

Das Unwiederholbare: Wandlungen im Kulturbegriff der Würde

Oskar Negt

Einleitung: Wieviel Erde braucht der Mensch?

„Als Pachom die Sonne untergehen sah und darüber erschrak, dass ein Stück am Rande bereits abgeschnitten war und damit die ganze Nutzlosigkeit seines Unternehmens sich abzeichnete, nahm er alle seine Kräfte noch einmal zusammen, um das ersehnte Ziel zu erreichen: jenen Hügel, auf dem die Fellmütze des Ältesten der Baschkiren lag, deren Berührung ihm das erträume weite Land einbringen würde. Für die auf dem Hügel Stehenden, die ihm, der für einen Augenblick den geschlossenen Vertrag schon verletzt sah, leuchtete die Sonne noch in vollem Rot.“ Pachom erreicht den Gipfel und sieht die Fuchsfellmütze. „Er stöhnt auf, die Beine knicken ihm ein, er fällt hin, berührt aber mit beiden Händen gerade noch die Mütze. ‚Gut gemacht!‘ schreit der Älteste. ‚Viel Land hast du gewonnen.‘ Pachoms Knecht kam gelaufen, wollte ihn aufheben, aber Pachom lag tot da, und aus seinem Munde rann Blut. Die Baschkiren schnalzten mit den Zungen und sprachen ihr Bedauern aus. Der Knecht nahm die Hacke, grub Pachom ein Grab, genauso lang wie das Stück Erde, das er mit seinem Körper von den Füßen bis zum Kopf bedeckte - sechs Ellen -, und scharfte ihn ein.“

Leo Tolstoi erzählt hier die tragische Geschichte eines russischen Bauern, der gar nicht so unzufrieden ist mit dem, was er hat; eigentlich hätte er so gut leben können, aber es ärgerte ihn, dass er jedes Jahr neue Pachtverträge abschließen musste und ständig große Scherereien mit den Verpächtern hatte. So ist er anfällig für die Versprechungen, die gerichtlich von außen ins Dorf dringen: Im Baschkirenland könne man billig größere Ländereien erwerben. Als er dort ankommt, wird er freundlich aufgenommen und der Älteste schlägt ihm eine Wette vor: Sein Einsatz sind jene tausend Rubel, die er im Reisegepäck hat, sie solle er in die Fellmütze legen. Der Baschkirenälteste erklärt ihm, dass er von ihnen so viel Land erwerben könne, wie er an einem Tag von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang umschreiten kann. Ausgangspunkt dieser Tagesreise und Endpunkt ist die Fuchsfellmütze auf diesem Hügel. Berührt er sie nicht vor Sonnenuntergang, hat er alles verloren, auch seine tausend Rubel. Die Tragödie Pachoms besteht nun darin, dass er im Tageslauf den Kreis immer wieder erweitert, jedes Mal um ein kleines Stückchen Erde, das ihm besonders fruchtbar erscheint, mit

seiner Hacke, welche der Grenzziehung dient, in seinen Besitz einbringen zu können. Tolstoi zeigt an dieser Figur, wie der Erwerbs- und Besitztrieb den bäuerlichen Lebenszusammenhang ergreift und die im Umgang mit dem Boden entwickelten instinktiven Wahrnehmungen von Maßverhältnissen zerstört. Es ist die Maßlosigkeit, die Tolstoi hier in den kapitalistischen Entwicklungsgesetzen zu denunzieren beabsichtigt.

Wie viel Erde braucht der Mensch? So ist der Titel dieser Kurzgeschichte Tolstois.¹ Erde: wofür? Für ein Leben in Würde? Vielleicht. Die Frage hat ihre bestürzende Aktualität behalten. Von den Landlosen Brasiliens, die brachliegenden Boden der Latifundienbesitzer besetzen, um durch Eigenarbeit ihren Familien Essen und Trinken zu ermöglichen, stammt die Kampfparole: Ein Mensch ohne Land ist ein Mensch ohne Würde! Wieviel Erde braucht also der Mensch, um in Würde leben zu können?

Die kapitalistische Wirtschaftsform lebt von der Maßlosigkeit und von Risikoeinsätzen, welche Maß und Mitte nicht kennen; es ist keineswegs so, dass die maßlose Begierde nach Reichtum und Besitz und Ämtern und Einfluss ausschließlich ein Merkmal der modernen kapitalistischen Gesellschaftsordnung wären; wer das behauptet, könnte wesentliche Teile der literarischen Tradition der Kultur und der Hochreligion überhaupt nicht erklären. So wäre Psalm 3 völlig unverständlich, wenn man die darin erkennbaren Triebe nur dem Kapitalismus zuschreiben würde. Hier heißt es: „Siehe, meine Tage sind eine Handbreit bei dir, und mein Leben ist wie nichts vor dir. Wie gar nichts sind alle Menschen, die doch so sicher leben. Sie gehen daher wie ein Schemen (Schatten) und machen sich viel vergebliche Unruhe; sie sammeln und wissen nicht, wer es einnehmen wird.“ Akkumulieren heißt ja häufeln, anhäufen, sammeln; Akkumulation des Kapitals hat kein Ziel, genauso wie es in der Tragödie Pachoms aufgezeichnet ist, eine am Ende vergebliche Unruhe; sie sammeln und wissen nicht, wer es einbringen wird.

I. Eigensinn und das sittlich Unverkäufliche

Wieviel Erde braucht der Mensch, um in Würde leben zu können? Diese Frage wird zur brennenden Frage in der modernen Geschichte, deren bestimmendes Signum die Tauschbarkeit von Dingen und Menschen ist, wo nichts mehr auf Anerkennung rechnen darf, was unersetzlich ist und dem Tausch schlechthin entzogen. Die Frage der Unaustauschbarkeit und der Unwiederholbarkeit wird zum eigentlichen Gegenpol des gesamten gesellschaftlichen Verkehrs. Das Unwiederholbare ist der absolute Gegenpol der Warenproduktion; es lässt sich dem Allgemeinen nicht subsumieren; aber lässt sich das Unwiederholbare als Allgemeines denken?²

Kant ist der erste Philosoph, der dem *Unwiederholbaren*, dem *Unaustauschbar-Besonderen*, den Status des Allgemeinen verschafft. Solange der Begriff, der mit Würde verknüpft war, der autoritären Sonderstellung von Einzelpersonen zugeordnet wurde, war die Verknüpfung dieses Begriffs mit der Menschheit nichts

weiter als eine modernisierte Form der Herrschaftslegitimation. Alle Hochkulturen enthalten in ihrem Sprach- und Symbolvorrat Begriffe für das, was man *nicht* kaufen kann und was den unverwechselbaren, unaustauschbaren *Eigensinn* des Einzelnen ausmacht; das betrifft auch Arbeit, die weder qualvolle Sklaventätigkeit ist, noch in Äquivalenten abgegolten werden muss. Elemente des Unaustauschbaren in der Arbeit selbst drücken Anerkennung und Würde des Menschen aus, ohne freilich in Persönlichkeitsrechten verankert zu sein.

Cicero ist der erste, der nicht nur den modernen Begriff der Kultur prägt, sondern auch dem Begriff der Würde einen von den üblichen Tugendkatalogen deutlich unterschiedenen Sinn verleiht. Im Griechischen ist *axios* (*axia*) noch doppeldeutig. Es ist zugleich der Wert, der Preis, aber auch Würde, Ehre, Rang, Ansehen. Diese Mischung bleibt, mit kleinen Akzentverschiebungen, bis ins bürgerliche Zeitalter hinein; *axioma* ist eine Ansammlung von Geltungsbegriffen: Würde, Geltung, Ansehen, Ehre, Ruhm, Achtung, hoher Stand, die Angesehenen sind darin enthalten, allerdings auch Forderung, Verlangen, Anspruch sind darin enthalten. Es ist klar, dass die großen Redner wie Perikles und Demosthenes und selbstverständlich auch Cicero in ihrem öffentlichen Sprechen sehr genau die Bedeutungsinhalte entmischen mussten, um nicht missverstanden zu werden. Aber die gesellschaftliche Realität selbst ist nicht gegründet auf diese eindeutige Protesteigenschaft Würde, die eine Definition des menschlichen Daseins in Abgrenzung von den übrigen Lebewesen in der Welt ist. In dem Begriff *Axiom* ist das Unbedingte enthalten, aber es ist in der modernen Sprache abgewandert in die Naturwissenschaften und die Mathematik. Das Unbegründbare, nicht weiter Ableitbare ist geliebt.

In einer Welt, in der religiöse Rituale und öffentliche Tugenden das Leben mit Zwecken besetzen, die vielfältig mit unbedingten Einstellungen verknüpft sind, ist die Formulierung von Geboten, die den Prinzipien des Tauschs, dem Wertvergleich und den Äquivalenten nahe kommen, mit allergrößten Schwierigkeiten verknüpft. In der römischen Republik bis hin zu Caesar haben die öffentlichen Pflichten einen sehr hohen Rang; Cicero ist der Denker der Erosionskrise, die Republik tradiert noch ihre Tugenden, aber das gesellschaftliche Geschehen insgesamt geht schon in Richtung auf das Prinzipat und die Kaiserzeit. Man hat Cicero, wie

ich meine, sehr treffend, als den „Republikaner ohne Republik“ gekennzeichnet³;

Das
Unwiederholbare:
Wandlungen
im Kulturbegriff der
Würde

Der Autor

Oskar Negt wurde 1934 in Kapkeim/Ostpreußen geboren. Nach dem Studium der Rechtswissenschaft, Philosophie und Soziologie promovierte er 1962 bei Theodor Adorno mit einer Arbeit über den Gegensatz zwischen positivistischen und dialektischen Denkweisen am Beispiel von Hegel und Auguste Comte. Assistenzzeit bei Jürgen Habermas, von 1971–2002 Professor für Soziologie an der Universität Hannover. Mitbegründer der Glocksee-Schule in Hannover, einer der wenigen Alternativschulen, die die Bundesrepublik hervorgebracht hat. Veröffentlichungen u.a.: *Geschichte und Eigensinn* (zus. mit A. Kluge, Frankfurt 1993); *Kindheit und Schule in einer Welt der Umbrüche* (Göttingen 1997); *Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht* (Göttingen 2001); *Arbeit und menschliche Würde* (Göttingen 2001); *Der unterschätzte Mensch* (zus. mit A. Kluge, Frankfurt 2001); *Kant und Marx. Ein Epochengespräch* (Göttingen 2003). Anschrift: c/o Institut für Soziologie der Universität Hannover, Schneiderberg 50, 30167 Hannover.

unter solchen Übergangsbedingungen wird man scharfsichtig für falsche Verbindungen und notwendige Trennungen. Cicero will Caesar und Pompejus dafür gewinnen, den alten römischen Tugenden ihren angestammten Rang wieder zu geben; es gelingt ihm nicht, und am Ende wird er ermordet. Sein ganzes Denken ist aber darauf gerichtet, den Tugenden der römischen Republik ihre alte Geltung wieder zu verschaffen. In seiner Schrift *De officiis* (Vom pflichtgemäßen Handeln) berichtet er aus einer Zeit der schmachvollsten Niederlage Roms im Kampf gegen Karthago, als Hannibal nach der siegreichen Schlacht bei Cannae zehn angesehene Römer, in Gefangenschaft geratene Römer, zu Friedensverhandlungen an den Senat schickte, diese aber einen Eid schwören ließ, in sein Lager zurückzukehren. Neun seien ins feindliche Lager zurückgekehrt; der Zehnte auch, sei aber unter dem Vorwand etwas vergessen zu haben, nach Rom zurückgekehrt und dort geblieben. „Durch Rückkehr ins Lager nämlich sei er von Eidespflicht befreit - so deutete er es, freilich zu Unrecht. Betrug nämlich streift Eidesbände ab, löst sie aber nicht ab. Es war also eine törichte Durchtriebenheit, die in verkehrter Weise Klugheit nachahmte. Deshalb entschied der Senat, „dass jener gerissene und durchtriebene Kerl in Fesseln zu Hannibal gebracht würde.“⁴ Dass Eidleistungen auch dann gelten, wenn sie durch Gewaltandrohung zustande kommen oder, wie im Falle Hannibals, dem Feind gegenüber ausgesprochen werden, erregt die Bewunderung Ciceros. „So viel bedeutete zu jener Zeit ein Eid.“⁵ Aber dieses pflichtgemäße Handeln ist noch in einem Traditionszusammenhang begründet, der im Blick des Zeitkritikers Cicero immer stärker zerbröckelt. Es mag das ein Grund dafür sein, dass Cicero nach einer Rechtsquelle pflichtgemäßen Handelns sucht, die in der Natur des Menschen selbst begründet ist; so wird der Mensch zum herausragenden Lebewesen in der Natur; er unterscheidet sich in dem Maße von den Tieren und den tierischen Erbeuten in ihm selbst, also seiner Genusssucht und der regellosen Begierden, wie die Menschen durch pflichtgemäßes Handeln Würde gewinnen. In dieser Würde sind die aristotelischen Bestimmungen von Maß und Mitte enthalten; aber es sind nicht mehr nur die öffentlichen Tugenden, die auf das Wohl und Wehe des Gemeinwesens bezogen sind.

„... wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde [excellētia et dignitas] in unserem Wesen liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genusssucht sich treiben zu lassen, verzärtelt und weichlich, und wie ehrenhaft andererseits, sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern zu leben. ... Auch muss man einsehen, dass wir von der Natur gleichsam mit zwei Rollen [personae, Masken] ausgestattet sind: Die eine davon ist eine gemeinsame daher, weil wir alle teilhaftig sind der Vernunft und des Vorzugs, durch den wir uns auszeichnen vor den Tieren, von der alles Ehrenhafte und Schickliche hergeleitet und von der aus der Weg zur Auffindung des pflichtgemäßen Handelns gesucht wird; die andere aber, eine, die in besonderem Sinne den Einzelnen zugeteilt ist. Wie es nämlich bei den Körpern sehr große Unterschiede gibt - die einen, so sehen wir, sind durch Schnelligkeit im Laufen, die anderen durch ihre Kraft zum Ringen gut, und ebenso drücken andere in ihrer Erscheinung Würde aus

[dignitatem in esse], andere wiederum anmutige Schönheit [venustatem] ..., so zeichnen sich im Geist noch größere Verschiedenheiten ab.“⁶

In dieser Pflichtenlehre des großen römischen Staatsmanns und Rhetors wird der Begriff menschlicher Würde zum ersten Mal ausdrücklich so definiert, dass er das wesentliche Unterscheidungsmerkmal, gleichsam den Existenzbeweis für die Sonderstellung des Menschen im Kosmos im Verhältnis zu allen anderen Lebewesen bezeichnet. Kant geht zwar noch einen Schritt über Cicero hinaus, in dem er *pflichtgemäßes Handeln* noch der Sinnenwelt einverleibt und das Handeln *aus Pflicht* in der Selbstgesetzgebung des freien und autonomen Subjekt setzt, aber der Kampf um eine Selbstdefinition des Menschen, in der das Unbedingte, das Reich der Zwecke gegenüber der sich ausbreitenden Macht der Mittel und den austauschbaren Machttechniken geltend gemacht wird, ist in einem Bogen von Cicero bis Kant gespannt. Die Frage nach dem, was in der diesseitigen Welt das Unveräußerliche und die Lebenszwecke ausmacht, radikalisiert sich in dem Maße, wie Naturbeherrschung und wirtschaftliches Handeln die Austauschbarkeit von Dingen und Menschen beschleunigt und allmählich sich auch im Reich der Zwecke festsetzt.

II. Verdienst, Amt und Preis – drei Ausdrucksformen der Würde

Auch in diesem Kampf um die Maßverhältnisse im Reich der Zwecke und der Selbstwertschätzungen der Menschen gibt es viel Ungleichzeitigkeiten. Marcus Tullius Cicero, 106 v. Chr. geboren, 43 v. Chr. auf Veranlassung seines politischen Gegners Marcus Antonius auf seinem Gut bei Formiae ermordet, steht in seinem Denken – trotz eines Zeitabstandes von über 1700 Jahren – Kant viel näher als der große Staatsphilosoph der modernen bürgerlichen Gesellschaft, Thomas Hobbes (1588-1579), der nur gut hundert Jahre vor Kant seine Pflichtenlehren aus naturrechtlichen Vertragstheorien abgeleitet hatte. Hobbes macht die von Cicero markierte Trennungslinie zwischen den pflichtgemäßen Tugenden, die auf Kompromissen beruhen, und der Würde, dem aufrechten Gang der Menschen, die einen ganz anderen Legitimationsgrund haben, wieder rückgängig.

„Die Geltung [value] oder der Wert [worth] eines Menschen ist wie der aller anderen Dinge sein Preis. Das heißt, er richtet sich danach, wieviel man für die Benützung seiner Macht bezahlen würde, und ist deshalb nicht absolut, sondern von dem Bedarf und der Einschätzung eines Anderen abhängig. Ein fähiger Heerführer ist zur Zeit eines herrschenden oder drohenden Krieges sehr teuer, im Frieden jedoch nicht. Ein gelehrter und unbestechlicher Richter ist in Friedenszeiten von hohem Wert, hingegen nicht im Krieg. Und wie bei anderen Dingen, so bestimmt auch bei den Menschen nicht der Verkäufer den Preis, sondern der Käufer.“⁷

Das ist die
Unwiederhol-
bare:
Wandlungen
im Kultur-
begriff der
Würde

Zweierlei wird in diesem 1651 geschriebenen Text von Hobbes deutlich: Zum einen bestimmt die Begriffswelt des Marktes, Angebot und Nachfrage, die Wertelationen, in die der einzelne Mensch eingebunden ist. Zum anderen wird, ganz im Gegensatz zu Cicero, die Sinnenausstattung des Menschen eingeordnet in eine Dingwelt, die den Menschen in seinen Wertbestimmungen überhaupt nicht mehr in eine Sonderstellung bringt. Diese Sonderstellung trägt er nicht als Mensch in sich, sondern sie wird ihm von anderen verliehen. So ist Würde (*dignitas, dignity*) nichts weiter als ein öffentlicher Wert, den der Staat – dieser Leviathan oder *deus mortalis*, wie Hobbes ihn nennt – dem Einzelnen verliehen hat: „Der öffentliche Wert eines Menschen, nämlich der Wert, der ihm vom Staat beigemessen wird, wird gewöhnlich Würde (*dignity*) genannt. Unter dieser Wertschätzung durch den Staat werden obrigkeitliche und richterliche Ämter, öffentliche Stellungen oder Bezeichnungen und Titel verstanden, die zur Auszeichnung eines solchen Wertes eingeführt worden sind.“⁸ Ehre und Würde stehen nur dem zu, der Macht hat. Indem wir uns ehren und wertschätzen, taxieren wir das gesellschaftliche Machtgefüge, in das der Einzelne eingebunden ist. „Das Kundtun des Werts, den wir uns gegenseitig beimessen, nennt man gewöhnlich ‚ehren‘ (*to honour him*) und ‚entehren‘. Jemanden hoch einschätzen heißt ihn ehren, ihn niedrig einschätzen, heißt ihn entehren. Hoch und niedrig ist in diesem Falle aber als Vergleich mit dem Rang zu verstehen, den jedermann sich selbst beilegt.“⁹ Würde (*dignity*) hat bei Hobbes keinen Eigenwert der Person; sie ist vielmehr eingebunden in Macht und Herrschaft. Wer keine Macht hat, dem fehlt Anerkennung und auch Würde. So entwickelt Hobbes eine merkwürdige Konstruktion, die das Fundament der Ehrbegriffe und der Würde darstellen sollen. „Einen Anderen um die Hilfe irgendeiner Art bitten heißt ihn ehren, da es ein Zeichen für unsere Meinung ist, es stehe in seiner Macht zu helfen. Je schwieriger also die Hilfe ist, desto größer ist die Ehre. Gehorchen heißt ehren, denn niemand gehorcht Leuten, von denen er annimmt, dass sie keine Macht haben, ihm zu helfen oder zu schaden, und folglich heißt nicht gehorchen entehren.“¹⁰ Hobbes löst die Begriffe Würde und Ehre (*dignity* und *honour*) in zwei Teile auf, die durchaus eine Gespaltenheit im damaligen Entwicklungsstadium der bürgerlichen Gesellschaft ausdrücken: Ehre und Würde gehören entweder zur Welt des bürgerlichen Warenverkehrs, in der Marktwerte gelten, oder sie sind vom Staat verliehene Amtswürden. In der Philosophie von Hobbes zeigen sich neue Mischungsverhältnisse in den Tugendkatalogen; im Gesellschaftsvertrag, in dem die Überlebensprinzipien der Menschen festgelegt werden, sind absolute Tugenden nicht mehr aufzufinden. Sie sind eingebunden in den Frieden erst sichernden Herrschaftsvertrag, der den Frieden erst sichert, aber der Anerkennungsbeziehungen den Individuen alle von Natur zustehenden Freiheiten und subjektiven Rechte wiederum nimmt. Wenn die Anerkennungsbeziehungen zwischen den Menschen über den wechselnden Marktwert funktionieren, der sich im Preis ausdrückt, dann kann der Krieg aller gegen alle (wie Hobbes diesen gesellschaftlichen Naturzustand beschreibt) nur durch Entmündigung der Menschen und die Übertragung der absoluten Gewalt an den Staat, den *deus mortalis*, den sterblichen Gott, vermieden werden. Wie aber

kann das noch definiert und begründet werden, was außerhalb der Machtsphäre liegt und in den Berechnungen von Nutzen und Marktwert nicht eingefangen werden kann? Die Lösung dieser Frage wird zum wesentlichen Antriebsmoment der rationalen Naturrechtslehre. Über einen Zeitraum von fast zweihundert Jahren hin hat sie die Bürger- und Menschenrechtsdeklarationen der modernen Geschichte vorbereitet, indem sie den Begriff der Würde und die damit verknüpften Sachverhalte in konkrete, moralische und rechtliche Ausprägungen auseinanderlegte und fixierte.

III. Alle anderen Lebewesen haben einen Preis, nur der Mensch hat Würde

In dem Maße nun, wie die Wertbestimmungen der Ökonomie den Lebenszusammenhang der Menschen – im Zusammenhang der sich ausbreitenden Warenproduktion – immer stärker erfassen, wird der Substanzbegriff *Würde* zunehmend aus dem Macht- und Herrschaftsgeflecht der Gesellschaft gelöst und ins Innere der Menschen verpflanzt. Die Würdenträger im Staatsaufbau bleiben zwar noch lange erhalten, aber in den angereicherten Bindungen zu Pflicht, Moral, zu Rechtsverhältnissen und zur Idee der Menschheit gewinnt der Begriff der Würde eine ganz andere Dimension. Bei der Definition der Würde formuliert die Philosophie Kants die radikalste Position. Die Würde ist hier ganz aus der Erscheinungswelt herausgenommen, nicht nur aus den Macht- und Herrschaftsverhältnissen der sogenannten Würdenträger, sondern menschlicher Sinnentätigkeit überhaupt. Die deutlichste Aussage Kants, die wohl auch auf Abgrenzung zum hobbeschen Denken bedacht ist, findet sich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; in vielen Schriften reibt sich Kant an Hobbes, der ihn mit seinen manchmal an Zynismus grenzenden Formulierungen gereizt haben mag. Die Vernunft, sagt Kant, bezieht die Maximen des Willens – als allgemein gesetzgebend – auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und das nicht um irgendeines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils Willen,

„sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, was es zugleich selbst gibt. [...] Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was auch ohne ein Bedürfnis voraussetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein alles Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde.“¹¹

Weil nichts mehr vor dem Zugriff der Mittelverwendung sicher ist - Standhaftigkeit, Tapferkeit, Ehre, Treue, Eidversicherungen, die ganzen Tugendkataloge, die noch bei Plato, Aristoteles, Cicero die griechisch-römische Welt der Zwecke bevölkerten -, werden Freiheit, Autonomie, Mündigkeit, Selbstgesetzgebung der vernünftigen Lebewesen von den sinnlichen Verunreinigungen dieser sich ausdehnenden Welt der Mittel und des Tausches herausgelöst. Das moralische Gesetz in mir selbst ist der Begründungslogik nicht zugänglich; es ist ein Faktum der Vernunft. In der Dritten Antinomie, die in der *Kritik der reinen Vernunft* abgehandelt wird, führt Kant nur den Nachweis, dass Freiheit und Kausalität sich nicht widersprechen; Freiheit lässt sich nicht beweisen, aber wir haben durch das Moralgesetz einen Erkenntnisgrund für die Freiheitsfähigkeit des Menschen. Dass wir im Widerspruch zu allen Sinnenmotiven handeln können, zeigt, dass das moralische Gesetz eine Art Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*) unserer Freiheit ist. Es verweist auf die Fähigkeit vernünftiger Lebewesen zur Freiheit. Freiheit selbst allerdings ist der Seinsgrund (*ratio essendi*) des Sittengesetzes.

Die Moralphilosophie Kants kreist, bevor sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 ihre erkenntnistheoretisch fundierte und abschließende Gestalt erhält, um drei Begriffe: Freiheit, Autonomie und Würde. Nun zeigen uns Kants Nachlassformulierungen Folgendes: In zahllosen, gleichsam experimentellen Formulierungen (wie sie sich in Vorlesungsmanuskripten, Briefen und Notizen finden) sind seine moralphilosophischen Überlegungen immer wieder auf die inhaltliche Ausfüllung dieser drei Begriffe gerichtet. Noch in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aus dem Jahre 1785 ist unschwer zu erkennen, wie Kant daran arbeitet, diese drei Begriffe aus den Kausalitätsverwicklungen der empirischen Welt herauszuziehen, ohne sie gleichzeitig zu unverbindlichen Ideen zu verflüchtigen und ihnen dadurch die Eignung für die Fundamente des „Reichs der Zwecke“ zu nehmen. Denn darum geht es Kant: Eine für ihn sichtbare Ausweitung der Warenproduktion und des Tauschs schlägt die Menschen immer stärker in den Bann. Diesem überwältigenden Druck im Reich der bloßen Mittel will er durch Gesetze begegnen, die zwar auf Freiheit beruhen, aber dieselbe Verbindlichkeit wie Naturgesetze haben. Wenn Freiheit ganz in den Verknüpfungszusammenhang der empirischen (d.h. naturgesetzlich bestimmten) Realität zurückgenommen wird, dann wird sie ihrer eigentlichen menschlichen Substanz beraubt. Genau dieser Versuch, das Freiheitsproblem zu lösen, zwingt Kant dazu, das aus der Geschichte der Philosophie bekannte Begriffspaar „Wesen“ und „Erscheinung“ (*mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*) aus der subjektverlassenen Ontologie zu lösen und in die Grundausrüstung der modernen Subjektivität zu transponieren. Die Spaltung des Subjekts in einen intelligiblen und einen empirischen Charakter ist die Grundlage für die Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinungen“.

Freiheit, Autonomie und Würde sind im Denken Kants so zentral mit dem Persönlichkeitskern des Menschen verbunden, dass selbst Vernunft nur als Mittel für dieses Reich der Zwecke verstanden wird. „Ohne Vernunft kann ein Wesen nicht Zweck an sich selbst sein; denn es kann sich seines Daseins nicht bewusst

sein, nicht darüber reflektieren. Aber Vernunft macht noch nicht die Ursache aus: Da der Mensch Zweck an sich selbst ist, hat er Würde, die durch kein Äquivalent ersetzt werden kann. Die Vernunft aber gibt uns nicht die Würde.“¹²

Zum Schluss: In den Garten gehen und arbeiten

Ich kehre zum Anfang dieses Beitrags zurück. Pachom ist - wie auch Faust - eine Figur, der die Grenzsetzungen durch kulturelle Zwecke, also die Steuerungsfähigkeit ihrer Lebensverhältnisse verloren gegangen ist; dieser Verlust hat tödliche Folgen: Die Natur vernichtet alles Erworbene, indem sie die Maßstäbe, die sich in Abstraktionen verloren haben, auf einfache Naturmaße reduziert. Durch diese Maßlosigkeit und Steuerungsarmut wird alles vernichtet, was lebendige Arbeit an Kulturproduktionen hinterlassen könnte. Ziele und kulturelle Zwecke werden genauso abstrakt und entziehen sich ebenso der lebendigen Tätigkeit wie das, was mir Autonomie und aufrechten Gang verschaffen könnte. Wieviel Erde braucht der Mensch, um so leben zu können, dass er diese Erde kultivieren und als gesicherte Grundlage seiner Autonomie bewahren kann? Das ist die entscheidende Frage eines jeden Kulturzusammenhangs, der sich in dem Maße Haltbarkeit und Dauer verschafft, als er die Naturzwecke respektiert und doch Grenzen der Machbarkeit und der Verfügung festlegt. „Würde“, „aufrechter Gang“ - das ist die eine Seite einer solchen Kulturentwicklung; Pflege und Sorgfalt im Umgang mit lebendiger Arbeit der Menschen - das ist die andere, nicht weniger wichtige Seite. Auf beide stößt der starre Blick von Verfügung mit seinen zwei wechselnden Formen von Tausch und Gewalt.

Pachom stirbt zu dem Zeitpunkt und an dem Ort, wo sein maßlos gewordenes Streben sich erfolgreich erfüllt. Damit wird er reduziert auf das einzige Maß, das dann - wieder - Gültigkeit erlangt: Sechs Ellen lang ist das Stück Erde, „das er mit seinem Körper von den Füßen bis zu seinem Kopf bedeckte“ - mehr Erde braucht man nicht für sein Grab. Der einsam verscharrete Pachom wird hier zum Gegenbild der beiden Alten, Philemon und Baucis. Sie drücken aus, was Kant unter Würde versteht. Sie wollen dort sterben, wo sie gelebt haben, und das hat keinen Preis. Nun gibt es in der großen Philosophie auch immer wieder die Neigung, das Übermaß von Abstraktion, von Spekulationen und theoretischen Streitigkeiten dadurch zu beenden, dass man ihm den vernünftigen und begrenzbaren Rahmen des praktischen Lebenssinns gegenüberstellt; dann wird auf lebendige Arbeit, auf den pfleglichen Umgang mit der Natur und den eigenen Kräften verwiesen. Kants Schlusssätze aus der Schrift *Träume eines Geistersehers* aus dem Jahre 1766, sind prototypisch für einen solchen Ausweg. Der Maßlosigkeit im Spekulieren darüber, was die Menschen in einem jenseitigen Reich zu erwarten haben (wenn sie sich ihre Verdienste hier anrechnen wollen) und wie die Zukunft der Welt wohl auszusehen habe, wenn man das globalisierte Ganze in Blick nimmt, begegnet Kant mit der Feststellung: „Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in

Das ist die
Unwiederhol-
bare:
Wandlungen
im Kultur-
begriff der
Würde

der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinem ehrlichen Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Schluss sagen lässt: *Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!*¹³

¹ Leo N. Tolstoi, *Wieviel Erde braucht der Mensch? Erzählungen und Legenden*, aus dem Russischen von Alexander Eliasberg und Artur Luther, Frankfurt am Main 1989, 9f.

² Die Dialektik dieser Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderem im Problem des Unwiederholbaren hat Karl Heinz Haag in der philosophischen Tradition vom Thomismus bis zum Nominalismus der modernen Welt untersucht. Siehe dazu Karl Heinz Haag, *Das Unwiederholbare*, in: Zeugnisse, Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag, im Auftrag des Instituts für Sozialforschung hg. von Max Horkheimer, Frankfurt am Main 1963, 152f.

³ So Otto Zierer, *Cicero. Republikaner ohne Republik. Eine Biographie*, Frankfurt am Main 1979.

⁴ Cicero, *De officiis*, aaO., 319.

⁵ AaO., 319.

⁶ AaO., 95.

⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Neuwied/Berlin 1966, 67.

⁸ AaO., 68.

⁹ AaO., 67f.

¹⁰ AaO., 68.

¹¹ Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Band IV, Darmstadt 1963, 67f.

¹² Kants Naturrecht, gelesen im Winterhalbjahre 1784, in: *Kants gesammelte Schriften*, hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, Bd. XXVII, 1322.

¹³ Immanuel Kant, *Träume eines Geistesehers*, Berlin 1954, 77.