

Über die Gleichheit der Menschen

Von M. A. C. OTTO (Freiburg i. Br.)

I. Gleichheit

Daß der Mensch ein soziales Wesen ist, zeichnet ihn nicht besonders aus. Es gibt auch soziale Tiere. Was ihn auszeichnet, ist seine Idee von der Gleichheit aller Artgenossen, erläutert als Gleichheit an Würde, die nicht abstufbar ist, im Kontrast zu empirischen Qualitätsunterschieden und Stufenordnungen erheblichen Grades.

Die Gleichheit muß demnach „als ein Postulat verstanden werden, auf das die Menschheit erst als Resultat ihrer historischen Entwicklung festgelegt worden ist“.¹ Das sozialpolitische Postulat wäre indes unvertretbar ohne die implizierte Idee von der Gleichheit an Würde, die genuin „menschlich“ ist und dennoch vorenthalten und einer Idee vorbehalten ist.

In dem Maße, wie sich die Menschheit von der Tierheit wegentwickelt, keimt und wächst in ihr die *Menschlichkeit*, die sie auszeichnet, und das ist der Blick füreinander; ein Auffunkeln im Auge des Sklaven, das den Herrn betroffen macht, weil es ihm von einer unreduzierbaren Würde spricht, die den Sklaven ihm gleichstellt. Die meisten Herren suchten und suchen das schnell zu vergessen.

Gelegentlich wurde die „égalité“ als Fundierung der Menschenrechte verkündet. Allerdings sieht man sie häufig in Spannung mit der „liberté“, während man die „fraternité“ wie eine Schmuckschleife übersieht.

Die Menschheit trödelt auf dem Weg zur Menschlichkeit. Sie hat ihre Selbstidentifikation mit der Gleichheit noch nicht eingeholt. Doch die Nichteinholung der Gleichheit ist nicht ein bloßes Nochnicht. Sie dramatisiert sich im Versagen der Menschlichkeit.

Der afrikanische Philosoph und Politologe Munasu Duala-M'bedy aus dem Kamerun behauptet in seiner *Xenologie* (1977) mit manchem Grund, die europäische Anthropologie sei auf der „Leugnung der Humanität des nichteuropäischen Fremden“ errichtet. Gerade weil die Anthropologie meine, den Menschen zu beschreiben, verfehle sie sich am Fremden.

Nun gehört doch zu den Grundsätzen der abendländischen Anthropologie die „Gleichheit“ aller Menschen, und der Afrikaner ist doch nicht zufrieden? – Er will zunächst von „Gleichheit“ gar nichts hören! Er beharrt vielmehr auf der Nicht-Gleichheit der Nichteuropäer mit den Europäern. Jede „Mythengemeinschaft“ habe ihr eigenes Menschenbild, und sobald sie es verallgemeinert, unterwirft sie sich das fremde, assimiliert es, statt das eigene Bewußtsein auf das fremde hin zu transzendieren. –

Es ist verhängnisvoll, die Gleichheit, die die Würde des Menschen ausmacht, zu verwechseln mit *Übereinstimmung* an empirischen Merkmalen, die über die biologische Zugehörigkeit zur Species hinausgehen, Neigungen, Anlagen, sachhaltigen Wertungen. Hinter solcher Übereinstimmung steht *Assimilation*: wer bestimmt, wer mit wem übereinstimmen soll – oder *Ideologie*: wer bestimmt ein Ideal, dem alle sich anpassen sollen?

Sachhaltige Gleichheit ist partikularisierend. Sie verkittet Gruppen und Kulturkreise in sich und gestattet ihnen, ein Ideal aufzustellen, zu dem die zugehörigen Menschen erzogen, zu dem sie hingezogen werden können. Sie bilden die schöne Mannigfaltigkeit des Menschengeschlechts aus.

Gleichheit an Würde ist keinem Erscheinungsbild einer Menschengruppe abzulesen, auch keinem Ideal, das doch nur das Ausziehen von Linien eines partikulären Bildes ist.

¹ G. Dux, Strukturwandel der Legitimation (Freiburg/München 1976) 356.

Es ist eine Zumutung für den auf Erfahrungswissenschaft und Rationalität erpichten Menschen, etwas zuzugestehen, was nicht greifbar ist. Ein Nichts an Gleichheit, eine Gleichheit, die durch nichts ausweisbar ist. Aber dieses Zugestehen, das ist gerade *das* Zugeständnis, das die Menschen einander machen, wodurch sie Menschen werden. Es wäre kein Zugeständnis, wenn es sich auf etwas bezöge, was am Tage liegt.

Auf was denn? Auf die Verstandesbegabtheit oder sonstige Vermögen und Zierden des Menschen? Gerade nicht, denn damit bräche das Zugeständnis der Gleichheit zusammen. Dann wären die Diktatoren im Recht, die „menschenunwürdiges Leben“ „lebensunwerter Randexistenzen“ aussortieren und vernichten lassen. Dann hätte ein Menschheitsministerium nach Gutdünken festzulegen, von welcher Stufe an abwärts Schwäche, Krankheit, Idiotie, Häßlichkeit, Unangepaßtheit, Absonderlichkeit usw. als menschenunwürdig abzuschreiben wären. Die gräßlichste Willkür keimt dort bereits, wo Menschenwürde unmeißbar, qualifizierbar, graduierbar gilt.

Das Paradoxe ist, daß wir nichts als das Mindeste, nichts als die artspezifischen Merkmale, die dürftigsten biologischen Daten an der Hand haben, um einem Wesen die als die höchste geltende Würde zu bescheinigen, die ihm prinzipiell die äußerste Schonung sichert.

Gerade weil der Mensch sich zu sich selbst oder über sich hinaus, jedenfalls über das Tier erheben will, erscheint es ihm unerträglich, seine Würde nicht durch herrliche Gaben, Tugenden, Leistungen belegen zu dürfen. Sondern zugeben zu müssen, daß nichts dergleichen, keine Genialität und kein Werk, diese Würde höher macht, als sie ist.

Es bedarf nur des Ausweises biologischer Artzugehörigkeit, um eine Gleichheit geltend zu machen, die nichtempirisch, die transzendent ist – nicht transzendental, nicht auf Erfahrung eingerichtet, denn da gibt es nichts zu erfahren –, und so ist es ein erstaunliches Anerkenntnis von Transzendenz, wenn Menschen weithin „humanistische“ und „humanitäre“ Grundsätze zumindest gelten lassen, bei Idioten und Verbrechern die Menschenwürde beachten.

Weil die Gleichheit der Menschen untastbar ist, ist „die Menschenwürde unantastbar“, eben weil sie keine andere Bestimmung duldet als die Gleichheit – wiewohl eine nichtssagende, nahezu zirkuläre Bestimmung. „Der Vorwurf der Leerformel [bezogen auf den Satz von der Unantastbarkeit der Menschenwürde], des Begriffs, der eigentlich nichts begreift, hat seinen Sinn.“ „... wenn die Verfassung als der Gesamtrahmen der res publica sich auf den Menschen stellt, nicht auf ein Wesen oder bestimmtes Bild, vielmehr auf die Menschlichkeit schlechthin, dann lösen wir uns von allen konkreten Bildern.“²

Weil die Gleichheit an Würde nicht empirisch ausweisbar ist, sind stärker begabte Menschen versucht, eine *Würde ohne Gleichheit*, einen höheren Rang zu beanspruchen. Und weil die herabgedrückten, heruntergestuften Menschen sehr wohl ihrer ontologischen Gleichheit bewußt sind, begehren sie auf und verlangen nach dem, was Gleichheit wiederherstellen soll auch in ontischer Entsprechung: nach *Gerechtigkeit*.

Gerechtigkeit ist wie Gleichheit ein inhaltsleerer Begriff. Ihr Bild ist die waagrecht stehende Waage. Dieses statische Stehen wäre der geschichtlichen Dynamik der Menschheit ganz unangemessen. Ist damit gesagt, daß wir Gerechtigkeit nicht anstreben sollen? In der Tat.

Es ist schlecht, ein gleißendes Ideal vor Augen zu stellen, das wegen seiner Scheinpositivität hinderlich ist beim Bemühen um das, was mit ihm gemeint ist. Keineswegs steht Resignation hinter dieser Rede: als sei das Ziel zu hoch und auf dieser Erde nicht zu erlangen.

² A. Baruzzi, Europäisches „Menschenbild“ und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (Freiburg/München 1979) 110 u. 112.

Gerechtigkeit als Zustand von Gleichheit: gleicher Verteilung von Gütern, von Strafen usw. (der verfeinerte Rechtsgrundsatz *sum cuique ist* versteckt autoritär) ist „ungerecht“, widersprüchlich, während Ungerechtigkeit unmenschlich ist. Gegen das Unmenschliche kann man kämpfen, für das Widersprüchliche nicht.

Ungeachtet der transzendenten Gleichheit der Menschen entfaltet sich in munterer Farbigkeit ihre Vielfalt, mit ihr aber auch das Gefälle an Stärke und Schwäche in vielerlei Beziehung. Daraus entsteht *immerfort* ein Druck auf die in einer Beziehung Schwächeren. Bereits von Natur sind viele benachteiligt, noch ehe andere Menschen dies ausnützen: Noch vor aller moralischen Bosheit werden sie aus dieser Ungleichlage gedankenlos ihren Vorteil ziehen. Menschliche Ungerechtigkeit zieht ein mit dem ersten Ansatz von Herabsetzung des jederzeit vorhandenen Schwächeren, also allenthalben und jederzeit. Damit aber die Vielfalt der Menschheit samt ihrer Bedingtheit durch die Natur nicht dauernd zu Ungerechtigkeit gerät, nämlich zu zweierlei Maß für die Starken und Schwachen, ist ein fortdauerndes Angehen *gegen Ungerechtigkeit* nötig. Ein ganz normales, gleitendes, zunächst noch gar nicht erbostes Regulieren, das gar nicht zum Stillstand – zur Gerechtigkeit mit der waagrecht stehenden Waage – kommen kann und möchte, das gar nicht an einen positiven Zielzustand denken kann, weil die Vielfalt selber nichts Stehendes ist, sondern in quirlendem Treiben fortheht.

Gerechtigkeit mit der Waage ist nichts als das Maß: das unverrückbare Gleichmaß der transzendenten Gleichheit der Menschen. Aber Gerechtigkeit ist kein zu erreichender Zustand, kein Ideal, keine haltbare Idee.

Es ist merkwürdig aber wahr, daß einige Ideale bzw. Ideen in ihrer positiven Form hohl oder gar irreführend sind, während ihre negative Form voll aufreizender Dynamik steckt. Das Widerstreben gegen negative Möglichkeiten treibt unerhörte Konsequenzen hervor. So ist im Unterschied zu den Parolen *für* Gerechtigkeit das Anrennen *gegen* Ungerechtigkeit, die man klipp und klar vorfindet, ein sehr reelles, energiegeladenes Tun. Das Gegenteil von Ungerechtigkeit ist nicht Gerechtigkeit, sondern etwas anderes.

Als „ungerecht“ mag die Ungunst der Natur oder des Schicksals empfunden werden, doch nur im analogen Sinn. Wird Ungerechtigkeit moralisch verstanden, *so stehen Menschen gegen Menschen auf*.

II. Freiheit

Wer wird heute nicht – zumindest in der Theorie – darin einstimmen, daß es aus zu sein hat mit der „Herrschaft von Menschen über Menschen“? Der frühe Sozialismus ergänzte: zugunsten der Herrschaft über die Sachen, zugunsten der Vermenschlichung der Natur (was richtig und falsch verstanden werden kann, historisch aber eindeutig mißverstanden wurde).

Aufgrund der Gleichheit, Menschenwürde, will sich der Mensch nicht dem Menschen unterwerfen. Das betrifft logischerweise nicht Autoritäts- und Gehorsamsverhältnisse, die als sachbedingt und zweckmäßig anerkannt sind. Nicht annehmbar sind persönliche Machtausübung, Mißbrauch der stärkeren Position, Einschüchterung des Schwächeren. Rangunterschiede gelten nur funktional.

Der Mensch beugt sich den Naturgewalten, wo sie übermächtig werden, und um sich die Dinge zu biegen, beugt er sich den Naturgesetzen. *Aber dem Menschen will er sich nicht beugen*, sobald er seiner Würde, die ihn dem Machthaber gleichstellt, bewußt wird. Denn er fühlt und weiß: *das* ist nicht notwendig, das kann geändert werden, daß Menschen Mitmenschen unterdrücken. Nur durch Unrecht kommt es zustande.

In solcher Lage gewinnt die Gleichheit für ihn den Sinn von Freiheit. In Ketten gelegt,

versklavt, erkennt der Mensch sich als frei, obwohl er es faktisch jetzt nicht ist, und er sucht die durch Menschen angetane Fesselung zu zerreißen. Befreiungsbewegungen machen die Gleichheit der Menschen dramatisch, sofern sie nicht in der Umkehrung der bekämpften Herrschaftsverhältnisse versacken. Sartres Orest sagt es knapp: „Ich bin weder Herr noch Knecht, Jupiter. Ich bin meine Freiheit.“³ Menschlichkeit ist weder zum Herrschen über andere, noch zum Unterwerfen unter andere geeignet. Beides entwürdigt.

Freiheit manifestiert sich im Aufstand gegen Heteronomie, insofern diese Knechtschaft bedeutet, aber nicht in Autonomie. Wenn eine Gruppe es ablehnt, sich fremden Gesetzen zu unterwerfen, braucht es noch nicht im Hinblick auf ihre Eigengesetzlichkeit zu geschehen. Sie könnte ja auch gesetzlos leben wollen. Das Umdeuten der Gesetzlosigkeit in eine Abart von „Autonomie“ ändert nichts daran, daß der Impetus des Sichsträubens gegen fremdes Gesetz, genauer: als fremd empfundenen Gesetz, erst jetzt Freiheit realisiert im Befreiungswillen.

Ein Volksstamm kann sich anderen, recht heterogenen, anschließen und deren Gesetzlichkeit übernehmen oder sich mit ihr arrangieren, ohne sich unfrei zu fühlen, und ein anderer besinnt sich auf seine Autonomie und sucht sich aus dem ihn umfangenden Staat herauszulösen.

„Es ist durchaus möglich, ja gefordert, daß Freiheitsaspekt und Dependenzaspekt zur Deckung kommen. Ja erst dann, wenn diese Deckung erreicht ist, ist die Freiheitlichkeit der Mikrostruktur (ohne Störung und Durchkreuzung durch die Konsequenz der Makrostruktur) möglich, so wie dann erst die Freiheitlichkeit der Makrostruktur (ohne Hemmung und Behinderung durch Mikrostrukturen) möglich ist.“ „Die niederere Ordnung paßt sich gleichsam mit dem Rücken in die höhere Ordnung ein, indem sie auf sich selbst achtet und der Möglichkeit der eigenen Entfaltung nachgeht.“⁴

Die Interdependenz von Mikro- und Makrostrukturen hängt davon ab (wenn ich recht verstanden habe), daß die Sachgehalte der „Nomien“ verschiebbar sind: Was einer Struktur heute noch als heterogen und darum zugleich als heteronom erscheint, kann morgen dank ihrer Integrationskraft oder dank ihrer Abstimmungsfähigkeit mit einer „höheren“ Struktur in Autonomie einverwandelt werden. Die Einstimmung in eine Makrostruktur läßt als Zugewinn erscheinen, was vorher als Heteronomie hätte bekämpft werden können.

Folglich ist eine Struktur so autonom, wie sie sich fühlt, sie ist das, wohin sie sich derzeit gebracht hat. Das Fremde bleibt entweder draußen oder wird eingearbeitet oder sie arbeitet sich ihm ein, aber es gibt für sie keine Heteronomie. Eine Struktur als solche kann zerbrechen, aber von einer anderen unterworfen und auf Dauer von ihr unterdrückt werden kann sie nicht.⁵

Aber *Menschen* können es. Sie können von anderen unterworfen werden und sich unterwerfen. Jene Volksgruppe, die sich einem Staat entwinden möchte, ist (beispielsweise) nicht in der Struktur ihrer Bräuche durch die Struktur fremder Bräuche überfremdet oder lahmgelegt worden; dann würde sie sich gar nicht zu befreien trachten. Sondern Menschen fühlen sich in der Ausübung ihrer Bräuche, Gesetze, Sprache durch andere Menschen oder durch die von Menschen in Gang gehaltene Staatsmaschinerie behindert und gegenüber

³ Die Fliegen, III, 2.

⁴ H. Rombach, Strukturontologie (Freiburg/München 1971) 351 f., 352.

⁵ Sie ist dann nicht mehr Struktur, nicht mikrostrukturelles Moment einer Makrostruktur (als solches wäre sie ja nicht unterdrückt, es bestände freiheitliche Interdependenz), sondern Element eines Systems. Der Anlauf einer Unterdrückung würde alsbald den Vorgang des „Ausschlusses“ dessen, „was nicht in die Selbigkeit gehört“, bzw. des „Einschlusses“ „von anderem und ganz anderem“ einleiten. „Je nachdem, wie sie [Strukturen] ihre Umwelt auslegen, strukturieren sie sich in sich selbst.“ (Ebd. 62)

anderen benachteiligt. Freiheit wacht im Menschen nur gegen den Druck von Menschen auf, nicht gegen Sachen, Strukturen.⁶

Die Struktur in der Strukturontologie gilt als frei durch ihre Selbstkonstitution, Konsequenz des Eigenweges.⁷ „Die höhere Ordnung muß von den Konsequenzen der niederen ausgehen, wenn diese als Strukturen gemeint sein sollen, dabei muß jedoch auch in der höheren Struktur, wenn Struktur (also frei), eine eigene und innere Konsequenz entstehen.“⁸ „In der Strukturontologie fällt der absolute Unterschied von Person und Sache dahin.“⁹

Frei ist sonach das Strukturgeschehen, ob es sich als Sache oder als Person findet. Struktur durchgreift Person wie Sache. Nichts und niemand kann aus der Struktur herausfallen.¹⁰

Nirgends wie in der Strukturontologie wird es so deutlich, was die Zusammenlegung von Autonomie und Freiheit auf sich hat. Die Auslegung von Freiheit als Autonomie hat ihren geschichtlichen Grund. Aber sie hat auch ihre Logik, die in der Strukturontologie ihre Spitze erklimmt.

Freiheit als *Autonomie*, positiv genommen, *muß* sich versachlichen, oder: zur alles und jedes konkretisierenden Struktur werden. Selbstkonstitution findet sich im Ding wie im Menschen. Und folglich gilt strukturontologisch jegliches frei, und um so aktueller frei, als es die Steigerungsmöglichkeiten der Strukturodynamik ergreift.

Wieder zeigt sich die merkwürdige Verwerfung, die aus den scheinbaren Identitäten von umgekehrten Kontrapositionen herauspringt. So wie der Kampf für Gerechtigkeit nicht dasselbe ist wie der Kampf gegen Ungerechtigkeit, so ist Freiheit als Autonomie nicht identisch mit Freiheit von Heteronomie, wiewohl ursprünglich aus demselben Bewußtwerden und Handlungsantrieb entstanden.

Aus der Konzeption der Freiheit von Heteronomie (genauer: Knechtschaft) wurde wie von selbst die Konzeption der Freiheit als Autonomie. Die erste war eine menschliche Angelegenheit, die zweite wurde philosophisch, mit neuen Folgen freilich für politische

⁶ Strukturen setze ich mit „Sachen“ gleich, insofern alles „sachlich“ beschrieben werden kann: Ding, Natur, Lebewesen . . . auch der Mensch als beschreibbarer Gegenstand – der als solcher „nichts qualitativ Neues in der ‚Natur‘ ist“ (ebd. 355). Was also den Menschen durch jenes gegenseitige Zugeständnis der Gleichheit, durch jenes Nichts an Prädikaten, von allem andern unterscheidet, und *was ihn gegen Menschen aufbringt*, die sich über ihn erheben und ihn unterdrücken, *das* stellt ihn der Struktur absolut gegenüber. – Strukturontologie ist Interpretation sämtlicher Phänomene, aber hierin ist der Mensch nicht phänomenal, hierin ist er also nicht Struktur. So liegt es in der Logik meiner oben geführten Reflexion über die „Gleichheit“.

⁷ Ebd. 91.

⁸ Ebd. 351.

⁹ Ebd. 134.

¹⁰ Siehe Anm. 6. Überflüssig zu sagen, daß Rombach die Herausstellung der Personalität mit allen seiner Strukturontologie zu Gebote stehenden reichen Mitteln leistet (vgl. auch meine Ausführungen weiter unten). An der soeben zitierten Stelle fährt Rombach fort: „Die Person faßt sich nicht als Spezifikum, das mit allem anderen ‚nichts zu tun‘ hat, sondern vielleicht als die Stelle, an der alles mit allem zu tun bekommt, als das ‚Ding‘, durch das der Austausch der Dinge untereinander laut wird, an der sich eine Welt selbst, als ein Selbst, begreift.“ Nur kann mit dieser innerhalb der Strukturinterpretation verbleibenden graduellen (allein durch differenziertere oder klarere Ausprägung der allgemeinen ontologischen Grundstrukturen, ebd. 355) Erhöhung des Menschen nicht die postulierte „Gleichheit“ an Würde der Menschen erklärt werden, die auch einem solchen Menschen zugestanden wird, dessen Blödigkeit ihn *keineswegs* als die Stelle, „an der sich eine Welt selbst, als ein Selbst, begreift“, ausweist. Das geht nicht ohne den „absoluten Unterschied“, der freilich nichtphänomenal, ein Nichts, reines Zugeständnis ist.

Interpretation; und weil als Gegensatz zu Heteronomie positiv gebaut, ging Autonomie als Freiheit auf die Strukturen selbst über.

Autonomie, meine ich, besagt voll und gerade das Selbstsein eines jeden Wirklichen, nicht mehr und nicht weniger. Es bedarf nicht noch des Titels Freiheit und wird davon nicht mehr. Ist das Wirklichsein und das Leben nicht genug?

„Freiheit, als Autonomie, ist die Fähigkeit einer Struktur, sie selbst zu sein.“¹¹

Ist dieser Satz nicht stark genug ohne den Titel Freiheit? Sagt er nicht – er und die kunstvoll gerafften und feinen Ausfädelungen der Strukturinterpretation –, wie das Wirklichsein zugeht? Die Strukturontologie ist ungemein wirklichkeitsenthüllend und kraft ihrer Benennungsphantasie tradierbar.

Nur, was dort Freiheit genannt wird und was seit Beginn der Neuzeit so genannt wird und was in der Strukturontologie zur Freiheit der Struktur wird, die Autonomie, überzeugt mich nur als Autonomie: als Selbstwirklichsein des Wirklichen.

Zur Erläuterung von Autonomie passen dann auch die Strenge und Konsequenz von selbsterzeugten und selbsterfüllten Gesetzen. „Je mehr sich die Bedeutungen aufeinander einspielen, desto stringenter werden die Beziehungen, desto weniger können sie ihrer eigenen Konsequenz entfliehen. In diesem Steigerungsgeschehen liegt Unausweichlichkeit.“ „Die Struktur . . . läuft lebensmäßig in sich selber auf und ist damit vor die Notwendigkeit ihrer selbst – d. h. vor sich als Notwendigkeit gebracht.“¹²

Solche Kategorien wie Unausweichlichkeit, Notwendigkeit, mit Freiheit zusammenzubringen, ist philosophiegeschichtlich legitim, aber nicht notwendig; es ist eine Option.

Ich plädiere dafür, den Begriff Freiheit aus der Identifizierung mit Wirklichsein zurückzuziehen. Auf die großen positiven Möglichkeiten von Freiheit als Gutheißsen, wie ich sie mir vorstelle, kann ich hier nicht eingehen. Es ging hier darum, die andere positive Möglichkeit von Freiheit als Autonomie zu kritisieren und dieser gegenüber Freiheit auf die negative Form als Befreiung von menschlicher Knechtschaft einzuziehen. Gesammelt und zugeschärft auf die Befreiungstat, gerichtet gegen die Unterdrückung durch Menschen, bekommt Freiheit ihre Herausforderungskraft, und so läßt sie alsdann die Differenz von Mensch und Ding virulent werden.

Darin, daß Fundamentalontologie und Existentialphilosophie menschliches Dasein vom Seienden „wesentlich“ unterschieden haben und „wenigstens so weit noch am ‚Wesen‘ hängen“, sieht H. Rombach einen „substantialistischen Rest“.¹³ Ich möchte demgegenüber *nicht* einen „Wesens“unterschied behaupten, der soviel bedeuten würde wie gesonderte Wurzeln im *Sein*. Das, was den Menschen vom Wirklichen (Ding) unterscheidet, schlage ich dem „Nichts“ zu, wenn auch anders als Sartre mit seinem *Pour-soi*. Die Problematik der Gleichheit der Menschen angesichts der Menschenwürde hat dieses „Nichts“ auf gleichsam apophatischem Wege aufgeblättert und eingekreist, so daß man zuletzt vor das Dilemma oder vor die Alternative gestellt ist: entweder das Zugeständnis der Gleichheit fahrenlassen oder dieses „Nichts“ einräumen. Wenn Baruzzi im Zusammenhang mit der im Grundgesetz verankerten „Unantastbarkeit der Menschenwürde“ von der „radikalen Unbestimmtheit“ des Menschenwesens spricht, wenn er die partikularen und allzuschnell totalitären Menschenbilder abschüttelt und das Bild vom Menschen sich „in eine unermessliche Tiefe“ verlieren läßt, wenn er von der „Leerformel“ spricht, dem Begriff, „der eigentlich nichts begreift“¹⁴, so ist damit noch nicht gesagt, daß Baruzzi die Konsequenz anzielt, die mir so

¹¹ Ebd. 261.

¹² Ebd. 118.

¹³ Ebd. 121.

¹⁴ A. Baruzzi, a. a. O. 110.

greifbar nahe, schon berührt, schon unausweichlich scheint. Nur soviel sei gesagt: ich würde mithilfe von Seinsbegriffen keinen Weg sehen, aus der geschichtlichen Lage des Denkens weiterzukommen, ich fände weder vor noch zurück ohne das Denken des Nichts, das Mensch und Ding nichtsubstantialistisch und doch entschieden auseinanderhält.

Der tief angesetzte Unterschied zwischen Menschen und Sachen begründet die oben verteidigte Auffassung, daß Befreiungsaktionen allein gegen Menschen ausziehen, nicht gegen Sachen; auch wenn diese „Schlösser, Städte, Bilder, Maschinen“ heißen: denn in diesen wird gegen die von Menschen investierte Gewalt Sturm gelaufen, und im Niederbrennen entläßt sich der Zorn gegen die Unterdrücker. Verschwindet indes jede Rückbeziehung auf Menschen, so sinnt man nicht auf Freiheitskampf, sondern auf Erfindung. Wo einem die Sachen nicht passen, ist nicht der Geist der Freiheit aufzubieten, sondern der *homo faber*, der sich seit alters die Sachen, sich ihnen anpassend, zurechtgebogen hat, daß sie ihm bequem und nutzbringend wurden, bis daraus der Riesenapparat der Zivilisation wurde.

Ist das die „Herrschaft über die Sachen“? Oder sind es die vielberedeten „Sachzwänge“? Es ist ein und dasselbe.

Finden die menschlichen Phänomene – wiewohl nicht „wesentlich“ von den Dingen unterschieden – in der bereits organismisch angelegten Strukturontologie ihre sorgfältigste Deutung und Pflege, so ist die *antihumanistische* Richtung des *Strukturalismus* im Zuge, eine Karikatur asketischer Selbstabtötung des Menschen abzugeben. Sie betreibt die Entselbstung der Erkenntnis, um die Dinge in ihre Freiheit zu entlassen.

Aber die Dinge haben es nicht nötig, daß der Mensch um ihre „Freiheit“ besorgt ist. Diese „letzte Befreiung“ durch entsubjektivierte, enthumanisiertes Denken ist wohl die letzte Art von Delirium des Subjekts. Es ist der Gipfel einer anthropomorphen Ansicht der Natur.

Es gibt sowieso keinen Sinn ab, das Objekt „freizugeben“ vom Subjekt und dennoch von ihm zu *reden*. Alles vom Menschen in Sprache gefaßte Erkennen ist Gemeinschaftsarbeit mit den Dingen gewesen. Zwar reden die Dinge nicht mit, ihr Urheberrechtlicher Anteil an der Sprache ist eigener Art, nämlich das Schweigen. Sprache wird geschaffen im Zusammentreffen des Redenden, der etwas sagt, und des Gesagten, das nicht redet. Sobald die Sprache zum Ding gemacht wird, zum Gegenstand der Untersuchung, schweigt auch sie. Nicht die Dinge also, nicht die Strukturen, nicht „die Sprache spricht“ nach Heideggers vorstrukturalistischem Diktum. Die Erfahrung des einzelnen Spracherben, daß beim Eintritt in die überkommene Sprache Schwärme von Bedeutungen auffliegen und die Worte von ihrer Geschichte orchestriert sind, kommt daher, daß der Redeanteil der Sprache ein Produkt der Gesellschaft und nicht des einzelnen ist, aber kann nicht zu der Auskunft führen, daß „das Wort selbst“ spricht.

Die Verwirrung fing damit an, daß der Sprachbegriff zerdehnt und von der Wortsprache auf alle möglichen Lesbarkeiten übertragen wurde, auf die angeblich „sprechende“ Wirklichkeit selbst. Dann ist Sprache nicht mehr als Zusammentreffen des Redenden und Schweigenden verstanden. Nicht „alles ist Sprache“ – es gäbe sonst nichts mehr, was gesagt werden könnte.

Wenn der Mensch sich davonschleichen möchte, muß er entweder mit dem großen Verstummen rechnen, oder er wird sich als Puppenspieler betätigen und schließlich sich einbilden, Kasperle und der Teufel erzählten ihm etwas, weil er seine eigene Stimme nicht mehr erkennt.

III. Brüderlichkeit

Es geht nicht anders: der Unterschied zwischen Mensch und Ding müßte bei aller Zusammenarbeit und allem Zusammenspiel beider dennoch als entscheidend anerkannt werden: wenn nicht als Wesensunterschied, das ist wie gesagt nicht nötig; aber da ist die angeborene Menschenwürde, die in der nichtempirischen Gleichheit der Menschen untereinander besteht. Weil sie eine „Eigenschaft“ ist, die sich nur auf die „nichtssagende“ Gleichheit beruft, nicht auf „höhere“ Seinsqualitäten, degradiert sie die Dinge nicht.

Die Menschenwürde hat nichts mit Rangordnung zu tun, sie selbst *erhebt den Menschen über nichts*. Sie geht reihum unter den Menschen. Wer sie leugnet, stellt sich außerhalb. Und würden alle Menschen sie leugnen, würde sich die Menschheit – die trotz aller Rivalität und Kriegswut offenbar doch eine Gemeinschaft bildete – in Exemplare einer verspekulierten Species auflösen.

Die Menschen sind drauf und dran, sich gelangweilt fallenzulassen, ihren Stolz in verbissene Bescheidenheit zu pervertieren.

Selbst der Freiheitsdrang, in dem sich das Würdebewußtsein noch immer austoben konnte, kann abstumpfen. „Man muß die Leidenschaft für die Freiheit durch die Leidenschaft für den Begriff ersetzen.“ (Michel Foucault)

Wollen wir oder wollen wir nicht? – Die nichtempirische Gleichheit der Menschenwürde, die das Menschengeschlecht erhält, ist nur durch *Konsens* erhaltbar. Konsens entspricht dem, was Kant mit „Achtung“ meint. Die Würde der Menschen trägt sich *gegenseitig* durch die Achtung ihrer Würde.

An Kant anknüpfend spricht Max Müller in seiner *Philosophischen Anthropologie* (1974) vom Anspruch, „um seiner selbst willen geachtet zu werden“, und Person nennt er „jenes Seiende, das Würde hat, d. h. absoluten Sinn“.¹⁵

Der „absolute Sinn“, den jeder und alle haben, ist unüberbietbar und darum *gleich*.

Die „Absolutheit“ eines jeden ist sein volles Mitzählen im Konsens der Menschenwürde; sein Geben und Empfangen der Achtung der anderen; seine Würde als unverminderbare Gleichheit, die jede empirische relative Minderwertigkeit absolut übersteht. Diese Gleichheit ist das Vorausgesetzte, Selbstverständliche. „Das, wodurch der andere nicht Sache ist, wodurch er selber Interesse ist, wodurch er Ich ist, wird von meinem Interesse an ihm nicht erfaßt. Man setzt es unwillkürlich immer schon *vorans*. Das ist die Ehre, die die Menschen einander erweisen. – Die Würde der Menschheit, die sie vereint, ist ihre Vorausgesetztheit, durch die ein jeder einem ihm bezeugenden Interesse zuvor ist. Darum können sie rechtens nicht miteinander schalten wie mit Dingen und keiner ist geringer als der andere. Ihr Ich ist ‚nicht von dieser Welt‘ . . . Die Welt ist ihnen das Verwunderliche, nicht die Menschheit, nicht der andere Mensch (als Interesse), und das wird am deutlichsten gegenüber der Gruppe oder den Einzelnen, denen man am engsten verbunden ist. Da begreift man das Miteinandersein als das *Selbstverständliche*. Erst recht wenn man einen anderen liebt, enthüllt das Ich des Anderen diese voraussetzende Selbstverständlichkeit, die in ihr beschlossene Qualität eines absoluten Apriori: da er allem vorausgesetzt ist, gibt es das alles nie wieder ohne ihn.“¹⁶

Die vorausgesetzte, unbeschreibbare Gleichheit an Menschenwürde beruht nicht in sich, sondern ist darauf angewiesen, daß Menschen sie einander geben, der Starke dem Schwachen, der Elende dem Glänzenden.

„Brüderlichkeit“ hieß die dritte Parole (die freilich die Hälfte der Menschheit nicht ins

¹⁵ M. Müller, *Philosophische Anthropologie* (Freiburg/München 1974) 161.

¹⁶ M. A. C. Otto, *Der Anfang* (Freiburg/München 1975) 233 f.

Wort bringt). „Menschlichkeit“ wäre das Wort für alle Menschen in seiner merkwürdigen Spannweite von Bedeutung. Menschlichkeit oder (pars pro toto) Brüderlichkeit wäre das Gegenteil von Ungerechtigkeit, statt einer Gerechtigkeit, die genau besehen niemand wünschen kann. Die Gleichgewogenen auf den Waagschalen kommen nie zusammen. Die untastbare Gleichheit der unantastbaren Menschenwürde macht sich erst wahr im brüderlichen Wettstreit des Ausgleichs, der nicht Rechte wägt, sondern Geschenke tauscht.

Bauen, Wohnen, Denken. Ethische Konsequenzen der Naturphilosophie Martin Heideggers*

Von Wolfgang SCHIRMACHER (Hamburg)

1. Denken und Handeln

Bauen Wohnen Denken ist der Titel eines berühmten Vortrages,¹ den Heidegger 1951 während des „Darmstädter Gesprächs“ über *Mensch und Raum*, an dem auch Ortega y Gasset teilnahm, gehalten hat. Den durchweg engagierten Diskutanten, unter ihnen viele Architekten, ging es darum, Maßstäbe für den modernen Städte- und Wohnungsbau zu gewinnen. Was sich damals wie bloße Kulturkritik ausnahm, die These vom „unbehausten Menschen“, hat sich inzwischen als eines der Schlüsselprobleme unserer Zeit entpuppt. Die unmenschlichen Städte, die durch Zersiedelung die Landschaft zerstören, und unabhängig vom wirtschaftlichen Entwicklungsstand die gesamte Erde wie ein Geschwür überziehen, sind zu einem ethischen Problem geworden. Sie fordern unsere Fähigkeit heraus, unser Handeln zu bewerten und nicht alles zu tun, was wir tun können. Damit ist zugleich unser Verhalten gegenüber der Natur betroffen. Insofern scheint es berechtigt, den Aufsatz *Bauen Wohnen Denken* auf ethische Konsequenzen zu befragen, die in Heideggers Naturphilosophie angelegt sind.

Für den Heidegger-Kenner ist solch eine Redeweise jedoch befremdlich. Zwar hat sich der Denker aus dem Schwarzwald oft und eingehend mit der Natur befaßt und für seine Denkweise sogar das Bild des „Feldweges“ verwandt, aber eine Philosophie der Natur hat er nie gegeben. In *Sein und Zeit* analysierte Heidegger die umsichtig entdeckte und theoretisch erkannte Natur, also unseren gewöhnlichen Umgang mit ihr, und in der Aristoteles-Interpretation *Vom Wesen und Begriff der physis*² ging er detailliert auf die Herkunft unseres Naturverständnisses ein. An vielen weiteren Stellen in seinem Werk hat Heidegger die Entwicklung vom ursprünglichen Sichentbergen der physis, über das Erscheinenlassen, das Vorstellen der Gegenstände bis hin zum herausfordernden Stellen, mit dem wir in der Technik heute die Natur erfassen, aufgewiesen. Aber alle diese Untersuchungen wollten allein „dem Sinn von Sein“ nachspüren und nahmen die Natur nur als Beispiel. Noch klarer ist Heideggers Ablehnung einer Ethik, die er – gerade gegen Bollnows Versuche – immer

* Vorgetragen am 21. September 1981 auf der Tagung „Tätiger Mensch – tätige Natur“, veranstaltet von der Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme der Wissenschaften und der gesellschaftlichen Praxis (Gesamthochschule Kassel) in Josefthal/Schliersee.

¹ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in: *Vorträge und Aufsätze II* (Pfullingen 1967) 19–36.

² Vgl. M. Heidegger, *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9 (Frankfurt 1976) 239–301.