

Einfache Sittlichkeit*

Von OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Inhalt

1. Die zwei Formen der Sittlichkeit 1
2. Die Pflichterfüllung 7
3. Das Mitleid 11
4. Die Anständigkeit 16

1. Die zwei Formen der Sittlichkeit

Es ist ein allgemeines Gesetz, daß die komplizierteren Funktionen des menschlichen Lebens früher ins Bewußtsein treten und früher ihre wissenschaftliche Behandlung finden als die einfachen. So gibt es etwa auf pädagogischem Gebiet früher eine Ausbildung des höheren Schulwesens als der Volksschule, früher eine bewußte Erziehung des jugendlichen Menschen als der ersten Kindheitsjahre usw. Entsprechendes gilt auch auf dem Gebiet der sittlichen Erscheinungen. Im Blickfeld der Aufmerksamkeit steht zunächst die hohe Welt der Ideale, die wir im folgenden kurz als die Formen des hohen Ethos bezeichnen wollen. Wir verstehen darunter die großen Aufgipfelungen der sittlichen Zielsetzung, in denen sich eine Zeit das Gesicht gibt, die hohen Vorbilder, nach denen sie ihr eigenes Leben gestaltet. [153/154]

Solche Formen des hohen Ethos sind, um vorwegnehmend einige Möglichkeiten anzudeuten, das asketische Ideal des frühen Christentums, das ritterliche Ideal des Mittelalters, das aufklärerisch-bürgerliche Ideal einer Lebensbeherrschung durch die Kraft der Vernunft oder das Humanitätsideal der deutschen Klassik mit seinem Streben nach einer allseitigen Entfaltung der im Menschen liegenden Fähigkeiten, und so fort in beliebig fortzusetzender Reihe. Auf dem Boden dieser Schicht des hohen Ethos kann sich sodann auch die begriffliche Ausprägung in einem philosophischen System erheben, für das die Kantische Pflichtenethik als das bekannteste und eindrucksvollste Beispiel genannt sei.

Schon die bloße Aufzählung dieser Namen genügt, um einen wesentlichen Zug des hohen Ethos deutlich zu machen: Es sind alles bestimmte geschichtliche Ausprägungen. Alle solche Ideale erheben sich zu einer bestimmten Zeit im Lauf der Geschichte, getragen zumeist von einem bestimmten Stand. Sie wachsen zu ihrer Blüte, aber alle brechen sie auch wieder zusammen, gehen unter und werden von anderen abgelöst, um gegebenenfalls in einer späteren Zeit in einer neuen Form wieder aufzuerstehen. Alle Formen des hohen Ethos wechseln im Lauf der Geschichte, und es gilt von ihnen der resignierende Satz des geschichtlichen Bewußtseins, daß es nichts Festes gibt und alle sittlichen Anschauungen im Lauf der Geschichte sich wandeln.

Aber diese Formen des hohen Ethos sind nur die letzten, höchsten Gipfel, die sich aus einem sehr viel weiter reichenden Untergrund sittlich bedeutsamer, Erscheinungen herausheben. Diese Hochformen sind immer einseitig. Sie erfassen bestimmt geartete Möglichkeiten des menschlichen Lebens, aber sie schließen eben dadurch andre, ebenso berechnigte Möglichkeiten aus. Sie sind daher unfähig, das Leben im ganzen und auf die Dauer zu formen. Neben der

* In drei Fortsetzungen erschienen in der Zeitschrift „Die Sammlung“, 1. Jg. 3. Heft, Dezember 1945 (1. Die zwei Formen der Sittlichkeit, S. 153-161); 4. Heft, Januar 1946 (2. Die Pflichterfüllung. 3. Das Mitleid, S. 217-229); 6. Heft, März 1946 (4. Die Anständigkeit, S. 335-338). Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

allseitigen Entfaltung der Persönlichkeit steht der nur durch Einseitigkeit zu erreichende Nutzen für die Gesamtheit, neben dem heldischen Einsatz des vollen Daseins steht die stille Bescheidung im vorgegebenen Kreis und so fort. Eine Möglichkeit schließt immer die andere aus, und die in der einen ungeformt gebliebenen Kräfte drängen ihrerseits gewaltsam nach Gestaltung. So wandeln sich diese Formen beständig im Lauf der Geschichte. Zu den verhältnismäßig langsamen und stetigen Änderungen innerhalb der geistesgeschichtlichen Entwicklung treten aber auch die plötzlichen und gewaltsamen Einschnitte, die durch die großen Umbrüche in der politisch-geschichtlichen Welt bedingt sind. Mit dem Zusammenbruch eines politischen Systems geht zugleich die von ihm vertretene Wertordnung zugrunde.

Das ist genau die Lage, in der wir uns heute befinden. Und weil eine neue Welt der sittlichen Ideale zunächst noch nicht herangereift ist oder sich zum mindesten noch nicht zu allgemeiner Anerkennung durchgesetzt hat, die früheren Formen des hohen Ethos aber durch das vergangene System bekämpft und dadurch weitgehend aus dem Bewußtsein breiterer Schichten ausgelöscht sind, entsteht auf ethischem Gebiet eine allgemeine [154/155] Unsicherheit. Es droht mit dem Zusammenbruch eines bestimmten Ethos zugleich eine allgemeine Auflösung der sittlichen Haltung einzusetzen, deren Anzeichen heute überall in bedenklichem Maße erkennbar werden. Die einfachsten und selbstverständlichsten sittlichen Begriffe) laben sich gelockert. Das Maß, in dem auch sittlich scheinbar fest begründete Bevölkerungsschichten sich beispielsweise an Plünderungen beteiligt haben, die Bedenkenlosigkeit, mit der sie fremdes Eigentum an sich zu bringen versuchen, das Maß, in dem üble Denunziationen und andre häßliche Erscheinungen um sich greifen, das alles ist erschreckend, und es ist die Frage, von wo her einer solchen Zersetzung Einhalt geboten werden kann.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daß die Welt der zunächst im Blickfeld der Aufmerksamkeit befindlichen hohen Ideale nicht für sich steht, sondern daß darunter eine andre, einfachere Schicht der sittlichen Erscheinungen liegt, verborgener und unscheinbarer, aber darum nicht weniger bedeutsam, vielmehr alle Gestaltungen des hohen Ethos erst tragend. Diese einfachere Schicht wechselt nicht mit dem Formenwandel des hohen Ethos, sondern bleibt sich in diesem Wandel gleich. Dahin gehören, um vorwegnehmend auch hier einige Beispiele zu nennen, die schlichte Pflichterfüllung, die Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit, die Anständigkeit des Verhaltens in allen Lebenslagen, das Mitleid und die Hilfsbereitschaft gegen den in Not geratenen Mitmenschen usw. Wir bezeichnen diese Schicht im Unterschied zu jener andern Welt des hohen Ethos als die der einfachen oder elementaren Sittlichkeit. Erst in Zeiten der Not, wenn die überhöhende Welt der Ideale zusammenbricht, tritt diese sonst nur im Verborgenen liegende tragende Schicht ins Bewußtsein und gewinnt jetzt eine gesteigerte Bedeutung. Denn jetzt wird sie für eine gewisse Zeit zur einzigen Trägerin des sittlichen Lebens. Es besteht aber die Gefahr, daß sie durch die von oben her einsetzende Auflösung mit ergriffen wird, und darum kommt alles darauf an, daß in solchen kritischen Augenblicken diese Schicht der einfachen Sittlichkeit standhält. Das zwingt, ihr gegenwärtig eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Während die Welt des hohen Ethos zur Übersteigerung neigt und leicht auch zu Verstiegheiten führt, während sich in ihrem Kampf um die Macht sogar offensichtliche Unehrligkeiten einschleichen können, ist dieser andre Bereich den Gefahren einer Entartung sehr viel weniger ausgesetzt. Im Unterschied zu den Fragwürdigkeiten, die dem hohen Ethos immer anhaften (und zwar nicht als irgendein zufälliger Mangel, sondern als die Kehrseite, die durch die Unbedingtheit seines Strebens notwendig gegeben ist), eignet der einfachen Sittlichkeit eine natürliche Gesundheit. Man kann darum auch im selben Sinn von einer natürlichen Sittlichkeit sprechen und damit zum Ausdruck bringen, daß es sich hier gegenüber der Welt der großen Geschichte um ein Glied des natürlichen Daseins des Menschen handelt, das sich noch „unterhalb“ der eigentlichen Geschichte abspielt und darum an deren Glanz keinen Anteil hat,

wie es auch deren Gefahren nicht ausgesetzt ist. Die einfache Sittlichkeit gehört zur Natur, wie das [155/156] hohe Ethos zur Geschichte. Dies kennzeichnet in einer ersten Weise den Unterschied zwischen den beiden Schichten ethischer Erscheinungen.

Aber doch ist dieser Unterschied nur als relativ zu verstehen. Die Forderungen der natürlichen Sittlichkeit bleiben sich gleich gegenüber den Schwankungen des hohen Ethos und sind insofern ungeschichtlich. Sie sind zugleich in starkem Maße international, d. h. gleichbleibend gegen über den verschiedenartigen Ausprägungen der Völker (wie man es beispielsweise an chinesischen Romanen erkennt, in denen für die Bewertung des einfachen menschlichen Verhaltens genau dieselben auch uns vertrauten Tugenden wiederkehren, während auf der anderen Seite beispielsweise die taoistische Hochethik von den abendländischen Formen wesentlich verschieden ist und schon erhebliche Anforderungen an ein geschichtliches Umdenken stellt). Diese Gleichheit gilt aber nicht mehr in gleicher Weise von den sittlichen Anforderungen beliebiger Naturvölker. Und in dem, was wir hier als die natürliche Sittlichkeit unseres eigenen Daseins entwickeln, sind neben einem allgemein menschlichen Grundstock doch zugleich die besonderen Einflüsse einer christlichen Ethik unverkennbar (die als eine schon verallgemeinerte und bürgerlich gemäßigte Form von dem strengeren christlichen Hochethos noch zu unterscheiden ist). Andere Seiten, wie der Begriff der Anständigkeit (auf den sogleich noch in einer besonderen Betrachtung zurückzukommen sein wird), sind ausgesprochene Behelfslösungen, die in einer besonderen geschichtlichen Lage einen entstandenen leeren Raum notdürftig überbrücken. So stehen auch diese einfachen Formen nicht ganz außerhalb der geschichtlichen Entwicklung, sondern es ist eine Größenordnungsverschiedenheit in dem Zeitmaß des geschichtlichen Wechsels. Dem ungeheuer langsamen und für das gewöhnliche Auge unmerklichen Wandel der einfachen Sittlichkeit überlagert sich ein verhältnismäßig kurzperiodischer Wechsel in der hohen Sittlichkeit. Die Unmöglichkeit einer absoluten Scheidung ist die notwendige Folge daraus, daß sich im Menschen überhaupt kein Bereich reiner Natur gebietsmäßig von seinem geschichtlichen Dasein abheben läßt. Wie der Mensch sein Sein erst im Verhalten zu sich selbst bestimmt, also keine „Natur“ hat, im Sinne wie die übrigen Lebewesen eine Natur haben, sondern sie erst gewinnen muß (Hans Lipps), so ist er bis in den letzten Grund hinein geschichtlich und erreicht nie die Ebene einer reinen geschichtslosen Natur. Aber diese Abwehr einer falschen Verabsolutierung darf nicht ihrerseits zu Überspitzungen mißbraucht werden und darf nicht den grundlegenden Tatbestand verdecken, von dem wir ausgingen: daß sich in der Wirklichkeit der sittlichen Erscheinungen Schichten eines relativ geschichtslosen Daseins deutlich von solchen relativer Geschichtlichkeit abheben.

Daraus fällt ein Licht auf die Form der Verschiedenheit in den Ausprägungen der einfachen Sittlichkeit. Die Formen des hohen Ethos stehen als besondere geschichtliche Ausprägungen nebeneinander. Zu jedem Ideal ist auch ein entgegengesetztes denkbar. Eines schließt hier das andere aus, und insofern ist die Geltung jedes einzelnen nur relativ auf diese [156/157] besondere Ethik. Bei der natürlichen Sittlichkeit handelt es sich dagegen nur um besondere Färbungen, die eine im Grunde gleiche Tugend bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten angenommen hat. Diese kommt nirgends rein vor, sondern, nur in ihren verschieden gefärbten Ausprägungen, aber umgekehrt ist in allen verschiedenen Ausprägungen etwas Gemeinsames, genau wie allgemein den verschiedenen, ineinander „übersetzbaren“ Wörtern der verschiedenen Sprachen etwas Gemeinsames, nur jeweils verschieden Gewandtes und verschieden Gebrochenes entspricht. Hans Lipps hat hierfür den Begriff der Homologie eingeführt. In diesem Sinn handelt es sich in allen Verschiedenheiten der einfachen Sittlichkeit doch nur um geringfügige Abwandlungen eines gemeinsamen Grundbestands.

Zwischen dem hohen Ethos und der einfachen Sittlichkeit bestehen schon in der formalen Struktur wesentliche Unterschiede. Und wenn Bestandteile des hohen Ethos zur selbstverständlichen volkstümlichen Sittlichkeit absinken - das Wort hier ganz ohne Wertakzent genommen - oder besser gesagt: wenn sie in die volkstümliche Sittlichkeit aufgenommen werden sollen, dann müssen sie vieles von ihrer ursprünglichen Eigenart aufgeben und sich den besonderen Formgesetzen der natürlichen Sittlichkeit anpassen. Einen solchen Formwandel beobachten wir beispielsweise zwischen dem hohen asketischen Ethos des strengen Christentums, wie es in den Büchern des Neuen Testaments ausgesprochen ist, und dem, was an christlichem Gedankengut in unsre volkstümliche Sittlichkeit eingegangen ist und diese in einem besonderen christlichen Sinn gefärbt hat.

Das hohe Ethos tritt immer mit dem Anspruch einer letzten Unbedingtheit an den Menschen heran. Es ist immer radikal und strebt nach einer letzten nur denkbaren Reinheit in seiner Verwirklichung. Es sei nur an den Kantischen kategorischen Imperativ oder die Forderungen der Bergpredigt erinnert (und nur ganz im Vorbeigehen darauf aufmerksam gemacht, daß etwa Buddha oder Laotse ihre inhaltlich ganz anderen Forderungen in demselben Geiste einer letzten Radikalität stellen). Dieses Ethos der Unbedingtheit führt aber notwendig zu einem Konflikt mit der Wirklichkeit, in der diese Forderungen in ihrer Reinheit gar nicht verwirklicht werden können. Die bezeichnende Form dieses Ethos sind daher Idealbildungen oder vorbildliche Typen, denen die Menschen nachstreben und die in diesem Dasein mehr oder minder angenähert werden können, die aber selber in einer Sphäre unerreichbarer Jenseitigkeit verbleiben. Immer klafft ein Riß zwischen der Reinheit des Ideals und der Unvollkommenheit der Wirklichkeit. Es ist der Dualismus zwischen Ideal und Leben, der allen diesen Formen (ausgesprochen oder unausgesprochen) gemeinsam ist. Die Unbedingtheit des geistigen Strebens führt sie notwendig zu Konfliktsituationen mit der Gesundheit des natürlichen Lebens. Das fiat justitia, pereat mundus kennzeichnet zugleich das allgemeine Prinzip des hohen Ethos: Lieber in der Verwirklichung des Unbedingten scheitern als sich im Erreichbaren bescheiden. [157/158]

Das ist nicht kritisch gesagt. Es gilt nur, den strukturellen Unterschied im Aufbau der beiden Formen der Sittlichkeit zu erkennen. Nicht nur die Großartigkeit, sondern auch die Notwendigkeit des hohen Ethos, für ein geistiges Menschendasein steht außer Frage. Es gilt nur, daneben auch die andere Form in ihrem eigenen Wesen und ihrer eigenen Berechtigung zu erkennen. Denn die natürliche Sittlichkeit ist hier ganz anders. Der Begriff eines aus dem Leben herausgehobenen Ideals ist ihr fremd. Sie kennt nicht die Spannung zur Wirklichkeit, aber sie ist dafür auch sehr viel weniger anschaulich faßbar. Sie kennt auch nicht die starre Unbedingtheit des Anspruchs. Zu ihr gehört vielmehr von Anfang an eine gewisse natürliche Elastizität. Sie läßt immer einen gewissen Spielraum für die Behandlung des einzelnen Falls und stellt ihre Forderungen nur in „vernünftigen“ Grenzen. Vom Standpunkt des hohen Ethos aus ist man leicht geneigt, in diesem Fehlen des Unbedingten einen Mangel an sittlicher Verantwortung und überhaupt den Ausdruck einer Rangunterlegenheit zu sehen. Aber dieses Urteil beruht auf der Einseitigkeit des hohen Ethos und verkennt die besondere Art, wie die einfache Sittlichkeit das Verhalten der Menschen bestimmt.

Während das hohe Ethos in der Einsamkeit des Gewissens begründet ist und sich von hier aus auch im Bewußtsein der eigenen Verantwortung den Forderungen der objektiven Sitte und Moral entgegenstellen kann (Meißnerformel der Jugendbewegung), lebt die natürliche Sittlichkeit ganz in der Öffentlichkeit des kollektiven Bewußtseins. Sie kennt noch nicht den Unterschied und die mögliche Spannung zwischen der Stimme des eigenen Gewissens und den sittlichen Ansprüchen der Gemeinschaft. Daher ist es bezeichnend: Während in der hohen Ethik schon die Gedankensünde strafbar ist, geht es im einfachen Ethos erst um die vollbrachte und in gewissem Sinn sogar erst um die rüchbar gewordene Tat: denn da der Träger dieser

einfachen Sittlichkeit die Gemeinschaft ist, so zählt vor ihr auch erst, was in der Gemeinschaft bekannt geworden ist (wobei freilich als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß ihr auf die Dauer nichts Erhebliches verborgen bleiben kann). In diesem Zusammenhang steht die große Bedeutung des Ansehens und des guten Rufs.

Wenn wir zur besseren Verdeutlichung den Umkreis der einfachen Sittlichkeit in einer ersten, rohen Weise abzuschreiten versuchen, so gehören dahin etwa die folgenden Tugenden:

1. die selbstverständliche getreue Erfüllung der Pflichten, wie sie durch den bestimmten begrenzten Wirkungskreis des betreffenden Menschen gegeben sind,
2. die Offenheit und Ehrlichkeit im Verkehr mit den Mitmenschen, die Solidität und Gründlichkeit in allen Arbeiten und Leistungen und die Wahrhaftigkeit in allen Lebensäußerungen,
3. eine natürliche Gutmütigkeit, das Mitleid mit den Schmerzen des anderen Menschen und überhaupt der Kreatur, sowie die Bereitschaft, dem andern Menschen zu helfen, sofern er in Not geraten ist, [158/159]
4. die Rücksicht auf den Lebensspielraum des andern Menschen, die Kameradschaft im Zusammenleben und Zusammenarbeiten und wie die hierher gehörigen Tugenden im einzelnen genannt werden,
5. die „Anständigkeit“ des gesamten Verhaltens, die Rücksicht auf die Beurteilung durch die Mitmenschen, d. h. das Vermeiden alles Anstößigen, und das Reinhalten des guten Rufs.

Von einzelnen dieser Tugenden wird sogleich noch ausführlicher gesprochen werden und dabei das Wesen dieser Schicht durch die Behandlung bestimmter Beispiele deutlicher werden. Zusammen bestimmen diese Tugenden in einer einfachen und selbstverständlichen Weise das Leben des Menschen. Sie werden im einzelnen Fall wohl überschritten, aber ihre Gültigkeit wird dadurch nicht angetastet, und nicht nur in der umgebenden Gemeinschaft, sondern auch im Übertretenden selbst bleibt ein Bewußtsein des geschehenen und zu sühnenden Unrechts lebendig. So gibt die einfache Sittlichkeit eine solide Grundlage des sittlichen Lebens. Aber dennoch ist sie für, sich allein nicht ausreichend, dieses in seiner Gesamtheit durchzuformen, und bedarf daher ihrer Ergänzung im hohen Ethos.

Der einfachen Sittlichkeit eignet eine gewisse Durchschnittlichkeit. Sie ist das Ethos der breiten Massen und des Einzelnen, soweit er der Masse angehört. Aber sie ist immer in der Gefahr, durch langen Gebrauch und Mißbrauch, d. h. durch die Vielzahl der Übertretungen, abgenutzt zu werden. So bedarf sie einer beständigen Erneuerung. Diese aber kann nicht aus der unbewußten Wirksamkeit der natürlichen Sittlichkeit kommen, sondern nur aus der größeren Bewußtheit des hohen Ethos. Die Forderungen der natürlichen Sittlichkeit leben in einer so selbstverständlichen Sphäre des täglichen Gebrauchs, daß sie ganz unauffällig bleiben und daß es schwer ist, sie ausdrücklich zu formulieren (daher auch die großen Schwierigkeiten eines noch so behelfsmäßigen Verzeichnisses.) Sie bleiben in einer Unbestimmtheit, die zu einer nachlässigeren Handhabung führen könnte, wenn nicht immer wieder der Anstoß zu einer schärferen begrifflichen Prägung käme. Dieser aber kann nur aus dem geformteren Bereich des hohen Ethos kommen. Und endlich: die einfache Sittlichkeit formt das Verhalten der breiten Massen, sie bleibt aber zu unbestimmt, um darüber hinaus auch das Leben der geistig führenden Schichten, der Eliten jeder Art zu formen, mögen diese nun kirchlicher, staatlicher, geistiger der sonstiger Art, sein. Diese bedürfen eines strengeren, geformteren Ethos, und so ist es auch zu verstehen, daß alle eingangs aufgeführten Beispiele eines hohen Ethos zugleich die Lebensformen ganz bestimmter geschichtlicher Führungsschichten sind, die sich dann durch die vorbildhafte Form ihrer Lebensführung auch auf weitere Kreise hinaus ausgebreitet haben.

So besteht zwischen dem hohen Ethos und der einfachen Sittlichkeit ein Verhältnis der wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander. Auf der einen Seite geht die formende Kraft vom

hohen Ethos aus, und man kann das Verhältnis von hier aus geradezu nach der Vorstellung vom sinkenden [159/160] Kulturgut betrachten. Auf der andern Seite verkennt diese Vorstellung aber die Eigenbedeutung der natürlichen Sittlichkeit; denn diese gibt den tragenden Grund ab, der sich in allen Wandlungen und Schwankungen des hohen Ethos gleichbleibt und selbst in Zeiten eingreifender Erschütterung unveränderlich standhält. Und eben hieraus entspringt die besondere Aufgabe in der gegenwärtigen Lage, von der die Betrachtung ausging: Die Überspitzung, mit der das heroische Lebensideal in den vergangenen Jahren verkündet wurde, und die Unmöglichkeit, diese Ansprüche im alltäglichen Leben zu erfüllen, mußten zu einem tiefen Mißtrauen gegen jede Form des idealen Anspruchs und damit zu einer weitgehenden Zerrüttung aller sittlichen Anschauungen führen. Der Anspruch des hohen Ethos ist in hohem Grade fragwürdig geworden. In dieser Lage wird es notwendig, in erster Linie die Gesundheit der einfachen sittlichen Grundlagen zu sichern, dessen also, was hier als einfache Sittlichkeit dem hohen Ethos gegenübergestellt wurde. Jenseits aller bestimmten Idealbildungen liegen hier die allgemein verbindlichen und darum auch beständigen Grundlagen allen sittlichen Lebens.

Aber diese Aufgabe der Pflege eines elementaren sittlichen Lebens ist keineswegs so bescheiden, wie es zunächst den Anschein haben könnte; denn das Unscheinbare und Selbstverständliche ist immer in der Gefahr, verkannt zu werden. In Wirklichkeit liegen gerade hier die entscheidenden Grundlagen allen sittlichen Lebens. Aber es ist sehr viel schwieriger, den Menschen, wenn er einmal irre geworden ist, zu ihrer Erfüllung anzuhalten, als ihn für die Ideale des hohen Ethos zu gewinnen; denn das hohe Ethos kann sich an seiner eigenen Größe berauschen und so dem Menschen das Gefühl einer inneren Befriedigung geben, das diesen unscheinbaren und einfachen sittlichen Aufgaben fehlt. Erzieherisch setzen darum hier die sehr viel größeren Schwierigkeiten ein. Das wenigste ist hier der Ermahnung oder der Belehrung, überhaupt dem unmittelbaren erzieherischen Zugriff erreichbar, und das meiste der durchsichtigen Klarheit vorbehalten, mit der dieses Ethos beispielhaft vorgelebt wird, sowie der Art, wie seine Erfüllung vom (jungen oder älteren) Menschen als selbstverständlich beansprucht und vorausgesetzt wird. Es sind allgemein die Schwierigkeiten, etwas, das unter normalen Verhältnissen der unbewußt, wirkenden Erziehung vorbehalten ist, unter kritischen Umständen zum Gegenstand besonderer pädagogischer Aufmerksamkeit zu machen. Alles kommt hier auf die entschiedene Sauberkeit an, mit der dieses Ethos gelebt und gefordert wird.

Mit dieser Aufgabe verbindet sich, aber zugleich eine zweite: Weil die elementare Grundlage nur die eine Hälfte im gesamten Aufbau des sittlichen Lebens darstellt und von sich aus notwendig nach einer Ergänzung im hohen Ethos verlangt, kann die Pflege der einfachen Sittlichkeit nur immer ein erster Schritt sein. Sie verlangt sogleich nach einer Erweiterung in der Erweckung einer eigentlichen Hochethik. Da aber ein neues Hochethos sich gegenwärtig noch nicht mit hinreichender Deutlichkeit ab- [160/161] zeichnet, ja es überhaupt zweifelhaft ist, ob ein solches Ethos von der absehbaren Zukunft zu erwarten ist oder ob nicht vielmehr die überlieferten Formen auch weiterhin ihre prägende Kraft bewahrt haben, kommt es zunächst darauf an, sich auf den Gehalt der in unserer Geschichte wirksamen Formen zu besinnen. Dies sind im wesentlichen die schon eingangs als Beispiel angeführten Formen:

1. die christliche Ethik mit ihren besonderen Tugenden der Demut, der Selbstverleugnung usw. wie auch der auf ihrem Boden entstandenen Kultur der Innerlichkeit,
2. die aufklärerische Ethik des Bürgertums mit dem Ziel einer vernünftigen Lebensbeherrschung, verbunden mit den besonderen wirtschaftlichen Tugenden des Fleißes, der Sparsamkeit usw.,
3. die klassisch-humanistische Ethik mit ihren Tugenden der reinen Menschlichkeit wie der harmonisch entfalteten und individuell gestalteten Persönlichkeit.

Dabei bestehen zwischen diesen drei Formen wiederum enge Verbindungen, weil die christliche Grundlage jene beiden andern Ausprägungen weitgehend mitbestimmt hat. Diese Gestalten des hohen Ethos haben ihre Prägekraft auch heute noch nicht verloren, aber sie sind durch die Ereignisse der letzten Vergangenheit weitgehend verschüttet und aus dem Bewußtsein der jüngeren Generation verschwunden. So entspringt nächst der vordringlichen Notwendigkeit einer Pflege der einfachen Sittlichkeit zugleich die weiterreichende Aufgabe, den Gehalt dieser sittlichen Zielgebungen der Jugend wieder neu aufzuschließen und lebendig zu machen.

2. Die Pflichterfüllung

[Forts. Heft 4, S. 217-229]

Ich versuche, die Form der einfachen Sittlichkeit an einigen bezeichnenden Beispielen klarer zu verdeutlichen. Es soll dabei nicht eine vollständige Entwicklung des gesamten Bestandes der Tugenden dieser Schicht versucht werden, sondern es soll nur darauf ankommen, an einigen besonders bezeichnenden. Beispielen das allgemeine Wesen dieser Schicht schärfer herauszutreten zu lassen. Dabei drängt sich an erster Stelle die schlichte und einfache Pflichterfüllung auf. Der freie und unbefangene Blick für diese Erscheinungen ist allerdings bisher weitgehend durch die überwältigende Autorität der Kantischen Ethik verstellt gewesen, ja es könnte zunächst überhaupt als zweifelhaft erscheinen, ob man die Pflichterfüllung unter die Erscheinungen der elementaren Sittlichkeit aufnehmen kann; denn für Kant ist der kategorische Imperativ durch eben jenen Geist der Unbedingtheit gekennzeichnet, der hier als Kennzeichen des hohen Ethos erkannt wurde. Aber dieses besondere, durch Kant vertretene Pflichtenethos, seinerseits Ausdruck des preußischen Geistes wie auf diesen. gestaltend wieder zurückwirkend, ist nur eine besondere hochethische Aufgipfelung des Pflichtgedankens, nicht aber dessen ursprüngliche Gestalt. Aus der Kantischen Form der Hochethik entspringt dann auch die Gefahr des Pflichtbegriffs: die blinde Pflichterfüllung, die ihren Sinn nur in ihr selber sieht und sich, dem vollen Blick für die Erfordernisse der Situation bewußt verschließt und die so leicht zu einem verantwortungslosen Geschehenlassen hinüberführt. Das aber ist nicht die ursprüngliche Form des Pflichtgedankens, und es gilt, diesen hinter der eindrucksvollen Umprägung in der Kantischen Pflichtenethik in seiner elementaren und einfachen Gestalt wieder sichtbar zu machen.

Bei Kant wird in einer gradezu unwiderstehlich scheinenden Form die Anschauung entwickelt, als lasse sich die Pflicht als ein für alle Menschen in gleicher Weise gültiges Gesetz formulieren, das als solches notwendig formal sein müsse und sich in der Anwendung auf den konkreten Fall nur in Gestalt von Verboten bestimmter Handlungen, nicht aber in bestimmten inhaltlichen Geboten auswirken könne. Dahinter steht unausgesprochen weiter die allgemeine Überzeugung, daß jede sittliche Aufgabe oder Forderung notwendig die Form eines Pflichtengebots annehme und darum der Umkreis der Pflichtenlehre gleichbedeutend mit dem der Ethik überhaupt sei. Diese Aussagen ergeben sich bei dem einzig berechtigten Ausgangspunkt mit der Tatsache des sittlichen Bewußtseins in der Tat zwangsläufig aus den besonderen Voraussetzungen des Kantischen Systems und wirken von da her so unabstreitbar überzeugend. Vor einer sorgfältigen und unbefangenen Analyse dieser Erscheinungen lassen sie sich aber nicht [217/218] aufrecht erhalten und zwingen daher zu einer Revision der Kantischen Grundlagen.

Wenn man von der noch durch keinerlei philosophische Fragestellung belasteten Auslegung ausgeht, wie sie das Pflichtbewußtsein in den Redewendungen der lebendigen Sprache gefunden hat, dann ist von einer, solchen Allgemeinheit einer für alle Menschen in gleicher Weise geltenden Pflicht überhaupt nicht die Rede. Man spricht davon, daß ein Mensch pflichteifrig und pflichtvergessen sei, daß er seine Pflicht bis zum äußersten erfülle oder daß er seine

Pflicht in sträflicher Weise vernachlässige. In diesem Sinn kann man sogar in einem gewissen tadelnden Unterton sagen, daß ein Mensch zwar seine Pflicht, aber auch kein bißchen darüber hinaus tue, und meint damit offensichtlich, daß das durch die Pflicht vorgeschriebene Maß nicht ganz ausreichend sei. Hier wird also die Pflicht als etwas ganz bequem Erfüllbares verstanden, was gar nichts von der übersteigernden Größe des hohen Ethos an sich hat. Die Pflicht aber ist hier in jedem Fall etwas ganz Bestimmtes: Der Mensch hat Pflichten als Vater seiner Kinder, als Sohn seiner kranken Eltern, als Beamter, als Soldat, als Angehöriger eines bestimmten Berufs, als Bürger eines bestimmten Staates, als Glied einer Kirche, als Wirt seiner Gäste, als Benutzer der öffentlichen Verkehrsmittel und so fort in immer neuen Wendungen. Diesen Pflichten des einen Teils entsprechen dann umgekehrt die Rechte des andern. Der Pflicht der Eltern entspricht ein Recht der Kinder auf Ausbildung und Unterhalt, und so entsprechend auch in allen andern angeführten Beispielen. Wozu der eine eine Pflicht hat, darauf hat der andre auch ein Recht. So haben etwa die Kinder ein Anrecht auf den „Pflichtteil“ im Erbe ihrer Eltern. Die Rechte und Pflichten entsprechen einander so genau, daß es nur die Verschiedenheit des Blickpunkts ist, ob man in dem einen und einheitlichen Bezug das Recht oder die Pflicht hervorhebt.

Immer aber ist die Pflicht etwas ganz Bestimmtes. Überall, wo sich der Mensch von einer Pflicht angesprochen fühlt, geschieht es in der Weise des „als“ irgendeiner, wobei dieses „als“ seine besondere Stellung innerhalb des menschlichen Gemeinschaftslebens bezeichnet. Pflicht gibt es also nicht schlechthin, sondern nur auf dem Boden einer bestimmt gegliederten Gemeinschaft, insofern der Einzelne in ihr eine ganz bestimmte Stelle einnimmt, und Pflicht ist immer eine ganz bestimmte, wie sie sich aus den Notwendigkeiten dieser besonderen Stellung ergibt. Mit jeder neuen Stellung, die ein Mensch übernimmt, übernimmt er zugleich bestimmt geartete neue Pflichten, die sich aus dem Charakter dieser seiner Stellung ergeben und die sich von da aus zu einem geordneten Ganzen, zu einem „Pflichtenkreis“ zusammenschließen. Jeder Beruf, jeder Stand, jede besondere Gemeinschaftsfunktion hat ihren besonderen Pflichtenkreis. Zugleich mit der Übernahme neuer Pflichten erwirbt der Mensch aber auch neue Rechte, die in ähnlicher Weise durch die Eigenart der neuen Stellung bedingt sind und die ihm die Erfüllung seiner Pflichten allererst ermöglichen. Mit der besonderen Verpflichtung des Beamten, der sein ganzes Leben in den [218/219] Dienst des Staates stellt, erwirbt er zugleich den Anspruch auf dessen besondere Fürsorge, die ihn der eigenen Sorge für die Zukunft enthebt, ein Anrecht auf Pension bei Erwerbsunfähigkeit usw. Wie die Pflichten jeweils immer besondere sind, bedingt durch die Eigenart der bestimmten Stellung, so sind es zugleich auch die Rechte. Auch diese sind immer „Vorrechte“, „Privilegien“, die aus der Natur der zu erfüllenden Aufgabe folgen.

Die Übernahme dieser neuen Pflichten und Rechte kann stillschweigend geschehen, sie kann aber auch als Verpflichtung, Vereidigung usw. in bestimmter feierlicher Form ausdrücklich hervorgehoben werden. Hierhin gehören u. a. auch die Zeremonien, die bei den verschiedenen Völkern mit der Erreichung der Volljährigkeit verbunden sind. Ähnlich ist es in nachdrücklicher Form bei der Königskrönung usw. Allgemein wird man wohl die Übertragung eines neuen „Amtes“ ursprünglich als die Verwandlung in einen neuen Menschen verstehen müssen.

In diesen Feststellungen ist zugleich enthalten, daß die Pflichten in jedem einzelnen Fall inhaltlich bestimmt sind und die positive Form eines Gebotes haben. Der Kantische kategorische Imperativ bestimmt von sich aus ebensowenig eine konkrete Pflicht wie die christlichen Zehn Gebote. Der kategorische Imperativ setzt immer schon die Absicht einer Handlung voraus, die nach der Kantischen Auffassung nur aus der selbstischen Natur des Menschen entspringen kann, und sagt dann etwas über deren moralische Zulässigkeit aus, d. h. er kann sich seinem Wesen zufolge nur in Verboten bestimmter Handlungen auswirken, und die Pflichten-

fällung besteht dann einzig in deren Unterlassung. So etwas kann im einzelnen Fall durchaus zutreffend sein. Die Unterdrückung des Handlungsimpulses ist dann oben die auferlegte Pflicht. Aber so etwas genügt keinesfalls, den Umkreis der Pflichten auszuschöpfen. Man kann nicht allgemein sagen, der Mensch habe die Pflicht, nicht zu stehlen oder nicht zu töten usw., und die sprachliche Unmöglichkeit. dieser Ausdrucksweise weist zugleich auf einen sachlichen Tatbestand hin. Pflichten sind immer etwas ganz Positives: in bestimmten Lagen und in bestimmten Eigenschaften etwas Bestimmtes zu tun. So gibt es dann die Pflicht des Vaters zur angemessenen Versorgung seiner Kinder, die Pflicht des Soldaten zum rückhaltlosen Einsatz seines Lebens, die Pflicht der gegenseitigen Rücksichtnahme für die Benutzer der öffentlichen Verkehrsmittel, die Pflicht der Verschwiegenheit für den Wahrer des ärztlichen Geheimnisses usw. Immer aber ist es so, daß diese Pflicht keineswegs eine allgemein-menschliche Forderung darstellt, sondern erst aus der besonderen Stellung des Menschen als Vater, als Soldat, als Arzt usw. entspringt. Wenn man das Wort Stand in seinem allgemeinsten Sinne gebraucht, wie er etwa bei Luther noch lebendig ist, als Elternstand, Ehestand usw., kann man sagen, daß jede Pflicht immer eine Standespflicht ist.

In einem abgebläbteren Sinn entspricht der Pflicht dann die Verpflichtung (die ja sprachlich schon ganz oberflächlich als Ableitung aus jenem ersten Begriff erkennbar ist). Mit der Übernahme eines neuen Amtes über- [219/220] nimmt der Mensch auch Verpflichtungen, aber diese bedeuten etwas wesentlich Engeres. Verpflichtungen beziehen sich auf ganz bestimmte, ausdrücklich vorher vereinbarte Aufgaben. Der Vermieter übernimmt etwa beim Mietvertrag die Verpflichtung zu bestimmten Reparaturleistungen, oder der Hochschullehrer übernimmt bei seiner Berufung die Verpflichtung zu einer bestimmten Zahl von Wochenstunden usw. Überall ist es so, daß sich die Verpflichtung auf bestimmte, vertragsmäßig spezialisierte Leistungen bezieht. Daraus folgt nach der andern Seite für das Wesen der Pflicht: Im Unterschied zur Verpflichtung ist die Pflicht nicht rechtlich festgelegt, sondern wurzelt ursprünglicher im Boden der Sittlichkeit. Sie betrifft nicht wohldefinierte Einzelleistungen, sondern erwächst aus der gesamten Natur der betreffenden Stellung und ist von hier aus in jeder neuen Situation neu zu bestimmen. Im Sinne dieser Abhebung muß also der frühere Satz, daß Pflicht immer etwas ganz Bestimmtes sei, näher erläutert werden. Und wenn eingangs von dem Beamten die Rede war, der „nur“ seine Pflicht und nichts darüber hinaus tue, so ist damit doch der Begriff der Pflicht schon zu weit in Richtung auf eine nur äußerliche Verpflichtung verschoben.

Mit der hier entwickelten Bindung der Pflicht an die Gliederung des Gemeinschaftslebens erledigen sich sehr einfach einige Streitfragen, die in der Geschichte der Ethik eine Rolle gespielt haben. Pflichten, die der Mensch vor sich selber hätte, gibt es nicht, und das damit in schiefer Weise angesprochene Problem muß in anderer Weise geklärt werden. Der einsame Mensch kennt keine Pflichten. Und ebensowenig hat der Mensch eine Pflicht in seiner Eigenschaft als Mensch, sofern darunter nur etwas verstanden wird, was er in bezug auf sich selbst seiner Würde schuldig sei. Wohl aber gibt es eine Pflicht der Menschlichkeit, die sich als eine allgemeinste Form überall dort ergibt, wo er einem andern Menschen in einer durch keine spezielleren Bezüge schon vorbestimmten Weise gegenübertritt, die Pflicht zur gastlichen Aufnahme des Fremdlings, allgemein zur Vermeidung jeder Roheit in der Behandlung auch des fremden Mitmenschen.

Auch die Entstehung des Pflichtenkonflikts läßt sich von hier aus leicht übersehen. Er ergibt sich überall dort, wo die Anforderungen zweier verschiedener Stellungen oder Ämter desselben Menschen miteinander in Widerstreit geraten. Er ist dort eine ganz natürliche und keinesfalls geheimnisvolle Angelegenheit, wie ihn die endlosen Erörterungen über diese Frage erscheinen lassen können. Der Pflichtenkonflikt ergibt sich notwendig, weil sich die verschiedenen Gemeinschaftsfunktionen keinesfalls zu einem geschlossenen und widerspruchlosen System vereinigen lassen. Eine bestimmte Antwort läßt sich hier im voraus nicht geben, son-

dern hier entscheidet allein die Dringlichkeit der Situation, und die Schuld, die der Mensch in der Erfüllung der einen Pflicht durch die Verletzung der andern auf sich nehmen muß, folgt unentrinnbar aus der endlichen Natur des [220/221] menschlichen Daseins und ist durch keinerlei moralische Erörterung aus der Welt zu schaffen.

Wenn wir aber den verwickelteren Fall des Pflichtenkonflikts vorläufig beiseite lassen, so ist, was die Pflicht erfordert, in jedem einzelnen Fall in der betreffenden Gemeinschaft als gegeben lebendig. Die Pflichten entspringen darum nicht einer allgemeinen apriorischen Einsicht und überhaupt nicht der verborgenen Stimme des einzelnen Gewissens, sondern liegen jedesmal nach der Weise der „einfachen Sittlichkeit“ in der Öffentlichkeit der betreffenden Gemeinschaft enthalten. Sie sind darum auch verschieden mit den geschichtlich wechselnden Anschauungen der Gemeinschaften. So findet der Mensch den Inhalt seiner Pflicht schon immer als etwas Gegebenes vor, an dem er nicht drehen und deuteln kann; nur ob er diese ihm klar gegebene Pflicht erfüllt oder nicht erfüllt oder, im Falle des Pflichtenkonflikts, wie er sich zwischen den verschiedenen Pflichten entscheidet, hat er mit sich selbst in der Innerlichkeit seines Gewissens auszumachen.

Die Würde der Pflicht wird durch diese Überlegungen gewiß nicht angetastet, und die begeisternden Worte, zu denen sich Kants sonst so nüchterne Sprache vor dem „erhabenen großen Namen“ der Pflicht steigert, bleiben in ihrer ganzen Kraft bestehen. Die überwältigende Größe des Menschen, der sich in treuer Pflichterfüllung bis zum äußersten einsetzt, zwingt auch den noch zu rückhaltloser Bewunderung, der, auf dem Boden anderer sittlicher Anschauungen stehend, inhaltlich die betreffenden Pflichten gar nicht anerkennt. Hier, wie bei anderen Formen der einfachen Sittlichkeit, ergibt sich die Möglichkeit, daß die Erfüllung ihrer Aufgaben sich bis zur letzten Größe des hohen Ethos erhebt. Aber ebenso deutlich ist es auch, daß es unmöglich ist, von der bloßen Pflichterfüllung her die den Menschen berührenden sittlichen Fragen zu erschöpfen. Die Pflicht tritt überhaupt immer erst im Eventualfall in Erscheinung: Wenn der Mensch in diese oder jene Lage kommt, sagt sie aus, wie er sich zu verhalten habe, aber sie gibt dem Menschen kein inhaltliches Lebensziel, dem er nachstreben könnte (denn die bloße Pflichterfüllung als solche ist zweifellos ein viel zu formal dürftiges Ziel, um einem Menschenleben Inhalt zu geben). Insbesondere kann die Pflichtenlehre nichts über die Gestaltung, die der Mensch seinem eignen Leben geben soll, aussagen. Es ist unmöglich, allein vom Pflichtbegriff aus, den vollen Umkreis der sittlichen Fragen zu beantworten. Hier setzen dann ganz andere Fragen ein, wie, die nach der verbindlichen Kraft der Ideale, denen der Mensch nachstrebt und nach denen er sein Leben gestaltet. Diese neuen Fragen lassen sich im Rahmen einer Pflichtenlehre überhaupt nicht angemessen behandeln, sie werden vielmehr bei einer künstlichen Angleichung als Pflichten des Menschen sich selbst gegenüber in eine ihnen unangemessene Form gepreßt. Nur wenn man erkennt, daß die Pflichtenlehre gar nicht die Gesamtheit der Ethik erschöpft, sondern in ihr nur einen ganz bestimmten Teilbereich bildet, gewinnt man den freien Raum, diese anderen Fragen nach den inhaltlichen Lebens- [221/222] zielen und -idealen (die weitgehend mit den Fragen des hohen Ethos zusammenfallen, ohne sich doch mit ihnen zu decken), in einer sachlich angemessenen Weise zu behandeln. Nur in diesem engeren Rahmen kann man aber zugleich auch das Wesen der Pflicht selber in, seiner ganzen Kraft und Würde begreifen.

3. Das Mitleid

Unter den Erscheinungen der einfachen Sittlichkeit nehmen das Mitleid und die mit ihm verwandten Tugenden eine besondere Stelle ein und beanspruchen eine besondere Behandlung,

weil sie mehr als andere Tugendbegriffe unter den weltanschaulichen Wirrungen der letzten Jahre zu leiden gehabt haben.

Vom Standpunkt des natürlichen sittlichen Bewußtseins besteht an der hohen Bewertung des Mitleids allerdings kein Zweifel. Man schätzt es als eine der einfachsten Voraussetzungen menschlicher Vollkommenheit und hat vor allem diese Seite im Auge, wenn man einen Menschen als „gut“ bezeichnet. Diese Wertung ist ein so selbstverständlicher Bestandteil des natürlichen Bewußtseins, daß man ihre Festigkeit (wie in den meisten Fällen) erst vom Gegenteil her richtig ausmessen kann; denn während das Vorhandensein der Tugenden einfach hingenommen und nicht weiter beachtet wird, drängt sich ihr Fehlen als etwas das gemeinschaftliche Zusammenleben Störendes für das allgemeine Bewußtsein wesentlich stärker auf. Das Fehlen des Mitleids wird vom natürlichen sittlichen Empfinden sofort als ein bedenklicher Mangel des betreffenden Menschen aufgefaßt. Man spricht dann von Roheit, von Hartherzigkeit, von Gedankenlosigkeit gegen die Sorgen und Schwierigkeiten des anderen Menschen usw. In allen diesen Bezeichnungen ist das Abwertende und Tadelnde deutlich enthalten.

Am deutlichsten werden diese Verhältnisse am Begriff der Roheit, wie ihn das natürliche sittliche Bewußtsein verwendet. Es sieht darin allgemein einen ganz erheblichen Mangel des Menschen, und so schließt das Wort von vornherein eine scharfe Verurteilung des damit bezeichneten menschlichen Verhaltens in sich. Das Wort roh bezeichnet zunächst in einem allgemeinen Sinn den Zustand eines Materials, sofern es noch nicht durch eine Bearbeitung geformt und dem menschlichen Gebrauch zugänglich gemacht ist. Roh ist in diesem Sinne der noch unbehauene Stein, die noch ungekochte Speise usw. Roh ist dann auch der noch „ungebildete“ Mensch, wobei aber das Wort Bildung noch nicht im Sinne einer besonderen geistigen Ausbildung, sondern allgemein als Herzenskultur zu nehmen ist. Roh ist so der Mensch, der für die feineren Empfindungen der Menschlichkeit unempfänglich geblieben ist. Und diese innere Kultur wird so sehr als etwas wesensmäßig Menschliches verstanden, daß man den rohen Menschen geradezu als einen „Unmenschen“ bezeichnet, d. h. ihm die Menschlichkeit überhaupt abspricht. Es ist ja schon bezeichnend, daß der Begriff der Menschlichkeit, der zunächst nur allgemein das zum [222/223] Wesen des Menschen Gehörige bezeichnet, dann diese besondere Ausprägung genommen hat, nach der er vor allem die in mitempfindende Teilnahme am anderen Menschen bezeichnet, durch die das rücksichtslose Durchsetzen der eigenen Interessen gemildert wird. Der Begriff der Milde wie auch der der Sanftmut würden in diesem Zusammenhang eine ausführlichere Behandlung verdienen.

Aber auffallenderweise besteht unter den Philosophen keineswegs eine solche selbstverständliche Übereinstimmung in der Schätzung des Mitleids, vielmehr gehen ihre Ansichten in diesem Punkt weit auseinander. Während es für Schopenhauer das moralische Grundgefühl schlechthin ist, in dem die metaphysische Einheit aller Kreatur zum Ausdruck kommt, spricht ihm Kant den tieferen sittlichen Wert ab. Es ist für ihn lediglich ein „gütiges Gefühl, welches zwar schön und liebenswürdig, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend ist“ (Werke, hrsg. von E. Cassirer, 11 255). Als wertvoll sei es nur insofern zu betrachten, als es bei gutartigen Naturen die noch unentwickelten sittlichen Antriebe bis zu einem gewissen Maße zu vertreten vermöge, bis diese selber hinreichend entschieden geworden wären, um auch ohne eine solche Gefühlsunterstützung das menschliche Verhalten zu leiten. Nietzsche vollends verachtet das Mitleid ganz vom Standpunkt seiner rücksichtslosen Herrenmoral und sieht darin nur ein schädliches Gefühl behindernder Schwäche, das es sich abzugewöhnen gelte. Diese Schwierigkeiten entspringen überall aus dem Verhältnis zwischen den verschiedenen Systemen des hohen Ethos und dem Untergrund der natürlichen Sittlichkeit. Mit jeder dieser untereinander so verschiedenartigen Anschauungen ist sicher etwas Richtiges getroffen, wenn auch jedesmal in einseitiger Weise verallgemeinert, und es ist schwer, im Wechsel der Aspekte eine besonnene Stellung zu bewahren. Grundsatz muß es dabei bleiben, gegen-

über den Zuspitzung der philosophischen Ethiken die unbefangene Auslegung der natürlichen Sittlichkeit im Auge zu behalten.

Am leichtesten ist es, über die Kantischen Bedenken ins Klare zu kommen. Sie sind im Grunde nur formaler Natur und entspringen aus der Beschränkung der Ethik auf eine reine Pflichtenethik. Aber das Mitleid ist keine Pflicht und kann nicht durch die Pflicht geboten werden. Man spürt auch sofort die Widersinnigkeit einer auf das Mitleid gerichteten Forderung. Gefordert kann nur werden, wessen Erfüllung im freien Willen des Menschen liegt. Das Mitleid aber ist, wie Kant mit Recht betont, ein Gefühl. Es kann als solches nicht vorsätzlich herbeigeführt werden, sondern man kann nur fordern, es zu pflegen, d. h. die aufkeimenden seelischen Regungen nicht zu unterdrücken oder gleichgültig verkümmern zu lassen, sondern darin etwas zu spüren, in dem sich die besondere Vollkommenheit des Menschseins offenbart. Diese Aufgabe aber kann ohne weiteres in den Umkreis der sittlichen Zielsetzungen aufgenommen werden, sobald man erkannt hat, daß es auch noch außerhalb des engeren Pflichtbereichs echte ethische Erscheinungen gibt. [223/224]

Tiefer schon ins Inhaltliche dieser Zusammenhänge greift Nietzsches Einwand, und er verlangt um so mehr eine Erörterung, als gerade von ihm herkommend und auf ihn sich berufend die Geringschätzung des Mitleids in den letzten Jahren zeitweilig zu einer bedenklichen Modeerscheinung geworden war. Man vergötterte das rücksichtslose Erfolgstreben und sah im Mitleid nur die bedenkliche Schwäche eines schon krank gewordenen Lebenswillens. Das Mitleid erschien für eine solche Verherrlichung der rohen Gewalt als ein Zeichen der Dekadenz. Durch diese Lehren ist aber das natürliche sittliche Empfinden in einer bedenklichen Weise gestört und weite Kreise, namentlich der Jugend, für die Sprache dieser Tugend unempfänglich gemacht worden. Nachdem durch solche Lehren die Unschuld der natürlichen Sittlichkeit einmal verloren gegangen ist, darf man nicht mehr einfach darüber hinweggehen, sondern man muß sich mit ihnen auseinandersetzen, um so zu einem unbefangenen Verhältnis zurückzukehren.

Es ist zunächst schon eine merkwürdige Tatsache, daß es in unserer Muttersprache wohl das Wort Mitleid, aber nicht das Wort Mitfreude gibt (denn das neuerdings gelegentlich vorkommende Wort Mitfreude stammt nicht aus der gewachsenen Sprache, sondern ist nur die künstliche Analogiebildung einer falschen Systematik). Und auch der scheinbar umfassendere Begriff des Mitgefühls führt nicht weiter, sondern meint in Wirklichkeit auch nur die eine Seite der Teilnahme an den Schmerzen des anderen Menschen und wird so ganz gleichbedeutend mit Mitleid gebraucht. Was aber bedeutet diese offensichtliche Bevorzugung der leidvollen Seite des Menschenlebens? Heißt es - im Sinne etwa des Schopenhauerschen Pessimismus -, daß Leiden und Schmerzen eine so viel tiefere Wirklichkeit haben und daß alles Glück und alle Freude demgegenüber verblassen? Oder heißt es nur, daß der Mensch einen so viel innigeren Anteil an den Leiden als an den Freuden seines Mitmenschen nimmt?

Die Antwort auf diese Fragen scheint zunächst von der praktischen Seite her zu kommen, also weder metaphysisch aus der tieferen Wirklichkeit des Leidens noch psychologisch aus der größeren Affinität des Mitgefühls mit dem Leiden, sondern aus den tätigen Auswirkungen, die dies Gefühl im menschlichen Zusammenleben mit sich bringt. Der glückliche Mensch bedarf der Hilfe nicht, aber der leidende hat den Beistand nötig. Was daher im ersten Fall nur ein flüchtiger Anflug des Gefühls ist, der ohne konkrete Folgen bleibt, das entwickelt sich im zweiten Fall leicht zu einem verhältnismäßig beständigen Verhältnis menschlicher Hilfeleistung, und dieses wirkt dann mit einer zeitüberbrückenden Stetigkeit bestärkend auf die Ausbildung des Gefühls zurück. Vor allem aber wirkt der Nutzen den eine solche Hilfeleistung im Ganzen des menschlichen Zusammenlebens hat, sich in einer starken gesellschaftlichen Schätzung des auf die Leiden des anderen Menschen gerichteten Mitgefühls aus, und diese

gesellschaftliche Resonanz auf das Mitleid gibt dann den geeigneten Boden für sein fruchtbares Wachstum ab.

So weit wären die Verhältnisse noch ganz klar und übersichtlich, wenn [224/225] jetzt nicht andere. Zusammenhänge hinzukämen, diese hohe Schätzung des Mitleids wieder fragwürdig zu machen, und diese haben ihre tieferen Ursachen in den Abgründe der menschlichen Seele selber. Die Mitfreude ist auch darum so selten, daß die Sprache für sie gar kein eigenes Wort hat auszubilden brauchen, weil sie im Menschen die Fähigkeit zur neidlosen Freude am größeren Glück des anderen Menschen voraussetzt. Eine solche neidlose Mitfreude erfordert aber eine so ungetrübte Reinheit der Gesinnung, daß nur wenige Menschen ihrer auf die Dauer fähig sind. Das Mitleid aber ist darum sehr viel leichter, weil es sich in einem sehr viel trübere Medium ausbilden kann. Es richtet sich auf einen Menschen, den der Mitleidende nicht zu beneiden braucht, weil er ihn als Leidenden und Bedürftigen unter sich fühlt. Die Sympathie zum Kleineren ist aber immer leichter, weil sie sich nicht vor der Übermacht zu fürchten braucht (so wie ja auch die Sprache der Liebe sich mit Vorliebe verkleinernder Koseformen bedient). Der Mitleidige fühlt sich in seinem Gefühl als der Stärkere. Er findet sich in seinem Selbstbewußtsein gesteigert, und schon aus diesem Grunde ist es ein für seinen Träger angenehmes Gefühl, das er als solches gerne aufsucht.

Darum hat auch die Äußerung des Mitleids leicht etwas Beleidigendes. Es setzt den anderen Menschen hinunter in die Rolle des Schwächeren. Dies gilt vor allem dann, wenn das Mitleid nicht von einer tiefer greifenden menschlichen Bindung getragen wird, sondern die einzige Beziehung zwischen zwei Menschen ausmacht. Der Stolze empfindet daher das Mitleid als eine Demütigung und weist es zurück. In der Wendung der Umgangssprache „Du kannst mir leid tun“, tritt dieser beleidigende Zug des Mitleids mit unverhüllter Absicht hervor.

Im Selbstgefühl des Mitleids liegt aber zugleich ein Zweites enthalten. Der Mitleidige empfindet seine Regung und erst recht die daraus entspringende Hilfe leicht als ein besonderes moralisches Verdienst und fühlt sich dadurch in seinem Selbstbewußtsein gewaltig gehoben. Er genießt darin zugleich, daß der andere ihm zu Dank verpflichtet ist, und läßt sich diesen Dank auf seine Weise auch teuer bezahlen. Er leitet nämlich daraus ein Recht ab, um dieser oft genug noch zweifelhaften Hilfe willen das Leben des anderen Menschen ungebeten in die Hand zu nehmen, ihn mit seinen Ratschlägen zu überschütten und über deren Befolgung eifersüchtig zu wachen. Der Mitleidige verliert dabei nur allzu leicht das Gefühl für Abstand und Würde. Wo der Mensch im großen Schmerz auf sich selber zurückgeworfen wird und seine Einsamkeit sich wie eine schützende Hülle um ihn legt, die jeden taktvolleren Menschen vor einer Berührung zurückweichen läßt, da nimmt der Mitleidige das gute Gewissen seines Gefühls zum Vorwand, sich in die Seele des anderen Menschen hineinzuschleichen. Das Mitleid wird so aufdringlich und plump. Es kennt keine Scham und weiß nicht einmal den intimsten Bereich des fremden Seelenlebens zu achten. Lüsterne Sensationslust und Freude an der Grau- [225/226] samkeit sind oft genug hinter der Maske der Hilfsbereitschaft als die treibenden Kräfte im Mitleid verborgen.

Und noch ein dritter, gefährlicher Zug ist am Mitleid festzustellen. Der Mitleidige genießt in seinem Gefühl nicht nur die eigene Vollkommenheit und Überlegenheit, sondern zugleich auch eine eigentümlich berauschende Süße in diesem Gefühl selbst. Der Mitleidige hat nicht nur ein Gefühl für den Schmerz des andern, sondern er fühlt wirklich diesen Schmerz als den seinen mit. Wo aber das ursprüngliche Gefühl den Menschen in seiner Tiefe erschüttert, da wird die bloß mitfühlende Seele in einer Weise erregt, die sie selber als angenehm empfinden kann. Der ursprüngliche Schmerz ist schrecklich, aber der mitempfundene Schmerz kann leicht jene verhängnisvolle Süße erzeugen, die es möglich macht, sich ganz in ihn zu versenken und ihn um seiner selbst willen zu genießen. Wenn wir allgemein die Perversion des Gefühlslebens, in der das Gefühl sich nicht mehr an seinen Gegenstand hingibt, sondern sich auf

sich selber zurückwendet und sich selbst als schön oder angenehm oder edel genießt, als Verkitschung bezeichnen (worüber in anderem Zusammenhang ausführlicher zu reden wäre), so ist das Mitleid in ganz besonderem Maße der Gefahr einer solchen Verkitschung ausgesetzt. Gerade, daß er - nicht unmittelbar ins eigene Fleisch schneidet, unterscheidet den bloß mitgefühlten von dem unmittelbar selbst empfundenen Schmerz und ermöglicht diesen komplexen Zustand, in dem der Mensch vor Mitleid zu Tränen gerührt und diese Tränen zugleich wieder selig genießen kann. Gerade die Süße des Mitleids ist das Zeichen der sich hier anbahnenden seelischen Verkehrung.

So weit sind also die Bedenken, die gegen das Mitleid erhoben worden sind, durchaus berechtigt. Das Mitleid erweist sich von hier aus als fragwürdig und zweideutig, und niemand ist, sofern er sich selber mit bestem Gewissen den Regungen des Mitleids hingibt, davor sicher, daß sich bei ihm nicht auch Motive zweifelhafter Herkunft einschleichen. Daß er dies mit psychologischem Scharfblick erkannte (und nicht die sehr oberflächliche Konstruktion der Herrenmoral), ist auch wohl bei Nietzsche der tiefere Grund für sein großes Mißtrauen gegen die Regungen des Mitleids. Und dennoch besteht seine Folgerung, nämlich die durchgehende Ablehnung dieses Gefühls, zu unrecht. Daß der Mensch in der Reflexion auf seine tieferen Beweggründe mißtrauisch werden und über die dabei aufklaffenden Abgründe bis ins Innerste seiner Seele erschrecken kann, ist nicht zu leugnen. Was Kant an der Beurteilung des sittlichen Verhaltens eines anderen Menschen festgestellt hat, daß es nämlich in der Erfahrung schlechterdings keine Sicherheit dafür gäbe, daß eine Handlung wirklich aus sittlichen Motiven und nicht aus verborgenem Eigennutz entsprungen ist, das gilt in verstärktem Maß auch von der Besinnung auf das eigene Verhalten. Niemand ist sich über die wirklichen Hintergründe seines Verhaltens im klaren, und die zurückgewandte Besinnung stößt, wo sie wirklich ehrlich ist, auf erschreckende Zweideutigkeiten. Aber die Folgerung [226/227] auf diesen Tatbestand darf nicht in einem Mißtrauen gegen die edelsten Regungen der Menschlichkeit bestehen, sondern sie kann nur besagen, daß die ängstlich auf die eigenen Motive zurückgewandte Besinnung schon als solche ein Zeichen sittlicher Ungesundheit ist, und die ganzen Schwierigkeiten beheben sich sofort, sobald der Mensch in der natürlichen Blickrichtung nach vorn nur sein Ziel und seine Aufgabe im Auge hat.

Das bedeutet, angewandt auf die vorliegende Frage des Mitleids: Das Mitleid als solches ist weder im ganzen zu verherrlichen noch im ganzen zu verwerfen. Die Erscheinung ist selber in ihrem tiefsten Grunde zweiseitig, und es kommt einzig auf die Haltung an, die der Mensch in diesem Gefühl zu sich selbst und zum anderen Menschen einnimmt. Es entartet zum zersetzenden Gefühl, sobald der Mensch darin in irgendeiner Form sich selbst genießt. Aber der Mensch entflieht dieser Fragwürdigkeit nicht, wenn er sich in kritischer Selbstbesinnung über die wahre Natur seines Gefühls ins klare zu setzen versucht, denn dabei verstrickt er sich notwendig in immer größere Zweideutigkeiten. Er überwindet sie nur, wenn er in entschlossener Wendung sich ganz an den Gegenstand, d. h. hier, an den anderen Menschen und seine Not, hingibt.

Es war vielleicht schon vorher eine ungeklärte Frage geblieben, ob das „Leid“, auf das sich das Mitleid richtet, als Seelenregung des anderen Menschen richtig verstanden wurde. Das Mitleid ist, solange es gesund ist, gar nicht so sehr die Teilnahme am (subjektiven) fremden Gefühl, sondern die Teilnahme an der (objektiven) fremden Not. Es richtet sich also gar nicht so sehr auf die Seelenzustände als auf die Lebensumstände des anderen Menschen (ein Tatbestand, der noch neuerdings von Scheler verkannt ist). Und so kann man die andrängenden Fragen zunächst in einer ersten Weise dahin beantworten, daß der Wert des Mitleids gar nicht im Gefühl als solchem liegt, sondern in der Art und Weise, wie es „sachlich“ wird in der zugreifenden Hilfe, und das scharfe und eindeutige Kriterium seiner Bewertung liegt dann darin, ob die im Mitleid enthaltene seelische Spannung zu praktischen Folgerungen führt, in

erster Linie also in der Hilfe für den leidenden anderen Menschen, oder ob sie sich in leerem Selbstgenuß zersetzt.

So liegt das sittlich Entscheidende nicht eigentlich im Gefühl des Mitleids, sondern dieses bildet nur die Grundlage, auf der sich dann die sittlich positiv zu bewertende Eigenschaft der Hilfsbereitschaft zum anderen Menschen erhebt. In den Zusammenhang der auf diesem Boden sich entwickelnden Erscheinungen gehört, als eine besonders edle und namentlich im erzieherischen Verhalten wirksame Erscheinung, die Güte des Herzens (von der schon an anderer Stelle ausführlicher die Rede war). Ihre besondere Ausprägung hat diese Haltung des hilfsbereiten Mitleids im christlichen Begriff der Nächstenliebe gefunden, den es heute ebenfalls weitgehend erst in das allgemeine sittliche Bewußtsein wieder zurückzuführen gilt. Ihr entspringt die Barmherzigkeit, die sich fürsorgend und schonend [227/228] zum bedürftigen Menschen hinabneigt und auch dem früheren Feinde verzeiht und hilft, statt dem natürlichen Rachebedürfnis nachzugeben und Böses mit Bösem zu vergelten.

In der symbolhaften Gestalt des barmherzigen Samariters erscheint diese elementare sittliche Schicht in der Verklärung des christlichen Hochethos und hat von da aus wieder rückwirkend weitgehend das moderne sittliche Bewußtsein bestimmt. Wir erkennen seine Auswirkung beispielsweise in der Organisation des Roten Kreuzes. Und es ist wesentlich: Es hilft in gleicher Weise dem Freund und dem Feind. Das gilt zugleich allgemein von der Hilfsbereitschaft des Mitleids. Sie setzt überall dort ein, wo ein anderer Mensch in Not geraten ist, und fragt weder, ob er uns vielleicht noch nutzen oder schaden kann, noch ob er unserer Hilfe überhaupt würdig ist. Auch persönlichen Beziehungen der Zu- oder Abneigung werden durch den elementaren Bezug der Hilfeleistung außer Kraft gesetzt. Das ist ja gerade das Wesen der christlichen Nächstenliebe, daß sie nicht danach fragt, wie nah oder fern der andere Mensch dem Helfenden steht, wie sympathisch oder unsympathisch er ihm ist. Diese Hilfe ist blind. Sie beruht auf ganz urtümlichen Schichten der Zusammengehörigkeit allen Lebens, die allen geistig und politisch begründeten Scheidungen der Menschen noch vorausliegt. Vom rationalen Standpunkt aus hat darum immer wieder die Kritik an der Blindheit dieser Hilfsbereitschaft eingesetzt, weil dadurch das gute und das schlechte, das edle und das gemeine Leben in gleicher Weise gefördert werde. Aber diese Kritik geht fehl, weil sie die Berechtigung dieses elementaren kreatürlichen Zusammengehörigkeitsgefühls verkennt.

Aber so einleuchtend diese Antwort ist, durch die die Frage nach der Bewertung des Mitleids auf die seiner praktischen Auswirkungen zurückgeführt wird, so reicht sie doch nicht aus, den verwickelten Fragenzusammenhang endgültig zu entwirren. Es gibt auch Fälle, wo dem anderen Menschen nicht mehr zu helfen ist, und trotzdem bleibt das Mitleid echt, und sein Wert kann durch die Unmöglichkeit zur Hilfeleistung oder Linderung nicht beeinträchtigt werden. Schon das Mitgefühl als solches vermag hier den leidenden Menschen zu trösten und aus seiner völligen Vereinsamung herauszuführen. Aber selbst die aus bloßer Phantasie entsprungene Gestalt der Dichtung vermag echtes Mitleid zu erwecken (worüber seit Aristoteles bekanntlich bei Gelegenheit der Deutung des Tragischen eine umfangreiche Erörterung entstanden ist, die aber zu anderen, hier nicht zu berührenden Fragen hinüberführt), und das Mitleid behält seinen Wert auch unabhängig von der Möglichkeit einer praktischen Auswirkung. Das Mitleid ist also nicht unbedingt an die Auswirkung im Praktischen gebunden. Auch wo es sich nicht in die Tat umsetzen kann, behält es seinen Wert; es muß nur der entschiedene Wille zu jeder möglichen Hilfe vorhanden sein und sich, wenn auch nicht im einzelnen Fall, so doch im ganzen Leben des betreffenden Menschen auswirken. Es fehlt im Men- [228/229] schen etwas Wesentliches, wo er in gefühlsmäßiger Kälte verharrt und sich gegen die Stimme des Mitleids verschließt.

Erst wenn man so in der Ebene der begrifflichen philosophischen Ethik die Einwendungen zurückgewiesen hat, die sich von bestimmten weltanschaulichen Positionen oder psychologi-

schen Problemen aus gegen den sittlichen Wert der mitleidigen Regungen erhoben haben, ist man imstande, mit ruhigem Gewissen zu der natürlichen Wertung der einfachen Sittlichkeit zurückzukehren, für die das mitleidige Herz das entscheidende Zeichen echter Menschlichkeit ist.

4. Die Anständigkeit

[Forts. Heft 6, S. 334-338]

Man sagt vom Verhalten eines Menschen: Das war anständig von ihm! - etwa, wenn er eine böartige Denunziation niedergeschlagen hat, obwohl vielleicht derjenige, den diese Denunziation hatte schädigen sollen, sein erbitterter persönlicher Feind war und obgleich vielleicht außerdem der in dieser Denunziation aufgedeckt e oder behauptete Tatbestand von seiner eigenen weltanschaulichen Position aus scharf zu verurteilen war, so daß er durch das Unterlassen der Verfolgung seine eigene Sache zu schädigen Gefahr lief. Der unbefangene Mensch pflegt ein sehr feines Urteil dafür zu haben, ob ein Verhalten anständig war oder nicht, und verwendet diesen Begriff im täglichen Leben mit einer selbstverständlichen Sicherheit. Aber wirklich anzugeben, was mit dieser Kennzeichnung gemeint ist, wird seltsam schwer und erfordert schon eine etwas weiter ausholende Besinnung.

Zwei bezeichnende Züge treten schon an diesem beliebig herausgegriffenen ersten Beispiel hervor: als anständig bezeichnet man mit einer gewissen staunenden Anerkennung ein Verhalten, das man im Grunde von dem Betreffenden gar nicht erwartet hatte. Anständig nennt man es etwa, wenn jemand ein Wissen verschweigt, durch das er einen anderen in Verlegenheit bringen würde. Es liegt darin ein Moment der Überraschung und der widerwillig abgenötigten Anerkennung. Eigentlich hatte man es von dem Betreffenden anders erwartet. Auch beim Gegner muß ich die Anständigkeit seines Verhaltens anerkennen, ja vielleicht kann man diese eigentümliche Bewertung nirgends so rein beobachten wie im Verhalten zum Gegner, weil sich hier die darin enthaltene Anerkennung erst entgegen andersartigen Gefühlseinstellungen durchsetzen muß. Die Anerkennung der Anständigkeit bei einem anderen Menschen berührt sich so mit dem Gefühl der Achtung, das ebenfalls von dem Gegensatz von Freund und Feind nicht betroffen wird.

Das führt sogleich hinüber zum zweiten: wo der Fanatiker und doktrinäre Ideologe seine Pflicht darin sehen würde, den schädlichen Gegner zu vernichten, und sich jede Schonung als Pflichtverletzung vorwerfen würde, bricht hier etwas wie eine Solidarität alles Menschlichen auf, der Vorrang gewisser einfacher menschlicher Verpflichtungen, die nicht nur dem natürlichen eigenen Lebensdrang, sondern (was wesentlich mehr ist) auch den eigenen weltanschaulichen Bindungen und der gradlinigen Verfolgung der eigenen Ideale hemmend entgentreten. In der Anständigkeit des Verhaltens liegt eine gewisse Duldsamkeit: sie ist zurückhaltend gegenüber den unbedingten Forderungen eines bestimmten ethischen Systems. Mit einem Wort: der Begriff der Anständigkeit verkündet in gewissen einfachen Verhältnissen den Vorrang der einfachen Sittlichkeit gegenüber [334/335] den Forderungen des hohen Ethos. Das erklärt auch die Lage, in der allein ein solches Wort die hier umrissene Bedeutung annehmen kann: nur in einer Zeit, wo eine Form des hohen Ethos zusammenbricht oder mehrere ihrer Systeme unentschieden nebeneinanderstehen, kurz, wo die Selbstverständlichkeit des hohen Ethos fragwürdig geworden ist, wird es notwendig, auf einen Grund des einfach Menschlichen zurückzugehen, der der Scheidung der ethischen Systeme unberührbar vorausliegt. Das bestimmt zugleich die Leistung, die dieser Begriff in solchen Zeiten zu erfüllen hat: jenseits der Fragwürdigkeit der ethischen Systeme bezeichnet er einen -und sei es noch so bescheidenen - verlässlichen Grund im Verhalten zum Mitmenschen.

So ist es verständlich, daß der Begriff der Anständigkeit in seiner heutigen Bedeutung erst neu ist, wohl erst eine Prägung der beiden letzten Jahrzehnte. Herkommend von der Bedeutung dessen, was dem Menschen „wohl ansteht“, bezeichnet das Wort zunächst das Schickliche und Geziemende. Sein Gegenteil ist das Unanständige, das heute noch diese ursprüngliche Bedeutung viel stärker bewahrt hat, das Unanständige im Sinne des Anstößigen, die guten Sitten Verletzenden, was dann freilich meist in einem engeren, sich auf das geschlechtliche Leben beschränkenden Sinn gebraucht wird (wie es ja bezeichnenderweise auch sonst mit ethischen Begriffen geschieht; es sei nur an die entsprechende Verengung in der Bedeutung des sittlichen und unsittlichen Lebenswandels selbst verwiesen). Der Begriff des Anständigen kennzeichnet so ein Verhalten vom Standpunkt der objektiven Sitte, das römische „decorum“ in der Ebene gesellschaftlicher Konvention aufnehmend. In diesem Sinne ist es ein Lieblingswort Goethes. So steht es, an bedeutsamer Stelle, in der letzten Zeile des „Wilhelm Meister“: nachdem man Felix aus der Gefahr des Ertrinkens errettet hatte, legte man seine Kleider auf den heißen Kies zum Trocknen, „um ihn beim Erwachen sogleich wieder in den gesellig anständigsten Zustand zu versetzen“. Das Buch schwingt so in wunderbarer Weise aus, indem mit der Hervorhebung der geselligen Anständigkeit die innere Beteiligung des Gefühls in die schön distanzierte Ebene eines konventionell geformten Daseins zurücktritt.

Von hier aus hat dann aber im Lauf der Entwicklung das Wort eine bezeichnende andere Wendung genommen. Ähnlich wie auch die Worte „gehörig“ und „tüchtig“ dient es allgemein zur Bezeichnung einer „respektablen“ Größe. So spricht man von einem anständigen Berg (sofern man ihn zu besteigen hat) oder einer anständigen Steigung (sofern man sie im Wagen zu überwinden hat) usw. In einem ähnlichen aber schon betonteren Sinn spricht man dann auch von einer anständigen Arbeit. Man versteht darunter einmal in der bisher genannten Richtung eine solche Arbeit, die große Mühe gemacht hat, die der Betreffende sich hat sauer werden lassen. Eine anständige Arbeit, das bedeutet eine solche, die ein besonderes Maß an aufgewandter Arbeitsleistung erfordert hat. Man bezeichnet aber mit anständig zugleich auch die Art und Weise, wie etwas gearbeitet ist. Etwas ist „anständig gearbeitet“, das Wort hat etwas aus [335/336] der Sprache des Handwerks; es besagt, daß etwas sauber und solide gearbeitet und nicht etwa „geschludert“ ist. So kann man den Begriff auch auf das Geistige übertragen und auch von einer wissenschaftlichen Arbeit, etwa einer Examensarbeit, sagen, sie sei anständig gearbeitet, und sie somit als eine anständige Arbeit bezeichnen. .

Der Begriff des Anständigen enthält eine ganz bestimmte Art der Bewertung. Sie betrachtet ihren Gegenstand in bestimmten bescheidenen Grenzen. Man sucht hier im Werk gar nicht das Außerordentliche und im geistigen Sinne Bedeutsame. Man meint mit dieser Bezeichnung weniger die einmalige geniale Leistung, die Fülle der Einfälle und die Neuartigkeit der Gesichtspunkte, nichts von dem, was das Werk der Gnade einer besonderen Begabung verdankt, sondern mehr die Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit, mit der hier ein erlerntes wissenschaftliches Rüstzeug angewandt wird. Die Betrachtung bleibt in einer sehr viel einfacheren und nüchterneren Ebene.

Man sucht hier nicht nach der seelischen „Tiefe“, die in das Werk eingegangen ist, nicht nach der „Echtheit“ und „Unmittelbarkeit“, mit der sich ein seelisches Erleben darin ausspricht. Die ganze Fragestellung, die das Werk als gestalteten Ausdruck eines menschlichen Innern betrachtet, wird hier gar nicht erst berührt. Alles das sind Maßstäbe einer bestimmt gearteten hochethischen Bewertung. Daß war die Haltung, des Sturm und Drang und in unseren Zeiten dann wieder der Jugendbewegung oder des Expressionismus und der mit ihnen verwandten Strömungen. Hier aber befindet man sich demgegenüber in einer ganz unpersönlichen und sachlichen Ebene, die von der Frage nach der menschlichen Innerlichkeit und ihrer Tiefe und Ursprünglichkeit noch gar nicht berührt wird. Diese Ebene ist überhaupt noch gar nicht spezifisch geistig, sondern allgemein handwerklich. So betrachtet die Bewertung als anständig

auch eine wissenschaftliche Arbeit nicht anders als eine andere handwerkliche Arbeit. Sie geht auf die Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit, sie geht auf die Sauberkeit, mit der ein Werk gearbeitet ist, und auf die Sauberkeit der Gesinnungen, die sich darin ausspricht.

Auch die Wechselbeziehung zwischen Achtung und Anständigkeit bleibt in dieser Hinsicht gewahrt. Eine anständige ist eine achtenswerte Arbeit. Wie das Gefühl der Achtung wird auch die Bewertung einer Arbeit als anständig nicht durch das erreicht, das sie der Gnade der einmaligen individuellen Begabung verdankt, sondern ausschließlich durch das, was sich unter durchschnittlichen Verhältnissen durch eine überdurchschnittliche Anspannung der Kräfte erreichen läßt.

Von hier aus ist der Begriff des Anständigen dann auch auf die Beurteilung des anderen Menschen selbst übertragen worden, und es entspringt allgemein jener Kennzeichnung eines menschlichen Verhaltens, von der wir ausgegangen sind. Das Wort anständig kennzeichnet den Menschen nicht als solchen, wie man ihn etwa als klug, begabt, bedeutend, fromm, stark usw. bezeichnen könnte, sondern ausschließlich in seinem Verhalten zum anderen Menschen. Selbst wenn man in letzter Steigerung dieser Wertung [336/337] einen Menschen bewundernd einen „grundanständigen Charakter“ nennt, so hat man ihn nicht als solchen, sondern in seinem möglichen Verhalten zum anderen Menschen im Auge. Die Fehler des anderen zu decken, ihm eine Beschämung zu ersparen, auch wenn er sie vielleicht verdient hat, den eigenen Vorteil gegen ihn nicht auszunutzen, besonders wenn er sich im Augenblick in der Situation des Schwächeren befindet, im Verlieren beherrscht zu bleiben, in der eigenen Gefährdung besorgt zu bleiben, daß man den anderen nicht mit gefährdet: all das ist anständig.

In gewisser Hinsicht ist das anständige dem kameradschaftlichen Verhalten vergleichbar, das ja ähnlich situationsgebunden und ebenfalls merkwürdig schwer begrifflich zu bestimmen ist. Aber der Vergleich besagt doch zu wenig. Kameradschaftlichkeit beruht in einer einfachen Weise auf den Gesetzen, die sich aus der Notwendigkeit des Miteinander - aus - kommen - könnens ergeben. Anständigkeit bedeutet demgegenüber ein sehen viel prägnanter herausgehobenes Verhalten. Während die Kameradschaftlichkeit viel mehr auf einer natürlichen Gutmütigkeit in der Rücksicht auf den Mitmenschen beruht, mit einer gewissen Wärme des Sympathisierens verbunden, entspringt die Anständigkeit schon aus einer ausdrücklichen sittlichen Disziplin. Während die Kameradschaftlichkeit im Grunde an das Verhältnis Gleichrangiger gebunden ist, zeigt sich die Anständigkeit besonders rein im Verhalten des Vorgesetzten zum Untergebenen, ohne freilich darauf beschränkt zu sein. Aber Anständigkeit ist mit einsamer Verschlossenheit und kalter Zurückweisung jeder gefühlsmäßigen Nähe vereinbar. Sie hebt viel stärker einen willensmäßig bewußten Zug hervor.

Anständigkeit berührt sich so mit der Ritterlichkeit der Gesinnung. Am ehesten ist sie vielleicht der sportlichen *fairness* vergleichbar, deren eigentümliche Qualität ja entsprechend schwer in anderen Tugendbegriffen ausdrückbar ist. Auch zur Anständigkeit gehört derselbe Zug. der Diszipliniertheit und Selbstbeherrschung. Aber das Wort Anständigkeit überträgt zugleich den in Deutschland ja doch Fremdwort gebliebenen Begriff der *fairness* in elementarere Verhältnisse. Sie verliert das sportlich Spielerische, d. h. an die Anwendung von Spielregeln Gebundene dieses Begriffes, die überlegene aristokratische Färbung, die ihm von da her anhafet, und wird bodenständiger, ursprünglicher, zugleich auch umfassender. Fair ist z. B. das Verhalten, das dem Gegner dieselbe Chance zuerkennt wie sich selbst und den zufälligen augenblicklichen Vorteil nicht ausnutzt. Fair ist das Verhältnis zum „Mitspieler“, das Wort in seinem allgemeinsten Sinn genommen. Der Begriff des Anständigen geht aber darüber hinaus. Anständig ist etwa ein Verhalten, das den Fehler des Untergebenen deckt, nicht aus natürlicher Gutmütigkeit, sondern aus Verantwortungsgefühl, und sich dabei mit vollem Bewußtsein selber gefährdet. Im anständigen Verhalten liegt immer ein Moment der Selbstgefährdung und der darin enthaltenen Selbstüberwindung, der Unterdrückung einer entgegen-

stehenden natürlichen Neigung. Von da her gewinnt dieser Begriff immer etwas eigentümlich Spannungshaftes. [337/338]

Bei alledem behält aber die Anständigkeit eine bezeichnende Pathoslosigkeit und nüchterne Sachlichkeit, wie sie uns schon bei der Bewertung einer anständigen Arbeit entgegengetreten war. Das anständige Verhalten ist nicht der Ausdruck einer tragenden Begeisterung. Ihr fehlt überhaupt die Möglichkeit einer Sinngebung aus einer umfassenden Weltordnung und damit die Möglichkeit, sich in dieser geborgen zu fühlen. Die Anständigkeit bezeichnet vielmehr einen sittlichen Restbestand, ein Äußerstes, da auch dann noch bestehen bleibt, wenn jede Sinngebung aus einer umfassenden Weltordnung und damit jede Möglichkeit einer ideologischen Verklärung fortfällt. Daher ihre anspruchslose Nüchternheit. Die Anständigkeit bezeichnet so eine Haltung, die auch in Krisensituationen der Glaubenslosigkeit durchgehalten wird und hier erst in ihrer ganzen Größe hervortritt. Sie entspringt - und damit ist sie in gewisser Weise der Kantischen Pflichtenethik vergleichbar - ausschließlich der Selbstachtung des Menschen, die dieser in verzweifelten Lagen aufrecht erhält und tritt wieder hinter den weltanschaulich bestimmteren Tugenden zurück, wenn es gelingt, die sittliche Krisensituation zu überwinden. Das bestimmt die Bedeutung der Anständigkeit in solchen Zeiten, wo eine sittliche Ordnung zusammengebrochen und eine anerkannte neue noch nicht wieder da ist. In solchen Zeiten, wo alle Wertungen schwankend geworden sind und der Mensch nicht mehr weiß, was recht und was unrecht ist, bleibt die saubere und schlichte Anständigkeit ein letzter, verlässlicher Maßstab für sein Verhalten, und er weiß in der bestimmten Situation, was ihre Forderung von ihm verlangt, auch wenn er es nicht in allgemeinen Formulierungen angeben kann.

Das bestimmt zugleich die eigentümliche Sonderstellung der Anständigkeit unter den Tugenden der einfachen Sittlichkeit: sie ist einfach, aber doch nicht im strengen Sinn natürlich, d. h. sie wurzelt nicht in der einfachen und gefühlshen Sittlichkeit, die schon vor den Aufgipfungen des hohen Ethos vorhanden ist und unter ihm als tragender Grund immer vorhanden bleibt, sondern sie hat ihren Ursprung im hohen Ethos selbst. Von ihm her hat sie den eigentümlichen Anspruch der Unbedingtheit, der der natürlichen Sittlichkeit fremd ist. Sie ist also der Restbestand der hohen Sittlichkeit, der beim Zusammenbruch ihrer bestimmten Ausformungen standhält, weil er das von allen inhaltlichen Ausprägungen unabhängige formale Gerüst darstellt, das auf der bedingungslosen Anerkennung des von allen inhaltlichen Bestimmungen und rangmäßigen Abstufungen unabhängigen Eigenrechts des anderen Menschen beruht.