

**Theodor W.
Adorno
Probleme der
Moralphilosophie**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1983

Theodor W. Adornos 1963 gehaltene Vorlesungen über *Probleme der Moralphilosophie* sind in den letzten Jahren auf breites Interesse gestoßen. Judith Butler etwa hat sie in ihrer *Kritik der ethischen Gewalt* zum Ausgangspunkt genommen. Im Durchgang durch klassische Texte und Positionen der Moralphilosophie spürt Adorno hier dem problematischen Status der Moralphilosophie selbst nach. Wenn es »kein richtiges Leben im falschen« geben kann, was heißt das für das Philosophieren über Moral? Wie verhält sich die Moralphilosophie als Theorie zur alltäglichen Moral als Praxis? Adorno hat zu Lebzeiten keine praktische Philosophie publiziert, und so entpuppen sich diese Vorlesungen, die den Widersprüchen zwischen Theorie und Praxis einer Moralphilosophie nach Auschwitz nachgehen, als das Werk, das einer praktischen Philosophie Adornos am nächsten kommt.

Das Werk Theodor W. Adornos (1903–1969) liegt im Suhrkamp Verlag vor.

Theodor W. Adorno
Probleme der Moralphilosophie
(1963)

Herausgegeben von
Thomas Schröder

Suhrkamp

Dieser Band ist textidentisch mit Abteilung IV:
Vorlesungen Band 10
der *Nachgelassenen Schriften* von Theodor W. Adorno,
herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1983

Erste Auflage 2010

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Satz: Memminger MedienCentrum AG

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29583-0

I 2 3 4 5 6 - 15 14 13 12 11 10

Inhalt

Vorlesungen	7
<i>Anmerkungen des Herausgebers</i>	263
<i>Editorische Nachbemerkung</i>	303
<i>Register</i>	309
<i>Übersicht</i>	315

Probleme der Moralphilosophie

I. VORLESUNG

7. 5. 1963

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

In so großer Zahl sehe ich Sie versammelt zu einer Vorlesung, deren Thema ja für junge Menschen nicht gerade primär das Anziehendste sein sollte, daß ich das Gefühl habe, Ihnen zunächst eine kleine Rechenschaft schuldig zu sein und zugleich auch mich zu entschuldigen und Sie vor falschen Erwartungen zu warnen. Wenn Sie in eine moralphilosophische Vorlesung von jemandem kommen, der ein Buch über das richtige oder vielmehr das falsche Leben geschrieben hat,¹ dann liegt es ja sehr nahe anzunehmen, daß Sie von dieser Vorlesung – oder jedenfalls, daß viele von Ihnen von dieser Vorlesung – sich erwarten, daß Sie nun etwas über das richtige Leben erfahren; daß Sie also aus dieser Vorlesung unmittelbar etwas entnehmen können für die eigene Existenz, sei es für die private Existenz oder sei es auch für die öffentliche, will sagen: für die politische Existenz, die Sie führen. Die Frage nach dem moralischen² Leben selbst wird, so hoffe ich wenigstens, im Laufe dieser Vorlesung selber gestellt werden. Sie wird gestellt werden in der Form, ob ein solches richtiges Leben heute überhaupt möglich sei, oder ob es bei dem bleiben muß, was ich in jenem Buch gefaßt habe in dem Satz: »daß es kein richtiges Leben im falschen gibt«³. Ein Satz übrigens, der – wie ich erst später entdeckt habe – in einer höchst verwandten Formulierung bereits bei Nietzsche einmal vorkommt.⁴ Aber ich kann Ihnen in dieser Vorlesung nicht irgend etwas wie unmittelbare Anweisungen zum richtigen Leben geben; und Sie dürfen sich für Ihre eigenen unmittelbaren Probleme, seien es die privaten, seien es die politischen – und das Politische hängt mit der Sphäre des Moralischen sehr tief zusammen –, so etwas wie direkte, unmittelbare Hilfe nicht erwarten. Moralphilosophie ist eine theoretische Disziplin und ist als solche immer von der Unmittelbarkeit des moralischen Lebens unterschieden worden. Bei Kant etwa in

der Form, daß er gesagt hat, daß man, um ein anständiger oder ein guter Mensch oder ein gerechter Mensch zu sein, nicht etwa die Moralphilosophie studiert haben müßte.⁵ Oder ich zitiere gerade etwas aus späterer Zeit, das mir dazu einfällt. In dem ja Kant diametral entgegengesetzten Ethikbuch von Max Scheler über den »Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« wird unterschieden zwischen Ethik als unmittelbarer – wie er es nennt: gelebter – Weltanschauung, wie sie sich etwa in den Gnomen und Sentenzen und Sprichwörtern niedergeschlagen habe, und der Moralphilosophie, die damit unmittelbar gar nicht zu tun habe.⁶ Die Probleme, die ich hier behandle und die ja in den Umkreis Ihrer philosophischen Bildung gehören, die sind also durchaus und dezidierterweise solche der Moralphilosophie als einer theoretischen Disziplin. Also, wenn ich Ihnen sozusagen Steine an den Kopf werfe, dann ist es besser, wenn ich Ihnen das von vornherein sage, als wenn ich Sie in der Erwartung lasse, daß Sie Brot bekämen; und wenn das erwartete Brot dann ausbleibt, dann ist es vielleicht so, daß die Steine, wenn sie geworfen werden, entweder Sie nicht treffen oder, und das möchte ich eigentlich hoffen, daß die Steine nicht so schrecklich hart sind. Denn die Theoreme jedenfalls, die Sie erfahren werden, das sind keine rigoristischen Theoreme.

Wenn ich sage, daß die Steine Sie entweder nicht treffen mögen oder daß sie vielleicht nicht so furchtbar hart sind, diese Steine, so denke ich dabei allerdings an etwas Bestimmtes, was doch die Beziehung zu Ihrem eigenen und lebendigen Interesse in einem gewissen Sinn vielleicht wiederherstellt. Denn so sehr ich mir darüber klar bin, daß eine solche moraltheoretische Vorlesung Ihnen nicht unmittelbar in Ihrer Existenz helfen kann, so klar bin ich mir andererseits auch darüber, daß Sie ein berechtigtes Interesse daran haben, etwas über das richtige Leben zu erfahren – nur daß ich eben in gar keiner Weise mich für legitimiert halte, darüber etwas Unmittelbares Ihnen zu sagen. Und gerade weil ich weiß, daß sehr viele von Ihnen mir ein großes Vertrauen entgegen-

bringen, deshalb möchte ich dieses Vertrauen am allerletzten so mißbrauchen, daß ich – wäre es auch nur durch die Form des Vortrags – mich in die verlogene Situation eines Gurus, eines Weisen hineinmanövriere. Das möchte ich Ihnen ersparen; aber ich möchte die Unredlichkeit einer solchen Haltung vor allem auch mir selber ersparen. Trotzdem, wenn ich sage, daß eine Beziehung zu Ihnen und zu Ihren lebendigen Interessen, wie ich hoffe, nicht fehlen soll, dann möchte ich an dieses Moment gleich anknüpfen, was ich Ihnen *nicht* geben werde. Denn so berechtigt auch Ihr Interesse ist, etwas für die eigene Existenz aus einer moralphilosophischen Vorlesung zu entnehmen, so groß ist doch gerade heute die Gefahr dessen, was man vielleicht mit einem Kurzschluß zur Praxis bezeichnen kann. Und Moralphilosophie, um das gleich an den Anfang zu stellen, hat ja mit Praxis etwas Wesentliches zu tun. Man nennt im Aufbau der philosophischen Disziplinen die Moralphilosophie auch praktische Philosophie, und das Hauptwerk Kants, das der Moralphilosophie gewidmet ist, führt den Namen einer »Kritik der praktischen Vernunft«. Ich sage Ihnen dabei en passant, daß der Begriff des Praktischen hier nicht zu verwechseln ist mit dem deprivierten Begriff, zu dem er geworden ist, wenn man heutzutage etwa von einem praktischen Menschen redet, das heißt: einem Menschen, der weiß, wie man geschickt die Dinge anfaßt und geschickt mit dem Leben fertig wird. Sondern daß im terminologisch-philosophischen Sinn hier *πραξις* und *πράττειν* durchaus auf die griechische Bedeutung des Tuns, des Handelns zurückgeht; wie denn auch die Thematik der praktischen Philosophie von Kant – in dem zweiten Teil der »Kritik der reinen Vernunft«, der »transzendentalen Methodenlehre« – in Gestalt der berühmten und Ihnen allen sicher bekannten Frage: »Was sollen wir tun?«⁷ formuliert worden ist. Diese Frage: »Was sollen wir tun?« – die also nach Kant, der, weiß Gott, nicht der schlechteste Zeuge für das ist, was man sich unter solchen Problemen vorzustellen hat, als die eigentlich wesentliche Frage der Moralphilosophie und, wie

ich hinzufügen darf, sogar als die entscheidende Frage der Philosophie überhaupt, betrachtet worden ist; denn es gibt bei Kant einen eindeutigen Primat der praktischen Vernunft über die theoretische,⁸ und Fichte war darin gegenüber Kant gar nicht ein solcher Neuerer, wie er geglaubt hat⁹ –, diese Frage hat sich heute in einer merkwürdigen Weise verschoben. Ich mache immer wieder die Erfahrung, daß man, wenn man theoretische Analysen macht – und theoretische Analysen sind ja wesentlich Analysen kritischer Art –, daß man dann gefragt wird: ›Ja, aber was sollen wir denn tun?‹, und zwar mit einem gewissen Oberton der Ungeduld, mit einem Oberton, der sagt: ›Ja, was soll uns denn diese ganze Theorie, das dauert ja alles viel zu lang, wir wissen nicht, was wir real tun sollen, und wir sollen unmittelbar etwas tun!‹ Ich verkenne gar nicht die Motiviertheit dieses Verhaltens angesichts des Ungeheuerlichen, das in der Nazizeit verübt worden ist, aber auch angesichts der Abgeschnittenheit von unmittelbarer, eingreifender politischer Praxis heute, die die Menschen geradezu zwanghaft in dieses Fragen hereintreibt: ›Ja, wenn überall Mauern sind und jeder Versuch zu einer richtigen Einrichtung des Ganzen uns verrammelt ist, ja, was sollen wir denn dann eigentlich tun?‹ Aber es ist so, daß, je ungewisser die Praxis geworden ist, je weniger wir tatsächlich wissen, was wir tun sollen, je weniger verbürgt uns ein richtiges Leben ist, wenn es denn je verbürgt gewesen sein sollte, daß dann um so hastiger danach gegriffen wird. Und es verbindet sich das dann sehr leicht mit einer gewissen Art von Ranküne gegen das Denken überhaupt, mit einer Art Denunziation der Theorie, von der es dann gar nicht weit ist bis zu der Denunziation des Intellektuellen. Golo Mann zum Beispiel hat in einer Reihe von Publikationen – auch in einer, die unmittelbar gegen mich gerichtet ist – geradezu gegen den Theoretiker qua Intellektuellen den Vorwurf erhoben, daß man mit Theorie – er zog die *Theorie der Halbbildung*¹⁰ heran, die Frage: ›Was ist Halbbildung?‹ –, daß man damit sozusagen »nichts anfangen« könne.¹¹ Und dieser Einwand des

Nichts-damit-anfangen-Könnens, diese Hast, sofort zur Praxis zu schreiten, die die Theorie abschneidet, die hat in sich selber, teleologisch, wie wenn das in ihr bereits mitgesetzt wäre, eine Beziehung zur falschen, nämlich zur unterdrückenden, zur blinden und zur gewaltsamen Praxis.

Meine Damen und Herren, wenn ich Sie also um eine gewisse Geduld ersuche gegenüber der Beziehung von Theorie und Praxis, dann ist dieses Ersuchen um Geduld deshalb vielleicht gerechtfertigt, weil in einer Situation wie der gegenwärtigen, über die ich nicht die geringsten Illusionen hege und Ihnen nicht die geringsten Illusionen bereiten möchte, es möglicherweise davon abhängt, ob man überhaupt einmal wieder zu einer richtigen Praxis kommt, daß man nicht sofort jedem Gedanken den Paß abverlangt: was man nun damit anfangen könne, sondern daß man sich rücksichtslos und mit aller Kraft des Widerstands dem Gedanken und seiner Konsequenz überläßt und sieht, was dann daraus vielleicht hervorgeht. Ich würde sogar sagen, daß diese Rücksichtslosigkeit, die Kraft des Widerstands, die im Gedanken selbst steckt, der nicht sofort im Sinn seiner Verwendbarkeit für wie immer auch geartete Zwecke sich manipulieren läßt – wenn Sie mir diese Paradoxie erlauben –, daß diese theoretische Rücksichtslosigkeit selber eigentlich bereits ein praktisches Moment in sich hat; daß heute die Praxis – ich scheue mich nicht davor, auch das so extrem zu sagen – in einem weiten Maß in die Theorie, also in die Sphäre des neuen Durchdenkens der Möglichkeit eines richtigen Verhaltens, hineingeschlüpft ist. Auch dieser Gedanke ist nicht so paradox und nicht so irritierend, wie er vielleicht klingt, wenn ich Ihnen diesen Gedanken zunächst einmal entgegenhalte, denn das Denken selber ist schließlich auch eine Form des Verhaltens. Denken ist ja ursprünglich nichts anderes gewesen als die Form, unter der wir versucht haben, die Umwelt zu meistern und mit der Umwelt fertig zu werden – Realitätsprüfung hat die analytische Psychologie diese Funktion des Ichs und des Denkens genannt –, und es ist durchaus möglich, daß

die Praxis in bestimmten Situationen weit mehr auf diese Denkposition zurückgeworfen worden ist als in anderen Zeiten und als in anderen Situationen. Jedenfalls, glaube ich, ist es schon einmal gut, wenn man diese Frage so aufwirft. Es ist kein Zufall, daß die berühmte Einheit von Theorie und Praxis, wie sie die Marxsche Theorie impliziert hat und wie sie dann vor allem von Lenin theoretisch entwickelt worden ist, unterdessen im ›Diamat‹ zu einer Art von blindem Dogma geworden ist, das nur noch dazu da ist, die theoretische Gesinnung überhaupt abzuschneiden. Man kann da den Umschlag des Praktizismus in den Irrationalismus direkt studieren und damit auch den Umschlag dieses Praktizismus in eine repressive und unterdrückende Praxis. Das allein dürfte wohl ein hinreichender Grund sein, wenn man an dieser Stelle eine Art von Hemmung einschaltet und auf die berühmte Einheit von Theorie und Praxis sich nicht so verläßt, als ob die verbürgt und als ob die zu jeder Zeit gleich gegeben wäre. Sonst kommt man in die Situation dessen, den man auf amerikanisch a joiner¹² nennt, also eines Mannes, der sich immer an irgend etwas anschließen muß, der irgendeine Sache haben muß, für die er fechten kann und der – aus lauter Begeisterung, nur daß irgend etwas getan wird, daß irgendwie ein Betrieb gemacht wird, von dem man die Illusion hegt, daß sich die Dinge dadurch verändern – dadurch in eine Art von Geistfeindschaft hereingetrieben wird, die dann notwendig selber auch sich wieder gegen eine richtige Einheit von Theorie und Praxis kehrt.

Meine Damen und Herren, es kommt also darauf an, daß Sie zunächst einmal sich dessen versichern, daß der berühmte Satz von Fichte: ›daß das Moralische sich von selbst verstehe‹¹³, daß der jedenfalls so ohne weiteres, wie er von Fichte vorgetragen worden ist, nicht gilt, obwohl dieser Satz sicher auch sein Wahrheitsmoment hat – und zwar spielt hier ganz gewiß ein geschichtsphilosophisches Moment herein. Das heißt, in einer Welt, in der man sich selber als der Exponent einer aufsteigenden Klasse mit all ihren zu verwirklichenden

und konkreten Idealen fühlt, wie es bei den großen bürgerlichen Denkern um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts der Fall gewesen ist, da entsteht allerdings der Anschein einer solchen Selbstgewißheit des Moralischen ganz anders als in einer Situation, in der unter anderem jede wichtige Praxis, deren Gedanken man schöpft, in sich selbst bereits die unselige und verhängnisvolle Tendenz hat, daß man eigentlich gegen sich selbst – das heißt: gegen die eigenen unmittelbaren und realen Interessen – denken muß. Es kommt also in dem, was ich Ihnen sagen werde, darauf an, daß wir über moralphilosophische Probleme reflektieren – und es kommt nicht etwa darauf an, daß ich Ihnen unmittelbar irgendwelche Normen, Werte oder wie die grauslichen Wörter alle heißen mögen, hinsetze. Man könnte das auch so ausdrücken, daß eigentlich der Gegenstand von Moralphilosophie heute der sei, daß man solche Fragen wie die eines normativen Verhaltens, wie die des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem im Verhalten, wie die der Möglichkeit der Verwirklichung eines Guten unmittelbar und alle diese Fragen, nicht naiv einfach hinnimmt, wie sie einem dargeboten werden oder wie sie dem angeblichen Gefühl erscheinen, das da oft ein sehr schlechter Steuermann ist, sondern daß man alle diese Dinge, soweit es nur geht, ins Bewußtsein hebt. Moralphilosophie in diesem Sinn heißt, daß man sich die Problematik der moralischen Kategorien, daß man sich die Fragen, die sich auf das richtige Leben und die Praxis in jenem höheren Sinn beziehen – und zwar unerschrocken und ungehemmt –, wirklich einmal bewußt macht, anstatt daß man glaubt, diese ganze Zone wäre eben als praktische dem theoretischen Denken enthoben. Denn wenn man sich so benimmt, dann läuft es im allgemeinen nur darauf hinaus, daß die Praxis, die man für etwas Höheres und Reineres gegenüber der Theorie hält, dann von irgendwelchen autoritären Mächten, sei es von der Tradition des eigenen Volkes oder von irgendeiner verordneten Weltanschauung her, als etwas Fertiges übernimmt, und daß es zu dem, was Kant zufolge

überhaupt der Ort des richtigen Handelns ist, nämlich zu dem Moment der Freiheit, ohne das so etwas wie richtiges Leben gar nicht gedacht werden kann, dann überhaupt nicht kommt. Eine solche Formulierung der Aufgabe von wie immer auch fragmentarischen moralphilosophischen Überlegungen wie die, die ich Ihnen eben gegeben habe, wäre im übrigen auch in Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Stand der fortgeschrittenen – und das will sagen: der psychoanalytischen – psychologischen Erkenntnis, die ja im wesentlichen darin besteht, daß, ›wo Es ist‹, also wo Unbewußtes, Dunkles herrscht, ›Ich sein soll‹, also Bewußtsein sein soll; und daß nur durch Bewußtsein hindurch, also wenn Sie wollen: nur durch Theorie hindurch, überhaupt so etwas wie richtige Praxis möglich ist.¹⁴

Meine Damen und Herren, ich möchte sogleich hier an dieser Stelle Ihnen zeigen – oder besser: ich möchte etwas aussprechen, was in Ihnen selber vielleicht in diesem Augenblick mehr oder minder artikuliert sich regt –, daß es nämlich ganz so einfach, wie daß man, um zur richtigen Praxis zu gelangen, nur der richtigen Theorie bedürfe, nicht ist. Und diejenigen von Ihnen, die die Freundlichkeit hatten, mir genau zugehört zu haben, die werden bemerkt haben, daß ich eine solche Formulierung auch nicht gebraucht habe, sondern daß ich nur gesagt habe, daß in der gegenwärtigen Phase es jedenfalls der Zwischenschaltung des theoretischen Moments in einem erhöhten und in einem besonderen Maß bedarf. Auf der anderen Seite aber ist es so – und ich glaube, das muß man an dieser Stelle auch genau so schroff sagen, wie ich zunächst das theoretische Moment hervorgehoben habe –, daß Theorie und Praxis nicht rein ineinander aufgehen, daß sie nicht ohne weiteres dasselbe sind, sondern daß, wenn Sie mir das abgedroschene Bild nicht übelnehmen, zwischen beiden eine Art von Spannungsverhältnis herrscht. Theorie, die keine Beziehung zu irgend möglicher Praxis enthält – und das gilt übrigens auch für Kunst, mag diese Beziehung noch so vermittelt, noch so indirekt und noch so verborgen sein, aber

sie muß da sein –, wird entweder wirklich zu einem leeren und selbstgefälligen und gleichgültigen Spiel, oder, noch schlimmer, sie wird zu einem Element der bloßen Bildung, also zu einem toten Wissensstoff, der für uns als lebendige Geister und lebendig handelnde Menschen völlig gleichgültig ist. Umgekehrt ist es so, daß Praxis – und das deutete ich bereits an –, die im Namen ihrer Übermacht über die Theorie sich nun einfach selbständig macht und den Gedanken von sich wegscheucht, herabsinkt zur Betriebsamkeit. Eine solche Praxis verharrt innerhalb des Gegebenen; sie führt zu solchen Erscheinungen wie etwa den organisierfreudigen Menschen, die glauben, damit, daß man irgend etwas organisiert, irgendwelche praktischen Kundgebungen veranstaltet, wäre schon etwas Wesentliches getan, ohne daß man dabei in die Reflexion aufnimmt, ob denn nun tatsächlich das, was man so organisiert, überhaupt nur die Möglichkeit hat, in die Realität wirklich einzugreifen.¹⁵ Womit ich übrigens ein moralphilosophisches Grundthema bereits berührt habe, nämlich die Frage nach solchen Normen, die sich lediglich auf den reinen Willen als solchen beziehen, wie es bei Kant gelehrt ist, und die nach solchen, die, indem über Moralisches nachgedacht wird, die objektive Möglichkeit der Verwirklichung einbegreifen, wie es Hegel gegen Kant vertreten hat. Es ist das Problem, das man terminologisch unter dem Gegensatz von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik bezeichnet, und ich glaube, wir werden zu gegebener Zeit darüber auch einiges zu sagen haben.¹⁶

Aber wie immer es auch sein mag, und wie immer diese beiden getrennten Disziplinen Theorie und Praxis, weil sie ja schließlich doch in der Einheit desselben Lebens entspringen, nicht ohneinander sein können, so bedarf es doch zur Praxis noch eines Moments – und das möchte ich einmal gleich feststellen, weil ich glaube, daß das für die Bestimmung des Moralischen fundamental ist –, das nicht in der Theorie aufgeht und das sehr schwer zu bezeichnen ist, das man vielleicht doch am besten mit dem Ausdruck Spontaneität, mit dem

Ausdruck des unmittelbar tätigen Reagierens auf bestimmte Situationen angibt. Wo dieses Moment nicht vorhanden ist, man könnte auch sagen, wo Theorie nicht schließlich doch etwas will, da ist so etwas wie richtige Praxis nicht möglich. Und zur Aufgabe einer Theorie des Moralischen gehört wesentlich auch hinzu, an dieser Stelle den Umfang der Theorie selbst zu begrenzen, mit anderen Worten: zu zeigen, daß in der Sphäre des moralischen Handelns noch etwas hinzukommt, was in dem Gedanken sich nicht erschöpft, was aber nun selber auch nicht wieder verabsolutiert werden darf, was man nun nicht selber wieder so behandeln darf, als ob es das Absolute unmittelbar wäre, sondern was dann doch wieder in einer Relation steht zu der theoretischen Einsicht, wenn es nicht in bloße Narrheit ausarten will. – Meine Damen und Herren, ich kann das Moment, um das es hier geht, außerordentlich schwer ausdrücken, und das ist kein Zufall, denn es handelt sich hier wirklich um das Moment im Moralischen, um das theoretisch zu fassende Moment im Moralischen, das eigentlich atheoretisch ist – und es in der Theorie aussprechen zu wollen, hat deshalb von vornherein so ein bißchen etwas Absurdes. Aber ich glaube, daß ein Stichwort dafür in dieser Stunde schon gefallen ist, als ich vorhin einmal Ihnen etwas über den Begriff des Widerstandes sagte, von dem ich allerdings da meinte, er sei heute viel mehr in der Kraft zur Theorie zu suchen. Denn, daß man was tun soll, darüber sind die Menschen sich alle heute einig; aber das eigentlich Bedenkliche ist, wenn einmal jemand nichts tun will und wenn er sich zunächst einmal so weit zurücknimmt aus dem herrschenden Zusammenhang der Praxis, daß er erst einmal über etwas Wesentliches dabei nachdenken will. Nun, ich meine, im Moment des Widerstands, im Moment des Nicht-Mitmachens bei dem herrschenden Unwesen, das ja immer ein Widerstand gegen etwas Stärkeres ist und das deshalb in sich eigentlich in jedem Augenblick auch das Moment des Hoffnungslosen hat, in diesem Begriff des Widerstands können Sie vielleicht am ehesten das erkennen, was ich meine, wenn

ich davon spreche, daß die Sphäre des Moralischen in der Sphäre der Theorie eben tatsächlich nicht aufgeht und daß das selbst eine philosophische Grundbestimmung der Sphäre der Praxis ist.

Ich darf Ihnen das vielleicht mit einer Erfahrung erläutern, einer ganz einfachen Erfahrung, die ich gemacht habe in den ersten Monaten, als ich – das sind nun fast 14 Jahre her – aus der Emigration nach Deutschland zurückgekommen bin. Ich hatte damals Gelegenheit einen der wenigen maßgebenden Männer des 20. Juli kennenzulernen und habe mich mit ihm unterhalten, habe ihn gefragt: »Ja, Sie haben aber doch genau gewußt, die Chance, daß Sie Erfolg haben mit der Verschwörung, ist minimal, und Sie mußten doch auch wissen, daß, wenn Sie erwischt werden, daß Ihnen weit Schrecklicheres als der Tod bevorsteht – unausdenkbar Schreckliches. Wie ist es Ihnen möglich gewesen, trotzdem so zu handeln?« – Und darauf sagte dieser Mann mir – Sie alle werden seinen Namen kennen, ich möchte ihn aber jetzt nicht nennen¹⁷ –: »Es gibt aber Situationen, die so unerträglich sind, daß man sie einfach nicht weiter mitmachen kann, ganz gleich, was dann geschieht, und auch ganz gleich, was bei dem Versuch, es anders zu machen, dann aus einem selber wird.« Er hat mir das ohne jedes Pathos – und ich möchte sagen: auch ohne jeden theoretischen Anspruch – gesagt, sondern einfach so, daß er mir damit erklären wollte, was ihn zu dem scheinbar Absurden jener Aktion am 20. Juli bewog. Ich glaube, genau dieses Moment des Widerstandes – daß es also ein so Unerträgliches geben kann, daß man versuchen muß, es zu ändern, ganz gleich, welche Folgen es für einen und unter Umständen, die man theoretisch sogar vorherzusehen vermag, auch für andere haben kann –, das ist genau der Punkt, an dem die Irrationalität, oder lassen Sie mich sagen: das irrationale Moment des moralischen Handelns zu suchen ist, wo es lokalisiert ist. Sie sehen dabei aber gleichzeitig, daß diese Irrationalität deshalb nur ein Moment ist, weil dieser Offizier ja zugleich auch theoretisch sehr genau wußte,