", ha sido rebajada a cosa, cuyas ventajas y desventajas pueden ser apreciadas "objetivamente". La verdadera relación mutua de los hombres se define por el hecho de que pueden expresarse francamente y aunarse en una decisión a la que cada uno de los participantes asiente de por sí con libertad. "Tú me hablabas y yo te respondía, y era yo ante tí una mujer viva y libre. Y yo te hablaba y tú me respondías libremente; nunca uno de nosotros hizo nada en que no reconociera su propia voluntad". Y la degeneración está determinada por el hecho de disponer el hombre de otro como si fuera una cosa, pasando por encima de su libertad. Así se dice en la misma oportunidad: "Ahora has dispuesto de mí como se dispone de una piedra, y tú eres sólo una fuerza ciega que me deshace". Esto significa: el otro ha interrumpido la comunicación que pertenece a la esencia de una relación humana en cuanto humana.

No interesa aquí la ilación del drama, ni las consecuencias que en él se desarrollan con ulterioridad, por más que de ellas pudiera desprenderse no poco para aclarar nuestra problemática. En el marco de nuestras reflexiones actuales tratamos de señalar solamente lo que se ha ganado con respecto al peligro típico de la ética existencialista, a saber, con respecto al peligro de aventurerismo que pierde todo ligamen y goza de la propia entrega como tal. La respuesta me parece significativa: al reconocer la libertad también en el prójimo se ha roto la soledad en que la ética existencialista amenazaba encerrar al hombre; se ha obtenido otra vez un criterio que permite decidir entre las diversas posibilidades de la propia elección —del sacrificio o del placer en el ejemplo aducido. Al aventurerismo desenfrenado de la entrega decidida se opone aquí, y sin salir del terreno propio del existencialismo, [994/995] una ética que, en el reconocimiento de la libertad de otro hombre, logra un criterio del valor moral de la propia intención.

Tenemos así una analogía exacta con la segunda formulación del imperativo categórico kantiano. Porque si Kant formula: "Obra de modo que lo mismo en tu persona como en la de cualquier otro uses de la humanidad como fin y jamás como mero medio", esto viene a decir exactamente que debe respetarse la libertad no sólo en sí mismo, sino a la vez en el otro. Estamos, pues, de nuevo ante el resultado más inesperado, al hallar reproducidas las fórmulas de la ética kantiana en el terreno del existencialismo. Una vez más surge la pregunta por el grado de necesidad con que este resultado se deriva de las bases filosóficas presupuestadas.

En cuanto a Kant son claras estas conexiones. La ley moral resulta con necesidad para la comunidad de seres racionales y como tales necesariamente libres. Pero ¿cuál es la postura dentro del nexo existencial? Aquí no puede ser supuesto como evidente que la libertad de otro hombre haya de ser respetada. Hay toda una serie de concepciones éticas que no reconocen tal libertad en otro hombre. Piénsese en la exigencia de un desarrollo propio sin restricciones, representada típicamente en el "super-hombre" de Nietzsche. Si lo último es la voluntad de la propia formación, sentimentalmente aprehendida, entonces no es factible encontrar tal base para respetar al otro hombre como fin propio. Y si aquí, en el terreno existencialista, vuelve a aparecer tal exigencia, es porque se han hecho, quizás sin notarlo, presuposiciones determinadas, que debemos poner en claro.

Ante todo, ésta: la exigencia de respetar en otro la libertad reclamada para uno mismo presupone igualdad de derechos entre los hombres participantes. Tal igualdad era en Kant algo natural y obvio, como consecuencia de la naturaleza del ser racional. Pero es igualmente evidente que en el terreno de la "filosofía de la vida", cualquiera sea su especie, tenía que ser abandonada esta exigencia; porque la vida es más o menos fuerte, más o menos noble, y donde la vida se constituye en último y decisivo valor no hay razón alguna para que la vida más fuerte tenga en cuenta la vida más débil; hasta parece una violación de las exigencias morales, si la vida más elevada es coartada en su desarrollo por la inferior. Así pues, el reconocimiento de igualdad de derechos en otro hombre recién es posible cuando detrás de las diferencias de rango entre los hombres, según el criterio de la vida, se hace visible algo distinto ante el cual tales diferencias pierden su peso y los hombres se ubican de nuevo, uno al lado del otro, en absoluta igualdad. Este otro factor se da en la existencia, tomada esta palabra en el sentido estricto de la filosofía existencial, donde se refiere al último núcleo anímico situado más allá de las diferencias de contenido. (La equiparación de derechos de las existencias, diclo sea de paso, es una repetición secularizada de la igualdad cristiana de los hombres ante Dios, que por su parte ha sido asimismo el presupuesto de la igualdad kantiana de los seres racionales). Así resulta comprensible que sólo dentro de la filosofía existencial podía ser recuperado ese respeto por la libertad de otro hombre. [995/996]

Pero debe agregarse un segundo supuesto. Si el reconocimiento del prójimo no ha de quedar en pura teoría, sino que ha de influir en una concreta colaboración, será para ello necesario que se encuentren en un medio común en que haya la posibilidad de conversar y de entenderse entre sí, en que se reconozca un ligamen superior situado más allá de las diferencias de cada voluntad singular. Esto significa que es posible conversar de manera "racional". En este sentido la razón es también un supuesto oculto, pero no obstante imprescindible, de la formulación moral. También esta vez la inclusión de la razón ha sido del todo inadvertida y como contra la voluntad de, la autora; pero tampoco la falta de claridad en las conexiones de fundamento es reparo contra la corrección de los resultados; más bien, al contrario, expresa una conexión más profunda, a saber, que en realidad la razón es presupuesto imprescindible de todo actuar moral. De ahí la importancia de la prueba de cómo en los más diversos nexos de la literatura existencialista, manifiestamente contra la voluntad de sus autores, o al menos sin que ellos lo adviertan, irrumpen otra vez la importancia de la razón.

Esta conexión ulterior sólo puede ser indicada aquí: la corriente irracional iniciada con el *Sturm und Drang*, de la que se ha hablado en relación con la conciencia histórica, ha determinado la situación espiritual del último siglo y medio, sobre todo en Alemania, y cabe interpretar la filosofía existencial, que se inició también en Alemania, como último período de dicha corriente irracional, entrada ya en su fase más aguda y crítica. La fe en la razón, que en los tiempos del Iluminismo pareció ser el signo del hombre llegado a su mayoría de edad, se había hundido y, al parecer, definitivamente; pero las consecuencias de esta pérdida aparecieron sólo en forma lenta porque, por de pronto, un engañoso entusiasmo por la vida — sobre todo en el romanticismo — arrebató a los hombres. Sólo cuando éste fracasó ante las duras realidades de la vida, se hicieron visibles en todo su alcance las consecuencias de semejante pérdida. Espantado reconoció el hombre que, sin suponer la razón, no queda posibilidad alguna de conducta moral ni tan siquiera de una actitud dotada de sentido. Sólo dos eran las posibilidades que restaban todavía, al parecer contrapuestas, pero en el fondo muy afines: la romántica y la existencialista. Una de ellas, la romántica, renunció del todo a un actuar consciente y responsable en el mundo, a informarlo según planes, y se abandonó a la pasividad del llamado crecimiento orgánico, es decir, en definitiva, al estado irresponsable de una actitud inactiva y contemplativa. La otra, la existencialista, sobre el mismo supuesto, viró en sentido contrario: aun dado que no hay una actividad dotada de sentido y

responsabilidad, se ha de actuar a cualquier precio; aventurerismo de la entrega por sí misma, no menos irresponsable que la pasividad romántica.

No hace falta demostrar que no nos movemos en el vacío espacio de especulaciones ajenas al mundo, sino en el de las crueles realidades que definen hoy nuestro *IJasein*. Esto determina, al mismo tiempo, la responsabilidad con que debemos decidir estos problemas. Si la filosofía existencial, como crisis de la corriente irracional, tiene un sentido, ese sentido podría ser [1996/1997] el de restituir la razón al puesto que le corresponde¹², y de volver a insertar sus reflexiones en aquel punto desde el cual las corrientes irrationales han apartado, en grado cada vez mayor, la confianza en la fuerza de la razón, a saber, la confianza del iluminismo del siglo XVII, durante tanto tiempo desconocido e injustamente difamado como superficial.

¹² La importancia de la razón ha sido subrayada dentro de la filosofía existencial por primera vez por KARL JASPEKS, *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935, y después en *Von der Wahrheit*, Munich 1947.