

KNUD E. LØGSTRUP

Norm und Spontaneität



Mohr Siebeck

Norm und Spontaneität

Ethik und Politik
zwischen
Technik und Dilettantokratie

von

Knud E. Løgstrup

übersetzt von

Rosemarie Løgstrup



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die dänische Originalausgabe unter dem Titel *Norm og spontaneitet* erschien 1972 in Kopenhagen beim Verlag Gyldendal.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Løgstrup, Knud E.:

Norm und Spontaneität : Ethik u. Politik zwischen Technokratie u. Dilettantokratie /

von Knud E. Løgstrup. Übersetzt von Rosemarie Løgstrup –

Tübingen : Mohr, 1989

ISBN 3-16-245185-X

eISBN 978-3-16-162947-1 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1989

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz von Computer Staiger GmbH, Ammerbuch Pfäffingen; Druck von Gulde-Druck GmbH in Tübingen; Einband von Großbuchbinderei Heinrich Koch KG in Tübingen.

Printed in Germany.

Vorbemerkung der Übersetzerin

Im Nachlaß des Verfassers fand sich ein handgeschriebenes, fast vollständiges Inhaltsverzeichnis für eine geplante deutsche Ausgabe von »Norm und Spontaneität«. Auf diesem Inhaltsverzeichnis beruht die hier vorliegende deutsche Ausgabe des Buches. Wesentliche Abschnitte des Textes wurden bereits für eine Vorlesungsreihe an der Universität Heidelberg im Jahre 1973/74 übersetzt und befanden sich, dem handschriftlichen Inhaltsverzeichnis entsprechend paginiert, ebenfalls im Archiv des Verfassers.

Diejenigen Kapitel und Abschnitte, die von der dänischen Ausgabe abweichen und zusätzlich vom Verfasser in die geplante deutsche Ausgabe aufgenommen wurden, stammen größtenteils aus dem in Lund von Gustaf Wingren im Jahre 1971 herausgegebenen Buch »Etik och kristen tro« (Ethik und christlicher Glaube), dessen dritter Teil »Ethiske begreber og problemer« (Ethische Begriffe und Probleme) von K. E. Løgstrup ausgearbeitet wurde.

Einige Abschnitte des Buches sind bereits im Laufe der Jahre als Aufsätze in deutschen Publikationen erschienen. So entsprechen Kapitel I und XI in Anlage und Gedankengang einem in der »Zeitschrift für Theologie und Kirche« 1960 veröffentlichten Aufsatz über »Ethik und Ontologie«, während Kapitel V 1974 in der »Theologischen Rundschau« unter dem Titel »Betrachtungen über die englische Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts« erschien. Im Dezember 1966 brachte die »Neue Zürcher Zeitung« einen Artikel über »Situationsethik«, der hier in Kapitel VI wiederkehrt. — Das Vorwort wurde 1973 unter der Überschrift »Die Moralisten sind über uns« als Einleitung für einen Beitrag zur Festschrift für Ernst Fuchs verwendet.

»Norm und Spontaneität« erschien 1972 in Dänemark und erhielt 1974 den Amalienborgpreis, eine Auszeichnung, die die Übersetzung des Buches ins Französische ermöglichen sollte.

Den vielen Kollegen und treuen Freunden des Verfassers, die beim Zustandekommen der deutschen Fassung von »Norm und Spontaneität« mitgewirkt haben, gilt mein herzlicher Dank.

Hyllested, im Mai 1988

Rosemarie Løgstrup

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	XI
A. Distinktionen	
I. Drei Traditionen innerhalb der Ethik	1
a) Die teleologische Tradition	1
b) Die deontologische Tradition	5
c) Die ontologische Tradition	6
II. Souveräne Daseinsäußerung, goldene Regel, Charakterzug und Norm	6
a) Die souveränen Daseinsäußerungen	6
b) Die souveränen Daseinsäußerungen und die goldene Regel	10
c) Das Gebot der Nächstenliebe ist das natürlichste aller Gebote	14
d) Die Spontaneität der Nächstenliebe und ihre Entstellung durch minderwertige Motive	17
e) Offenes und verschobenes Vertrauen	23
f) Die souveräne Daseinsäußerung und der Charakterzug	26
g) Zusammenarbeit zwischen Charakterzügen und souveränen Daseinsäußerungen und ihr Verhältnis zu den Normen	28
h) Norm und Spontaneität	35
III. Akut-werden der ethischen Überlegungen	36
Pflichtenkollision und Versuchung	36
IV. Die ethische Wahl	41
a) Die Wahl als mentales Phänomen und die Bedingungen der Wahlsituation	41
b) Die ethisch-politische und die ethisch-existentielle Wahl	46

V. Übertreibung	51
a) Darstellung der vier Phasen der englischen Moralphilosophie	51
b) Die Übertreibung der Rolle, die die Prinzipien in der ethischen Argumentation spielen	58
VI. Situationsethik	69
VII. Zwei Arten von Wertungen	71
VIII. Moral und Leitbildformung	77
IX. Die ethische Forderung und die Normen	80
a) Der absolute Unterschied zwischen gut und schlecht und die wechselnden moralischen und rechtlichen Normen	80
b) Gelten die zehn Gebote immer noch?	83
X. Die Verankerung der Ethik in den Grund- gegebenheiten unseres Daseins	87
Der Existentialismus	87
XI. Sprache und Ethik	98
a) Die bedürfnispsychologisch und logisch- linguistisch unterbaute teleologische Ethik	98
b) Die natürliche Sprache, die subjektive Lebens- anschauung und die wissenschaftliche Erkenntnis	103
c) Der ethische Aspekt ist ein Gegenlicht	110

B. Begriffe

XII. Pflicht	111
XIII. Verantwortung	117
XIV. Schuld	119
a) Die Verschärfung der Schuld	119
b) Die Intensivierung der Schuld	121
c) Schuld und Identität	124
d) Die Übertreibung der Schuld	125
e) Die Leugnung der Schuld	130
XV. Schicksal	136
a) Schicksal und Philosophie	136
b) Singularität und Statistik	137

c) Die Unentrinnbarkeit und die Herausforderung des Schicksals	139
d) Lenkung oder Zufall	141
e) Schicksal und Schuld	144
f) Die Verengung des Schicksalsbegriffs durch die Idealität	144
g) Schicksal, Chance, typische Fehler	147
XVI. Charakter und Natur	148
a) Sich-über-seinen-Charakter-hinwegsetzen im Unter- schied zum Sich-über-seine-Natur-hinwegsetzen	148
b) Die Herrschaft und die Gunst der Natur	150
c) Auf unsere Natur hin werden wir akzeptiert	151
d) Zu seiner Natur stehen, ohne sie zu kennen	151
e) Wir haben Namen für Charaktereigenschaften, aber nicht für die Natur des Menschen	152
f) Gegensatzreiche und gegensatzarme Naturen und ihr Zusammenspiel mit den Charakterzügen	153
g) Die spontanen Daseinsäußerungen und die Natur	155
h) Christentum und Natur	156
i) Die menschliche und die nicht-menschliche Natur	157
j) Sprachphilosophische Bemerkung	157
XVII. Macht	158
a) Zwei verschiedene Machtbereiche	158
b) Zwei Züge der uneingeschränkten Machtausdehnung	176
c) Macht und Aufgabe	180
d) Macht in unserem geschichtlichen Dasein und in unserer Abhängigkeit von der Natur	181

C. Streitfragen

XVIII. Erziehung und Ethik	183
a) Die Unantastbarkeitszone	183
b) Moralismus	187
c) Spontaneität und Charakter	190
d) Die Pädagogik der Gefühle	194
XIX. Liebe und Sexualität	198
a) Sexualbedürfnis und Leitbildformung	198
b) Die verschiedenen Bedürfniskomponenten	201
c) Der Romantiker-Naturalist	202
d) Liebe und Sexualität	209
e) Tabuisierung	215

f) Person und Leib	216
g) Ehe	217
h) Der Kampf um den Dualismus	221
i) Wissenschaft und Leitvorstellung	228
j) Das romantische Liebesverständnis	229
k) Pornographie	232
XX. Politik und Wirtschaft	238
<i>Erster Abschnitt:</i>	
Vom Boden über das Kapital zur Wissenschaft als Quelle von Macht und Reichtum	238
a) Vom Bodenbesitz zum Kapitalbesitz	238
b) Der Marktmechanismus und die Konkurrenz	240
c) Der Fortschritt unter dem Liberalismus	241
d) Das Verhältnis zwischen wirtschaftlicher und politischer Macht, als Bodenbesitz und als Kapital Macht verliehen	244
e) Wissenschaft als Quelle von Reichtum und Macht	246
f) Sind wir dabei, den Konkurrenz-Markt zu verlassen?	248
<i>Zweiter Abschnitt:</i>	
Sieben Problemkomplexe	252
1. Die Konkurrenz	252
a) Mentalität und Effektivität	252
b) Die Unentbehrlichkeit der Konkurrenz	259
c) Die Härte der Konkurrenz	262
2. Die Materialbalance	268
a) Die Auffassung der Konkurrenz im Sozialismus	275
3. Die freie Verbraucherwahl	278
4. Überflüssige Fortsetzung des wirtschaftlichen Kampfes	284
5. Die sozialen Produktionskosten	289
6. Die Einkommensverteilung	292
7. Das Problem der wirtschaftlichen Macht	303
a) Entweder Unterwerfung oder Freiheit als Teilhabe an der Macht	303
b) Zwei Arten von staatlichem Eingriff	306
c) Demokratischer Sozialismus	313
d) Die total integrierte Gesellschaft	317
e) Die Bürokratisierung	319
f) Die Dispositionsfreiheit der Unternehmensleitung	323
g) Politische Rangordnung der Bedürfnisse	325

h) Der politische und der verwaltungsmäßige Bezugsrahmen	328
i) Eine Alternative zu den Simplifikationen	332
j) Die einfache und die komplizierte Handlung	333
<i>Dritter Abschnitt:</i>	
Argumentationen	336
1. Marxistische Kritik des Kapitalismus	336
2. Sozialistische Kritik des Marxismus	343
3. Sozialistische Kritik des Kapitalismus	345
XXI. Die Bevölkerungsexplosion und die Straffung der Interdependenz	349
XXII. Das Gleichgewicht des Schreckens	356
a) Die ideologische Vereinfachung des Gegensatzes zwischen Ost- und Westblock	356
b) Kapitulation oder Auslöschung	359
c) Militärische Überversicherung	367
XXIII. Biologie und Ethik	375
a) Ethisch-politische und wissenschaftliche Einsicht	376
b) Wissenschaft und Lebensanschauung	377
c) Neue Gefahren, erzeugt durch Überwindung alter Gefahren	380
Namensregister	381
Sachregister	383

Vorwort

Don Quichottes Lebensende ist überraschend. Seine Torheit ist überwunden, und seine Grillen sind verflogen. Auf dem Totenbett kehrt seine gesunde Vernunft wieder zurück. Nach Fieber und Schlaf ist der Spuk mit einem Schlage verschwunden. Der unerwartete Schluß hat eine tiefere Ursache in Cervantes' Überzeugung, daß die Weltordnung als solche vernünftig ist. Der Zauberspuk in Cervantes' Roman entspringt den Hirngespinsten Don Quichottes. Sie sind eine Verrücktheit, mit der er seine Träumereien über sich selbst als wandernden Ritter in Einklang mit einem Alltag bringt, der nichts mit seinen Träumen zu tun hat. Er stellt sich vor, sein damaliges, alltägliches Spanien sei verhext, um es auf diese Weise mit den Illusionen, die er sich über sich selbst und seine Großtaten macht, in Übereinstimmung zu bringen.

In der Erzählung des heiteren und humorvollen Romantikers E. T. A. Hoffmann »Klein Zaches« ist es umgekehrt. Die Personen sind dort durchaus vernünftig. Soweit sie es selbst in der Hand haben, gibt es in ihrem Dasein und in ihren Handlungen einen Zusammenhang. Der Zauberspuk steckt im Universum, ein Zauber, dem sich die Personen, Balthasar und seine Freunde, mit ihrem Realitätssinn widersetzen. Doch vergebens, die Verhexung ist stärker als sie, und sie ziehen den kürzeren. Ihr Erfolg wird ihnen vor der Nase weggerissen und fällt einem kleinen Wechselbalg zu. Was sie an Beifall, Bewunderung und Gewinn verdient hätten, wird ihm zugespield. In den Augen der Umwelt sind sie der Wechselbalg, und er ist sie. Sie wurden Gegenstand dessen, was er sich hätte an Verachtung, Abscheu und Mißerfolg zuziehen müssen. Seine Zauberkräfte verleihen ihm die Macht des Vertauschens. Die Erzählung »Klein Zaches« ist ein Märchen. Aber im Märchen und in der Verhextheit enthüllt sich die Unvernunft der Welt. Zwar trägt Balthasar letztlich den Sieg davon, doch nicht aufgrund seines Realitätssinns, sondern nur, weil er dem stärkeren Zauberer sym-

pathisch ist und dieser ihm hilft. Nur mit Zauber läßt sich Zauber vertreiben.

Bei Cervantes ist die Vernunft auf seiten der Welt und die Verücktheit bei Don Quichotte. Bei E. T. A. Hoffmann ist die Verücktheit auf seiten der Welt und die Vernunft auf seiten Balthasars und seiner Freunde. Die Wirklichkeit ist Narrenwerk, was vernünftig erscheint, ist illusorisch. Doch wer hat recht, Cervantes oder Hoffmann? Die Frage ist ständig aktuell. Nur mit dem Unterschied, daß heute der Moralismus das große Wort führt.

Die Überzeugung, die Weltordnung müsse vernünftig sein, steckt tief in uns allen, sie entspringt einem brennenden Wunsch, den jeder kennt. Nihilist oder Absurdist ist der Mensch daher auch immer unter dem Aufgebot großer Leidenschaft. Nur so kann er dem Drang widerstehen, in der Welt eine Harmonie zu sehen. Eine solche Leidenschaft beseelte den Existentialismus. Die Auflehnung, die dahinter stand, war metaphysischer Art, sie war ein Aufruhr gegen das Dasein als solches. In seinem innersten Wesen oder besser in seinem innersten Unwesen war das Dasein absurd. Nichts Haltbares, nichts, worauf man sich verlassen konnte, bot es einem. Auch der Empiriker konnte so denken. Sowohl Bertrand Russell als auch Jean Paul Sartre und Albert Camus setzten ihre Hoffnung darauf, daß die Erbitterung darüber, der allumfassenden Sinnlosigkeit des Universums ausgeliefert zu sein, eine Solidarität zwischen den Menschen schaffen würde, die das Leben einigermaßen erträglich machen könnte.

Diese Einstellung ist seit einiger Zeit der Überzeugung gewichen, alles Böse erkläre sich aus der Unmoral der Menschen. Im Existentialismus war man erbittert über das Universum, heute ist man erbittert über die Gesellschaft. Die stillschweigende Voraussetzung dabei ist notwendigerweise, daß die Welt an und für sich gut und vernünftig eingerichtet sei, sonst wäre die Unmoral nicht allgegenwärtig.

Das eine hängt also mit dem anderen zusammen: Ist die Weltordnung an und für sich gut, so sind alle Gefahren und Unglücke der menschlichen Unmoral zuzuschreiben. Und umgekehrt, ist die Unmoral der Menschen an allen Mißständen und an allem Elend schuld, so muß die Weltordnung an und für sich gut sein.

Die Auffassungen darüber, ob die Weltordnung vernünftig oder unvernünftig eingerichtet sei, wechseln sich ab. Wenn heutzutage der Moralismus anführt, so ist das auf den Umstand zurückzuführen

ren, daß das Bürgertum zur Herrschaft gelangt ist. Es begann seinen Siegeszug unter den fliegenden Fahnen der Moral, mit denen heute in jedem Schrebergarten geflaggt wird. Wie tief wir in der Epoche des Bürgertums stecken, zeigt stärker als alles andere die Revolte gegen die Bürgerlichkeit. Rebellen wie Bürger nehmen ihr tägliches Bad im Moralismus. Man kann sich von einem Extrem zum anderen bewegen, der Moralismus folgt mit. Er war, ideologisch gesehen, die durchschlagende Waffe der Nazis. Alles, was sie unternahmen, vom Vertragsbruch über die Progrome bis hin zum Krieg, wurde von ihnen moralisch begründet. Niemals wären notorische Verbrecher an die Macht gelangt, wenn ihnen nicht harmlose Idealisten, irregeleitet durch die Massenhysterie des Moralismus, dazu verholpen hätten. In den Ostblockländern macht man mit der Moral eine Verbeugung vor der Moral. Darin besteht das Hofzeremoniell, wenn Husak, um an der Macht zu bleiben, der Sowjetunion für die Besetzung der Tschechoslowakei danken muß. Im Westen ist es auch nicht besser. Ohne Moralismus im christlichen Gewand läßt sich weder in Westdeutschland noch in Italien eine bürgerliche Politik führen. Machiavellis Fürsten in Italien konnten es sich bekanntlich noch erlauben, auf eine moralische Argumentation zu verzichten. Die Stunde des Bürgertums war noch nicht gekommen.

Aber es gibt nun einmal eine erschaffene Unordnung, die nicht auf die Unmoral der Menschen zurückzuführen ist. Kein Mensch kann für die Unordnung aufkommen, die dadurch entsteht, daß die Bekämpfung der Kindersterblichkeit einen Bevölkerungszuwachs verursacht, der, wenn er nicht gebremst wird, was wiederum nur mit künstlichen Mitteln geschehen kann, den Untergang der Menschheit zur Folge hat. Ebenso wenig beruht es auf menschlicher Niedrigkeit, daß sich die Armut in den europäischen Ländern nur durch eine Arbeitsteilung und nur durch eine Technifizierung der verteilten Arbeit beheben ließ, die für unzählige Menschen die Arbeit sterbenslangweilig und für einige lebensgefährlich gemacht hat. Gewiß hätte der Prozeß gemildert werden können, wäre nicht die Rücksichtslosigkeit der Menschen hinzugekommen, aber zur Abhilfe der Armut war er unumgänglich. Was also diese Art von Unordnung betrifft, so haben wir uns gegenseitig nichts vorzuwerfen – wir können uns folglich die moralische Entrüstung ersparen.

Aber genau das geht uns gegen den Strich. Wir sind von einem

unbändigen Drang beseelt, uns der moralischen Reaktion in die Arme zu werfen. Wir machen uns auf die Jagd nach einem Unrecht, das wir frei erfinden müssen, bloß um moralisch reagieren zu können; darauf beruht das Beleidigtsein als das bevorzugte Sentiment in der Bürgerlichkeit. Die Chance einer ungehemmten moralischen Entrüstung haben wir, wenn wir alle Mißstände auf die Unmoral der Menschen schieben können. Es hat den doppelten Vorteil, teils, daß man sein Unrecht – still ergeben oder in höchster Aufreizung – im Beleidigtsein genießen kann, teils, daß man alle vorliegenden Probleme zu einem einzigen reduzieren kann: wie macht man die Unmoralischen moralisch? Eine solche Simplifizierung wiederum läßt sich nur dann zustandebringen, wenn man den Mangel an Ordnung in der Welteinrichtung und den sich daraus ergebenden Komplikationen nicht ins Auge sehen will. Nur bringt uns das nicht weiter. Moralismus simplifiziert, und Simplifizierungen können sich heute nur Dilettanten leisten.

Es ist also von Wichtigkeit, daß wir uns klarmachen: es gibt nun einmal Gefahren, die von gewissen Zügen des Daseins und des Universums her drohen, und an denen die Menschen nicht schuld sind. Nur dann können wir auf differenzierte Weise wieder den Kampf mit ihnen aufnehmen und sie bannen. Wie uns einleuchten muß, daß wir ohne Erfindungsgeist, ohne Verzicht und Solidarität niemals den Gefahren die Stange halten können, so muß uns einleuchten, daß wir auch mit Gefahren zu rechnen haben, die uns vom Weltall, so wie es geschaffen ist, her drohen, wo Unordnung mit Ordnung, Grausamkeit mit Herrlichkeit gekoppelt ist.

Ebenso wichtig ist es, einzusehen, daß jede Gesellschaftseinrichtung als solche voller Unzulänglichkeiten ist, die uns die Überwindung neuer Schwierigkeiten erschweren oder womöglich ihre Inangriffnahme überhaupt verhindern. Wir müssen uns auch vor Augen halten, daß es in vielen Fragen heute mit einer politischen Entscheidung eilt. Wir könnten sonst zu spät kommen mit unseren Maßnahmen gegen Umweltvergiftung und Bevölkerungsexplosion. Sind wir uns aber nicht klar darüber, daß die Schwierigkeiten nicht ausschließlich von der Gesellschaftseinrichtung herrühren, sondern auch mit der Welteinrichtung zusammenhängen, so werden wir unwillkürlich die Lage verharmlosen und uns einbilden, den Übelständen sei durch Simplifikationen abzuhelfen. Was wiederum zu der Auffassung verleitet, nur die Unmoral der Menschen gefährde unser Dasein.

Wie gesagt, es gibt Zeiten, in denen die Überzeugung vorherrscht, die Gefahren, die dem Dasein drohen, seien von außermenschlichen Kräften her zu verstehen, und es gibt andere Zeiten, in denen man die Verhängnisse auf die Schuld des Menschen zurückführt. Die Tendenz schwankt und hängt von der Lebenshaltung und Lebensstimmung der jeweiligen Zeitepoche ab.

Wo finden wir denn nun die angemessene Einrichtung und die lebenserhaltenden Kräfte, auf seiten des Universums oder auf seiten des Menschen? Natürlich gibt es kein solches Entweder – Oder. Die Einrichtung des Universums ist zugleich billig und unbillig, die Kräfte der Natur sind zugleich lebenserhaltend und lebenszerstörend, und genauso verhält es sich auch mit uns. Mit dem Aufgebot all unserer Vernunft suchen wir den Kampf gegen die lebenszerstörenden Kräfte im Universum und in der Natur aufzunehmen und das Schlimmste abzuwehren, und mit unserer Unvernunft unterminieren wir die lebenserhaltenden Kräfte im Universum und in der Natur und gebärden uns, als wollten wir das Schlimmste herbeiführen.

Mit dem Untertitel dieser Schrift soll ausgedrückt werden, daß die ethischen Überlegungen unserer Zeit danach beurteilt werden müssen, ob sie beiden Tendenzen widerstanden haben: stillschweigend der Technokratie Vorschub zu leisten oder geräuschvoll die Dilettantokratie zu fördern. Unter Dilettantokratie verstehe ich die Herrschaft derer, die skrupellos alles und jegliches simplifizieren. Simplifikation ist heute mehr denn je, auch im Hinblick auf den zunehmenden Moralismus, die große Versuchung. Kein Zweifel, es gibt Maßnahmen, die, wenn wir einer unwiederherstellbaren Zerstörung entgehen wollen, nicht länger aufgeschoben werden dürfen. Das aber vermindert keineswegs die Kompliziertheit unserer Gesellschaftseinrichtung und unserer Beziehungen zu anderen Völkern. Unsere Lage verlangt, daß wir das Komplizierte schnellstens in den Griff bekommen.

Hyllested, im Januar 1972

Knud E. Løgstrup

A. Distinktionen

I. Drei Traditionen innerhalb der Ethik

Das Gute, als Gegenstand der Überlegungen über die Eigentümlichkeit ethischen Lebens, wurde im westeuropäischen Kulturkreis entweder als das wahre Ziel menschlichen Strebens aufgefaßt oder es wurde als eine an den Menschen gerichtete Forderung verstanden. Im Vordergrund der ethischen Traditionen stehen daher zwei bestimmte Richtungen, die teleologische, die mit dem Grundbegriff des Guten als Ziel (*telos*) arbeitet, und die deontologische, die die Pflicht (*to deon*, das Richtige, was gefordert wird) als Ausgangspunkt hat.

a) *Die teleologische Tradition.* Die teleologische Tradition ist die älteste und geht auf Platon und Aristoteles zurück. Insofern das Gute wahres Ziel des Menschen ist, bedeutet sein Gewinn Glückseligkeit (*eudaimonia*). Die Aufgabe des Philosophen ist es, darzulegen, worin das Gute und die Glückseligkeit bestehen und dem Menschen Anweisungen zu ihrer Erlangung zu geben. Die beiden Philosophen operieren mit einer Rangordnung der Güter; am niedrigsten stehen die Güter, die nur um anderer Dinge willen (z. B. Häuser, Möbel, Schiffe) gesucht werden und die, ethisch gesehen, belanglos sind; höher rangieren die Güter, die sowohl um ihrer selbst als auch um anderer Dinge willen (z. B. Ehre) gesucht werden, und am höchsten steht schließlich das Gute, das nur um seiner selbst willen gesucht werden kann.

In anderer Hinsicht aber gehen die Meinungen von Platon und Aristoteles auseinander. Platon stand unter dem Einfluß von Sokrates, der gelehrt hatte, daß es gewiß das absolute Gute gebe – wenn es auch dem Menschen nicht beschieden ist, es zu erkennen. So können wir das Gute zwar nicht erlangen, doch kann es, wenn

wir uns darauf richten, zur Ursache unseres Erkennens und Strebens werden. Wenn dies geschieht, entfaltet der Mensch seine höchsten Möglichkeiten. Selbstentfaltung hat jedoch, für Sokrates wie für Platon, den Charakter der Hingabe, da nämlich das Gute etwas Subjekt-Transzendentes ist (wenn auch anders als im jüdisch-christlichen Sinne, wo es etwas Kosmos-Transzendentes, Jenseitiges ist).

Das Wissen vom Guten führt zur guten Handlung, sowohl weil das Gute Glückseligkeit ist, als auch, weil das Wissen, von dem hier die Rede ist, zu einer Formung des Menschen führt (*paideia*), die seine ganze Lebensrichtung ändert. Platon versteht dies, näher ausgeführt, in der Weise, daß der Mensch sich von dem Bereich abkehrt, wo er es nur mit dem Üblichen und Gewohnten, das er für die Wirklichkeit hält, zu tun hat, und sich stattdessen der eigentlichen Wirklichkeit, nämlich der der Ideen zuwendet, dank derer das Übliche und Gewohnte überhaupt da und uns zugänglich ist. Dies geschieht durch die Vernunft, den »unsinnlichen« Blick für das Übersinnliche. Die Idee, die über allen Ideen steht, ist das Gute, sie ist in einem Ziel und Ursprung aller Dinge und zugleich das ethisch Gute. Was für uns getrennt ist, die Ethik und die Naturphilosophie, geht für Platon ineins.

Polemisch gegen Platon gewandt, behauptet Aristoteles, es komme weniger auf den Begriff und die Bestimmung des Guten an, als darauf, herauszufinden, welches das Trefflichste aller gegebenen und konkreten Güter sei. Das ethisch Gute gehöre in die gleiche Sphäre wie die anderen Güter, es muß ein bestimmtes Werk bereits bekannt und seiner Natur nach benannt sein. Das ethisch Gute ist eine Frage der Natur (*physis*) und nicht des Gesetzes (*nomos*). Das Werk, das in Betracht kommt, muß etwas für den Menschen Eigentümliches sein, und dies ist das vernunftbestimmte Tätigsein. Das ethisch Gute wird, worüber sich alle einig sind, *eudaimonia* genannt, und ist somit das Leben, das unter Entfaltung der für den Menschen eigentümlichen Vernunfttätigkeit glückt. Da das Leben nicht auf einen Streich glückt, gehört zum Wesen der *eudaimonia* die Tugend (*arete*). In keinem Tätigsein ist eine solche Beständigkeit wie in der *arete*-bestimmten, da der Zugewinn an Trefflichkeit, den die *arete* der Lebensentfaltung verleiht, eingeübt und durch Gewohnheit erworben wird (*ethismos*). Es wird unterschieden zwischen den moralischen Tugenden, die alle Menschen erwerben können und die ein Resultat der Kontrolle über unsere Hand-

lungen und leiblichen Bedürfnisse durch die Vernunft sind, und den intellektuellen (dianoetischen) Tugenden, die nur wenige erwerben können. Zur eudaimonia gehören auch Gunst und Glück, äußere Güter wie Reichtum, Freunde, Einfluß, gutes Aussehen; sie geben, wenn auch nur äußere, so doch wesentliche Bedingungen dafür ab, daß das Lebenswerk gelingen kann. Im Unterschied zu Platon ist für Aristoteles das sittlich Gute somit subjekt-immanent; es ist die vollendete Aktualisierung der Möglichkeiten des Menschen selbst.

Gemeinsam haben Platon und Aristoteles das Verständnis des Menschen als eines sozialen Wesens, das gute Leben ist daher das Leben in der Gemeinsamkeit: dabei gehen Ethik, Pädagogik und Politik ineins bei ihnen. Die Aufgabe des Staates ist es, durch die Erziehung der Jugend und den Ausbau des Gemeinwesens, den Mitbürgern ein gutes und glückliches Leben zu ermöglichen. Bei beiden besteht allerdings auch die Gefahr, daß, ihrer ethischen Konzeption zufolge, der Intellektualismus zu einer doppelten Sittlichkeit führt.

Die römisch-katholische Ethik liegt insofern auf einer Linie mit der griechischen, als auch sie teleologisch ausgerichtet ist und mit einer Wertrangordnung operiert, in der Gott als das höchste Gut figuriert; bei Augustin unter Einfluß von Platon – und bei Thomas von Aristoteles beeinflusst. Augustin geht davon aus, daß der Mensch stets nach dem Glück strebt, das er doch nur im höchsten Gut finden kann. Nur Gott darf darum mit einer Liebe geliebt werden, die Genießen (*fruitio*) ist, während alles andere auf der Welt, selbst der andere Mensch nur mit einer Liebe geliebt werden darf, die Nutzen (*usus*) ist. Bei Thomas dagegen dient das Verhältnis des Menschen zu den Gütern der Aktualisierung seiner eigenen Möglichkeiten, auch das Verhältnis zum höchsten Gut, zu Gott. Doch ist es ausgeschlossen, daß Gott damit zum Mittel des Strebens des Menschen würde, denn die Möglichkeiten, um die es sich bei der Aktualisierung handelt, haben alle ihren Ursprung in Gott.

Eine moderne Form der teleologischen Ethik mit einer Rangordnung der Güter und, wie es auch heißt, der Werte, finden wir bei Max Scheler und Nicolai Hartmann. Zuunterst befindet sich der Wertbereich des Angenehmen und Unangenehmen, darüber der des edlen und des unedlen Vitalen, noch höher der des Geistigen, in dem drei Wertpaare unterschieden werden: schön-häßlich, recht-

unrecht, wahr-falsch und schließlich zualleroberst – nur bei Scheler – die Werte des Heiligen und des Profanen. Wir verhalten uns zu den Werten und Gütern in ihrer Positivität, Negativität und Rangordnung durch die emotionalen und intentionalen Akte des Fühlens, Vorziehens, Nachsetzens, durch Liebe und Haß auf unmittelbare Weise. Doch gibt es auch gewisse Kriterien, wie z. B. Dauer (die niedrigsten Werte sind die flüchtigsten, die höchsten die ewigen) und Teilbarkeit (die niedrigsten müssen geteilt werden, wenn mehrere daran teilhaben sollen, während die geistigen Werte einer unbegrenzten Anzahl von Individuen mitgeteilt werden können). Für die ethischen Werte gibt es insofern keine Rangordnung, als gut der Wert ist, der der Realisierung eines positiven und höheren Wertes dient, während schlecht der Wert ist, der zur Realisierung eines negativen und niedrigeren Wertes gehört. Nur durch ein Zusammenfassen des Ethos aller Völker und Epochen läßt sich das gesamte Wertreich mit allen seinen Rangverhältnissen aufstellen. Das Prinzip der Rangordnung besteht darin, daß selbst eine unendliche Summe von Werten innerhalb eines bestimmten Stufenbereichs in der Rangordnung niemals mit einem höheren Wert ausgetauscht werden kann. Nicolai Hartmann hat Schelers Grundansicht übernommen, mit Ausnahme der Verankerung der Wertrangordnung im Metaphysischen.

Der Utilitarismus ist eine teleologische Ethik, die, wenn er konsequent ist, jede Rangordnung ablehnt. Gut ist die Handlung, die ein maximales Behagen (minimalen Schmerz) erzeugt, oder, wie es heißt, die die größte Summe von Glück für die größte Anzahl von Menschen ermöglicht. Man geht nämlich davon aus, daß alle Handlungen in einer Stufenfolge geordnet werden können, je nach der Totalsumme des Behagens oder des Schmerzes, die die einzelne Handlung verursacht. In die Totalsumme werden nicht nur das Behagen und der Schmerz einbezogen, die die einzelne Handlung einem selber bringt, sondern auch die sie allen anderen bringt, ebenso wie sie nicht nur alle unmittelbaren und direkten Wirkungen umfaßt, sondern auch die fernen und indirekten, die bisweilen wichtiger sein können als die unmittelbaren und direkten. Irrelevant ist dabei, ob das Behagen höherer oder niedrigerer Art ist. Nach dem Optimierungsprinzip soll eine Handlung so sein, daß sie unter den vorliegenden Umständen mehr Gutes und weniger Böses in das Weltganze hineinträgt als alle anderen möglichen Handlungen. Im Utilitarismus wird das Optimierungsprinzip mit

einer naturalistischen Definition von »gut« als Behagen kombiniert, wobei man davon ausgeht, daß »Behagen« in seiner Eigenschaft als natürliches Phänomen gemessen werden kann. Heute wird der Utilitarismus zumeist bedürfnispsychologisch unterbaut, so bei B. Russell, mit der Begründung, daß das Gute ohne Lebenskraft verbleibe, wenn es nicht in engster Verbindung mit unseren Bedürfnissen stehe, da unser gesamtes aktives Dasein von unseren Bedürfnissen her bestimmt ist. Gut ist daher das Bedürfnis, das die höchste und dauerhafteste Befriedigung gewährt und das mit der Befriedigung der Bedürfnisse anderer nicht nur nicht kollidiert, sondern sie fördert.

b) *Die deontologische Tradition.* Deontologischer Ethiker ist vor allem Kant. Der Kernpunkt seiner Ethik ist, daß, während alle Fähigkeiten bis auf den Willen im Dienste des Guten oder des Bösen gebraucht werden können, dieser selbst entweder gut oder schlecht sei, da er die Fähigkeit ist, nach Maximen, d. h. vernunftbestimmt zu handeln. Die Rolle der Vernunft kann mehr oder weniger hervortretend sein. Ihr Einsatz ist bescheiden, wenn wir von unseren Neigungen bestimmen lassen, was der Gegenstand unseres Willens sein soll; denn dann besteht die Funktion der Vernunft lediglich darin, aus den Neigungen eine Maxime zu machen (Kant: Heteronomie). Entscheidend dagegen ist die Rolle der Vernunft, wenn sie es ist, die bestimmt, ob etwas Gegenstand unseres Willens sein soll oder nicht (Kant: Autonomie). Nicht so zu verstehen, daß sie dem Willen seinen Gegenstand liefert, das kann sie nämlich nicht, da sie reine Vernunft ist und in sich selbst keinen Begriff vom Gegenstand hat, sondern indem sie in einem Imperativ, der kategorisch ist, unabhängig von den Neigungen, die Form der Maximen des Willens bestimmt. Dies geschieht, indem die Vernunft ihr eigenes Gesetz in seiner puren Allgemeinheit geltend macht und von der Maxime verlangt, sie habe universal zu sein: Du sollst so handeln, daß die Maxime deines Handelns allgemeines Gesetz sein kann. Der Mensch handelt unfrei, wenn sein Wille auf die Weise der Naturgesetz-Kausalität, von seinen Neigungen her bedingt ist; er handelt frei und aus Pflicht, wenn er, trotz seiner Neigungen, dem Moralgesetz der Vernunft, weil er Achtung davor hat, gehorcht. Wo die Kausalität des Naturgesetzes regiert, herrscht ethisch gesehen Gesetzlosigkeit. Die Vernunft muß daher mit ihrem Moralgesetz auf praktische Weise Ordnung schaffen. Im

Zentrum steht deshalb die Pflicht; sie allein ist imstande, ein moralisches Universum zu erschaffen.

Auch Kierkegaards Auffassung ist als deontologisch zu kennzeichnen. Wenn er den Menschen als eine Synthese zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit bestimmt, bedeutet dies nicht, daß die Ewigkeit dem Menschen integriert ist, sondern daß sie in der Existenz des Menschen als unendliche Forderung an ihn herantritt, durch die der Mensch überhaupt erst Geist und ein Selbst ist. Nur im Verhältnis zur Ewigkeit und ihrer Forderung kann der Einzelne das Leben hindurch, von der einen einmaligen Situation zur anderen, Identität gewinnen. Die Konzentration auf die Einmaligkeit der Situation, im Unterschied zur kantischen Konzentration auf die Universalität des Moralgesetzes, kehrt in allen Formen von Existentialismus wieder.

c) *Die ontologische Tradition.* Es gibt noch eine dritte Grundauffassung, die wir ontologisch nennen können. Aus der Grundgegebenheit, daß das Leben der Menschen miteinander verflochten ist, ergibt sich der Inhalt der ethischen Forderung, das Leben des anderen, das einem in der Verflochtenheit ausgeliefert ist, zu schützen. »Die Natur (verstanden als die unabänderliche Grundgegebenheit) lehrt, was die Liebe tut« (Luther). Die ethische Forderung wird gleichsam durch die Prismen der jeweils verschiedenen Beziehungen gebrochen, in denen wir zueinander stehen, etwa als Mann und Frau, Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler, Arbeitgeber und Arbeitnehmer. All dies sind Formen der Grundgegebenheit, von der her die ethische Forderung ihren Inhalt erhält.

II. Souveräne Daseinsäußerung, goldene Regel, Charakterzug und Norm

a) *Die souveränen Daseinsäußerungen.* Morgens um vier klingelt es schrill an der Haustür. Die Frau des Hauses steht auf und geht hinunter. Draußen steht die Geheime Staatspolizei und verlangt, hineingelassen zu werden. Die Frau macht auf, die Leute kommen herein und fragen nach ihrem Mann. Er sei zufälligerweise nicht zuhause und käme erst in einigen Tagen von seiner Reise zurück, erklärt die Frau. Der eine von den Leuten, offenbar niederen Ranges, ein brutaler und stumpfsinniger Typ, mit einem Maschinengewehr

bewaffnet, durchstößt sofort das ganze Haus. Ein anderer, kühl, sachlich und hart, stellt hier und da kurze Fragen in einem unfreundlichen, herrischen Ton. Der dritte dagegen ist außerordentlich nett und liebenswürdig, versucht die ganze Geschichte zu bagatellisieren, macht sogar die beiden anderen ein bißchen lächerlich und entschuldigt die Affäre als eine formelle Angelegenheit, die nur der Ordnung halber stattfindet. Die Frau weiß genau, daß seine liebenswürdige Verharmlosung der Sache, sein beruhigendes Geplauder nur den Zweck hat, sie gesprächig zu machen, um etwas aus ihr herauszuholen. Sie läßt sich also nichts vormachen und ist sich klar darüber, daß die geringste, unüberlegte Bemerkung dazu gebraucht wird, eine Waffe gegen ihren Mann und gegen sie zu schmieden. Trotzdem – und darin liegt das Eigentümliche – muß sie sich dauernd in acht nehmen, daß sie nicht allzu freimütig mit dem Mann ins Gespräch kommt und offen mit ihm über die Destruktivität des Unternehmens redet. Immerzu muß sie diesen Impuls bekämpfen. Wie kann das sein? Was meldet sich hier in dieser Neigung so hartnäckig? Ich meine, was sich hier meldet, ist eine ganz elementare und definitive Eigentümlichkeit, die mit dem Sprechen als einer spontanen Daseinsäußerung gegeben ist, seine Offenheit. Sprechen ist frei heraus sprechen. Es wird nicht erst von uns dazu gemacht, sondern so ist es vorgegeben, gleichsam als anonyme Daseinsäußerung. Darin besteht die Souveränität des Sprechens, der wir uns anheimgeben, sobald wir zu sprechen beginnen. Selbst in einer Situation, wo man das Leben riskiert, wenn man den anderen nicht hinters Licht führt, wo man ihn voll durchschaut und seine Vernichtungsabsicht eindeutig zutage tritt, selbst dann meldet sie sich, und zwar so stark, daß es als naturwidrig empfunden wird, nicht frei heraus sprechen zu können.

Die souveräne Daseinsäußerung ist uns voraus, wir geben uns ihr anheim. Darin besteht die Spontaneität. Auch das veranschaulicht die Episode. Der Mann von der Geheimen Staatspolizei versucht, sich zunutze zu machen, daß Sprechen und Vertrauen mit ihrer Offenheit ursprünglichere Impulse sind als der Argwohn gegenüber seinen Fragen und das sorgfältige Abwägen der Antworten darauf.

Elementar und definitiv, wie die souveränen Daseinsäußerungen nun einmal sind, tragen sie – normalerweise – jedes Miteinandersein. Das zeigt sich auch darin, daß wir im Gespräch miteinander um Erkenntnis und Beurteilung all dessen bemüht sind, was uns

beschäftigt, doch unterziehen wir uns dabei nicht gegenseitiger Beurteilung und Erforschung. Wir tun das nicht in Anwesenheit voneinander. Das Anwesendsein hindert uns daran. Wir tun das erst hinterher, im Tagtraum, wenn die anderen abwesend sind, und wir uns beim Zurückdenken über die schlechten Erfahrungen ärgern, die wir mit ihnen gemacht haben; erst im Tagtraum erfüllt uns die Vorstellung unserer Gegner und die Schlechtigkeit ihres Charakters. Ihre Anwesenheit dagegen fegt alle Vorstellungen und Kriterien beiseite, falls sie nicht bewußt dazu benutzt wird, den Konflikt zur Sprache zu bringen und man sich die Dinge ins Gesicht sagt. Nur fest eingewurzelter Haß oder tiefsitzende Gekränktheit vermögen dem Vorstellungsbild und den Abwertungskriterien eine solche Festigkeit zu verleihen, daß sie auch der Anwesenheit des Gegners standhalten. Will man seinen Haß unterhalten, so vermeide man die persönliche Begegnung mit dem anderen und schüre ihn im Tagtraum. All dies verhält sich so, weil die Anwesenheit getragen wird von den unmittelbaren Daseinsäußerungen, deren Souveränität darin besteht, daß sie stärker sind als unsere Erfahrung und unser Tagtraum¹.

Kaltblütig unaufrichtig kann man demjenigen gegenüber sein, der Destruktives vorhat und Macht besitzt. Sonst aber ist es für die meisten schwierig, unaufrichtig und zugleich kaltblütig zu sein. Will man etwas verbergen, etwas von Belang, so wird man unsicher und verfolgt aus Unsicherheit wie ein Doppelgänger sein eigenes Verhalten mit innerem Abstand. Es ist keine genügende Erklärung, wenn man hierzu sagt, das mentale Unbehagen wirke sich in unnatürlicher Sprache aus – als sei Mentalität Ursache und Sprechen Wirkung. Nein, das Forcierte rührt von daher, daß man sich im Moment des Sprechens in Konflikt mit der Forderung nach Aufrichtigkeit befindet, die das Sprechen von dem verlangt, der sich zu sprechen anschickt. Was das Sprechen gibt, das verlangt es zurück, nämlich Offensein; und zwar ist es in einem: sowohl anonyme als zugleich personale Daseinsäußerung. Verglichen mit der Unaufrichtigkeit tritt die Souveränität der Aufrichtigkeit klar zutage.

Gesinnung und Handlungsergebnis lassen sich bei der souveränen

¹ Was die weitere Analyse der »Souveränen Daseinsäußerungen« betrifft, kann ich auf meine Schrift »Auseinandersetzung mit Kierkegaard«, Chr. Kaiser Verlag, München 1968, S. 149 ff., hinweisen.

Daseinsäußerung nicht voneinander trennen. Das gehört mit zu ihrer Spontaneität. Besonders klar tritt das aus einer Daseinsäußerung wie der Barmherzigkeit hervor, die darin besteht, dem Bedrängten aus der Not zu helfen und die Hindernisse, die sich seiner Lebensentfaltung in den Weg stellen, beiseitezuräumen.

Nebenbei bemerkt, wenn hier von »Spontaneität« die Rede ist, so mag das vielleicht keine sehr glückliche Wortwahl sein, schon gar nicht, wenn es Assoziationen in Richtung auf impulsive Gefühlsaufwallungen hervorruft. Doch ist das Wort, etymologisch gesehen, durchaus geeignet und entspringt dem hier Gemeinten. Spontanes Tun betrifft das, was der Mensch im Einklang mit der Natur der Dinge und aus eigenem Antrieb tut. Mit anderen Worten, handelt der Mensch spontan, so tut er es ohne Zwang und ohne Hintergedanken. Das heißt also, wenn wir die Barmherzigkeit als spontan bezeichnen, so bedeutet dies, daß die Tat einzig und allein durch den Zustand und die Lage, in der sich der andere befindet, hervorgerufen ist, und daß nicht außerdem noch alles mögliche andere aus der Tat herausgeholt werden soll, sei es für einen selber, für einen Dritten oder für eine Institution. Spontan ist die Barmherzigkeit, weil sie durch die kleinste Berechnung, die kleinste Drehung in Richtung auf Mittel-sein-für-etwas-anderes, als Barmherzigkeit bereits verdorben ist, ja zu ihrem Gegenteil verkehrt und Unbarmherzigkeit und Lieblosigkeit geworden ist. Barmherzigkeit ist nicht etwas, das mehr oder weniger eingeschränkt auftritt, sie kann nur ganz da sein, wenn die spontane Daseinsäußerung überhaupt zum Zuge kommen soll. Ihre Radikalität besteht nicht in etwas Hervorragendem, sondern darin, daß der kleinste Hintergedanke ausgeschlossen ist.

Es herrscht die allgemeine Auffassung, daß alles, was zu unserem Dasein gehört, relativ sei, und daß das Absolute zur Jenseitigkeit gehöre, von der unser Dasein nur durch die absolute Forderung berührt sei. Aber auch die souveränen Daseinsäußerungen sind absolut, und zwar aufgrund der Definitivität ihres Wesens. Wir sahen, daß die souveräne Daseinsäußerung augenblicklich ins Entgegengesetzte umschlägt, wenn man sie mit Einschränkungen belegen will. Man kann am Vertrauen, an der Aufrichtigkeit oder an der Barmherzigkeit keine Abstriche machen, man kann sie nicht abschwächen oder dosieren, ohne sie im selben Moment ins Gegenteil zu verkehren; in Mißtrauen, Unaufrichtigkeit und Unbarmherzigkeit.

In der souveränen Daseinsäußerung sind wir uns selbst voraus, wir haben uns von ihr tragen lassen. Darin besteht, wie gesagt, die Spontaneität. Aber auch unsere destruktiven Affekte und reaktiven Gefühle sind uns selbst voraus. Mit der Macht, die wir über uns selbst haben, und mit der Auffassung, die wir von uns selbst haben, kommen wir immer hinterher – erst kommen unsere Impulse, Gefühle und Gedanken, mögen sie positiv oder negativ sein. Will man sich selber kennen lernen, muß man daher mit der Erkenntnis beginnen, daß man sich selbst nicht kennt, und daß dies seinen sachlichen Grund darin hat, daß das, was einen bewegt und treibt, einem selber vorausgeht. Will man sich selbst verstehen, so kann man das nur auf dem Wege einer kritischen Observation dessen, was man bereits gedacht, gefühlt und getan hat.

Das menschliche Dasein ist Möglichkeit, so wie es von Kierkegaard und, mit ihm, von der Existentialphilosophie, insbesondere von Heidegger analysiert worden ist. Nicht nur die souveränen Daseinsäußerungen wie Vertrauen, Aufrichtigkeit und Barmherzigkeit sind Möglichkeit, sondern auch Mißtrauen, Unaufrichtigkeit, Unbarmherzigkeit. Doch schon in der Art ihrer Möglichkeit sind sie verschieden. Eine Möglichkeit kann entweder weiterführen oder beengen, sie kann offenhalten oder verschließen. Vertrauen, Aufrichtigkeit, Barmherzigkeit schaffen neue Möglichkeiten, für den anderen und für einen selber. Mißtrauen, Unaufrichtigkeit, Unbarmherzigkeit haben die Tendenz, dem Dasein – dem eigenen und dem des anderen –, den Charakter der Möglichkeit zu rauben und es einem Zwangsverlauf zu unterwerfen. Vertrauen ist eine möglichkeitsoffenhaltende Möglichkeit. Mißtrauen ist eine möglichkeitsverschließende Möglichkeit.

b) *Die souveränen Daseinsäußerungen und die goldene Regel.* Bleibt die souveräne Daseinsäußerung aus, so braucht deshalb nicht das Ziel der Handlung aufgegeben zu werden. Was mit der Handlung erreicht werden soll, bleibt bestehen, doch nun, nachdem die Gesinnung versagt, als Forderung.

Da die souveräne Daseinsäußerung radikal ist, ist die Forderung, die für sie einspringt, ebenfalls radikal, das ist klar. Die Forderung ist, unter anderem, in der goldenen Regel formuliert: So wie du wünschst, der andere solle an dir handeln, handle an ihm. Sie ist nämlich durchaus keine temperierte Anweisung zur Gegenseitigkeit, wenn es auch dem Buchstaben nach so klingen mag. Vielmehr

Namensregister

- Alkibiades 166
Allen, G. C. 249–52, 279 f., 281 f.,
321–23
Arendt, H. 333 f.
Aristoteles 1 ff., 39
Ashton, T. S. 243
Augustin 3, 223 f., 236 f.
- Baggesen, J. 230 f.
Bjørnvig, Th. 197, 352
Blegvad, M. 51, 57, 58
Branner, H. C. 125–28
Broch, H. 230–32, 236
Buchanan, C. 246
Bultmann, R. 141
- Camus, A. X, 88, 95–98
Cervantes, M. IX f.
Colbert, J. B. 239
Conrad, J. 29, 31–33, 34 f., 37, 263
- Descartes, R. 97 f.
Dich, J. S. 265, 299 f.
Diederichsen, P. 58
Don Juan 227 f.
Dulles, J. Foster 357
- Engels, F. 336
Ewald, J. 231 f.
- Forel, A. 226
Frank, E. 122
Freud, S. 130, 195
Frisch, M. 137–39, 148
Fromm, E. 188
Frydenberg, O. 377
- Galbraith, J. K. 247, 249–52, 277, 286,
304–306, 312 f., 315, 323, 327 f.,
331
- Goethe, J. W. 143
Gontscharow, I. 159 f., 161 f., 217–20
Grisebach, E. 119
Grundtvig, N. F. S. 157
Guardini, R. 141
- Hansen, O. Kofoed 291, 349 f., 353–55
Hare, R. M. 55 f., 59, 63–69, 77, 79
Hartmann, N. 3 f., 15
Hayek, F. A. 244
Hegel, G. F. W. 145 f.
Heidegger, M. 10, 121
Heje, N. J. 165
Hemmingway, E. 199
Henriksen, A. 230
Hill-Madsen, C. 323
Hoffmann, E. T. A. IX f.
Husak, G. XI
- Jakobsen, E. 129–30, 195, 198
Jaspers, K. 121, 360–67
Jensen, J. Fjord 355
Jepsen, G. Th. 326
Jesus 11 f., 14 f., 17, 120 f.
Johnson, E. 226 f.
de Jouvenel, B. 318
Jünger, E. 12
Jørgensen, J. 100 f., 201, 214, 226, 234 f.
Jørgensen, S. 264
- Kampmann, V. 300–303, 320 f., 324
Kant, I. 5, 27 f., 38, 65, 77, 112–17
Keil, S. 243
Keilson, H. 132–35
Kennan, G. F. 370 f.
Kennedy, J. F. 306
Keynes, J. M. 242, 244, 254–59, 266,
288
Kierkegaard, S. 6, 10, 34, 97, 124, 128 f.

- Kleist, H. 142
 Knight, F. H. 282
 Knudsen, J. 142, 157
 Koch, H. 165
 Kragh, E. 373

 Lange, O. 268–76, 278, 289, 296–98,
 300, 319–23, 345 f.
 Lessing, J. E. 18 f.
 Lindhardt, Jan 178
 Lippmann, W. 241, 375
 Lipps, H. 140, 142, 145, 147 f.
 Luther, M. 6, 14, 84–86, 118, 224 f.,
 252–59
 Löbl, E. 247, 275, 318, 343, 347–49

 Macchiavelli, N. IX, 176–80, 262
 Macmillan, H. 306
 Malthus, T. R. 349
 Martinson, H. 149 f., 151, 153, 155
 Marx, K. 181, 294, 336, 338, 343–45
 Mendelssohn, M. 18 f.
 Moore, G. E. 52 f., 57 f., 71 f., 78
 Musil, R. 33–35, 139, 197 f.
 Møller, O. 86
 Møller-Kristensen, S. 210, 214

 Nietzsche, F. 19–23
 Nowell-Smith, P. H. 29, 44 f., 56, 57 f.,
 80, 81, 102, 108, 112

 Olsen, E. 329 f.
 Paludan-Møller, F. 214

 Pedersen, J. 242, 244, 337
 Petersen, G. 319
 Pirandello, L. 87
 Platon 1 ff., 39

 Reventlov, I. 377, 379
 Robespierre, M. 147
 Russel, B. X, 5, 88, 99 f., 104,
 105–107, 110
 Ryle, G. 152

 Sagnac, Ph. 239
 Scheler, M. 3 f., 39
 Schlegel, F. 203, 229
 Schleiermacher, D. F. E. 203 f., 229
 Schumpeter, J. 282
 Šik, O. 275, 321
 Simmel, G. 136 f., 141
 Sokrates 1 ff., 166
 Sartre, J. P. X, 87 f., 90 ff., 122 f.
 Stevenson, C. L. 53 f., 56
 Sørensen, V. 142, 189

 Taylor, F. M. 271
 Thaning, K. 157
 Thomas v. Aquin 3
 Tillich, P. 136, 140 f.
 Togeby, L. 325 f.
 Toulmin, S. 59–62

 Wandel, C. F. 291, 349 f., 353–55
 Wittgenstein, L. 56, 58
 Westergaard, M. 171

Sachregister

- Achtung 5, 113
Angst 129
Antisemitismus 132 ff.
Arbeit 267, 194, 345
Arbeitsteilung 175, 239 f., 324
Argumentation 54, 59, 62, 67, 69, 78
Atomrüstung 48
Aufrüstung 312, 356–75
Autonomie 5
Autorität, autoritär 163 f., 184
- Bedürfnis 5, 28, 51, 98 ff., 107, 115, 196,
200–202, 220, 229, 232 ff., 279 ff.,
285 ff., 311, 325–27
bedürfnispsychologisch 5, 98–103
Behagen 4 f., 51 ff., 114 f.
Beschreibung, phänomenologische 60 f.,
73
Bevölkerungsexplosion 308, 349–56
Biologie 375–80
Bürokratisierung 269, 276 f., 319–23,
334
Böses 131
- Charakter, Charakterzug 26–35, 77 f.,
148–57, 190–94, 257, 263 f.
Christentum 87, 121, 123, 124, 156 f.
- Daseinsäußerungen, souveräne 6–14,
17, 20, 36, 63, 67, 74, 76, 78, 115,
124 f., 155, 190–93, 263 f., 335, 356
– Barmherzigkeit 9, 26 f., 257
– Liebe 22
– Offenheit der Rede 7, 190, 192
– Vertrauen 7, 22, 23–26
Dekalog 14, 83–87, 120
Demokratie 175 f., 197, 298, 317, 329 ff.
deontologisch 1, 5 f., 112
Deutung 71, 103 ff.
- Diktatur 330
dilettantisch 333
Dilettantokratie XIII, 334
Dualismus 221–28
- Egoismus 101, 257 f., 264 ff., 356
Ehe 217–21, 224
Einkommensverteilung 292–303, 326,
337
Emanzipation der Frau 226
Entscheidung 366 f.
Erschaffenheit 363
Erziehung 183–98
Ethik, römisch-katholische 3, 39
Ethik 2 f., 51
ethisch-deskriptiv 63, 67, 72 f., 77, 80
Eugenik 379
Existentialismus X, 6, 17, 56, 87–98,
123
- Fehlschluß, naturalistischer 77
Forderung, ethische 6, 10 f., 80–87, 120
Fortschritt, technischer 287
Freiheit 140 f., 303–306, 311, 327, 338,
355, 357, 359 ff.
Freude 155
- Geburtenregelung 48
Gefühl 106 f., 194–98
Gefühlsreaktion, Theorie der 54, 57
Genetik 376 f.
Gesellschaft 226, 307, 317–19
Gesetz 2, 5, 120
Glück 4, 128, 139, 188
Glückseligkeit 1
Gnostizismus 222
Goldene Regel 10–14, 255 f., 263 f., 266
Gott 3, 39, 87, 118, 121, 363
Grausamkeit 102–106

- Grund 183–185, 196
 Grundgegebenheiten 117, 122 f.
 Gut, höchstes 3
 Gut 38
 gut-schlecht 47, 51 ff., 80 ff., 104, 106
 Gute, das 1 f., 5, 51, 103
- Haß 103, 109
 Heteronomie 5
- Idee 2
 Identität 124 f.
 Ideologie 340
 Imperativ, kategorischer 5
 Intellektualismus 3
 Interdependenz 17, 26, 60, 67, 69, 125, 349–56
 –, persönliche 350
 –, politische 350
 Intuitionismus 52 f., 57
 Irrtum, hedonistischer 28, 114
- Judentum 222
- Kapital 238–40, 244, 323, 345 f.
 Kapitalismus 238, 241, 253 f., 278, 286, 318, 336
 Kapitalist 245
 kapitalistische Ökonomie, bzw. Wirtschaft 296, 298
 kapitalistische Gesellschaft 298 f., 301
 kapitalistisches System 277, 289, 301, 322
 Kommunikation 96, 159, 166
 Kommunismus 286
 Konkurrenz 240 f., 248–68, 274, 275–78, 291
 Konkurrenzdruck 326
 Krieg 263, 358 ff.
 Kulturleben 309 f.
- Lebensanschauung 103, 377–80
 Lebensstandard 241 f., 285 ff., 325, 332 f.
 Leib 216 f., 221–28
 Leitbildformung (Leitvorstellung) 77–80, 198–200, 228 f., 258, 263, 265 f., 355 f., 378
 lex naturalis 85
 lex positiva 85
- liberales Modell 311
 Liberalismus 241–44
 Libertinismus 226, 236 f.
 Liebe 3, 104, 198–236
 Liebesgebot 14–23, 256
 Lust 102, 114, 232 f.
- Macht 17, 116, 119, 158–82, 244 ff., 262, 303–36, 330 f., 380
 Manipulation, genetische 378
 Marktmechanismus 240 f., 249, 254, 259, 263, 278, 289
 Marxismus-Leninismus 336–45
 Masochismus 129
 Materialethik 38, 71
 Maxime 5
 Metaethik 69, 72
 Moralgesetz 5 f., 112, 114
 Moralismus X ff., 59, 61, 187–90
 Moral 59, 61, 79, 88, 96, 257, 263, 355
 –, Doppelnatur der 94
 Moralkrise 88
 Moralregel 48, 263
 Motiv 183–185, 189, 196
- Nationalökonomie 240
 Natur 2, 112, 181 f., 354
 –, biologische 105
 –, eines Menschen 148–57
 –, nicht-menschliche 157 f.
 Naturalismus 51, 53, 56, 57
 naturalistisch 5
 Naturphilosophie 2
 naturrechtlich 39
 Naturvergiftung 290 f., 335
 Neigung 5, 28, 40, 111–117
 Nihilismus 94 f.
 Norm 28–36, 80–87, 121, 158, 263
 Nächstenliebe 14–23
- Offenbarung 16, 122
 Ontologie 103
 ontologisch 6, 109
 Opfer 359 ff.
- paideia 2
 Person 216 f.
 Persönlichkeit 112 f.

- Pflicht 5 f., 38 ff., 46, 101, 111–17, 118, 193
 Pflichtenkollision 36–41, 190
 Phantasie 11, 65, 167 f.
 Pietismus 226
 Pornographie 232–37
 Positivismus, logischer 56, 196
 Prinzip 65
 Produktionskosten, soziale 289
 Projektion 131 ff.
 Puritanismus 226, 237, 288

 Raumforschung 312
 Recht 264
 Recht, positives 39
 Regel 55
 –, a priori 262 ff.
 –, opportune 262 ff.
 Relativismus 82
 richtig-verkehrt 47 f., 54, 183
 Rollentausch 65
 Romantik 229–32
 Romantiker-Naturalist 202–209

 Scheidung 221
 Schicksal 136–48
 Schmerz 4
 Schuld 119–36, 144
 Schöpfer 363
 Seele 221–28
 Sexualaufklärung 228
 Sexualität 198–236
 Sinn 89 ff., 144 f.
 Sinnenwelt 112 f.
 Sinnlichkeit 205, 222, 229
 Sinnlosigkeit (Absurdität) 88 f., 95
 Situation 34 f., 41, 44, 47 ff., 59 ff., 63 f., 70, 94, 115
 Situationsethik 69–71
 Solidarität 188
 Sollen 40, 46, 112
 Sozialismus 268 f., 275–78, 308, 319
 Sozialismus, demokratischer 313–17
 sozialistische Ökonomie, bzw. Wirtschaft 271, 289 ff., 296, 298, 328 f., 334
 sozialistisches Modell 312

 Spontaneität 9, 17–23, 35 f., 61, 190–94, 257
 Sprache 58, 103–10
 Staat 306–13, 336
 Stoa 112

 Tabuisierung 215 f., 225 f.
 Technik 261, 291, 302, 312
 Technokrat, Technokratie XIII, 175, 329, 334
 Technologie 311, 317, 354
 teleologisch 1, 4, 38, 98 ff.
 Theologie, dialektische 119
 Tugend 2 f., 30 f., 77 f., 99

 Überflußgesellschaft 286
 Umgangssprache (Alltagssprache) 56, 57
 Unantastbarkeitszone 162, 183–87, 191, 196
 Universalisierung 63, 66
 Unterdrückung 182
 Utilitarismus 4 f.

 Verallgemeinerung 59
 Verantwortung 40, 46, 117–19
 Vergebung 124 f.
 Vernunft 2 f., 5, 87, 99, 112, 116 f., 196
 Versuchung 36–41
 Viktorianismus 202, 207
 Volkswirtschaft (siehe Nationalökonomie)
 vorschreiben 54 ff., 57, 76 f., 80
 Vorschrift 54 ff.

 Wahl, ethische 41–50
 Wahl, freie 40, 44, 46, 111
 Wahlsituation 366 f.
 Wahrnehmung 71
 Ware 343
 Weltanschauung 103–10
 Wert 3 f., 343
 Wertangordnung 3, 39
 Wettstreit 267 f.
 Wille 5, 27, 113 f., 117

 zielgerichtete Tätigkeiten 169 ff.
 Zufall 141 ff.
 Zweckethik 102 f., 110