

Göttinger Universitäts-Reden

Nr. 15

DIGNITAS

Rektoratsrede

gehalten in der Aula der Georg-August-Universität zu Göttingen
am 18. November 1943

von

Hans Drexler

1 9 4 4

Dieterichsche Universitäts-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) Göttingen

E. 4544 82

1944 - 102

B

9286

6

15.

Universitäts-
Bibliothek
Heidelberg i. Br.

Es ist eine alte akademische Sitte, daß bei der feierlichen Rektoratsübergabe der neue Rektor ein Thema aus seinem engeren Fachgebiet behandelt und damit vor der Universität und ihren Gästen Rechenschaft ablegt über seine Arbeit. Daß dieses Thema so gewählt sein müsse, daß es auch in einem weiteren Kreise auf irgendein Interesse zählen kann, ist dabei eine selbstverständliche Voraussetzung. Ich will versuchen, die mir damit gestellte Aufgabe zu erfüllen, zum Teil zurückgreifend auf frühere Beschäftigung mit demselben Gegenstand, nun aber auf Grund des umfassenden Materials und neuer Arbeit. Das Thema dieses Vortrags ist so philologisch wie nur möglich, nämlich die Bedeutung und Bedeutungsgeschichte eines Wortes, *dignitas*. Dies Wort aber, ursprünglich ganz auf Anschauung und Anschauliches beschränkt, hat schon früh eine sehr prägnante begriffliche Bedeutung angenommen. *dignitas* ist einer der zentralen, ja vielleicht der zentralste Begriff der politischen und sozialen Sphäre in Rom. Dementsprechend muß die Untersuchung sich sehr bald von der philologischen zu einer sachlich-historischen erweitern. An dem Gang dieser Entwicklung nun und unserer Darstellung, die ihr folgt, läßt sich vielleicht etwas Grundsätzliches deutlich machen: die Tatsache, daß das scheinbar Kleine und Periphere in der Wissenschaft dadurch, daß man es einordnet, oder richtiger: daß es sich einordnet in größere Zusammenhänge, schließlich in den einen großen Zusammenhang des Kosmos, ein ungeahntes Interesse gewinnt. Denn in dem kleinsten Gegenstand ist nach dem Gesetz der Sympathie des Alls die ganze Fülle der Welt enthalten. Wenn dieses Gesetz sich bewährt, dann werden auch wir uns von den zentripetalen Kräften, die dem Denken nun einmal innewohnen, erfaßt und gezwungen sehen, über das Thema hinaus fortzuschreiten zu grund-

sätzlichen Erwägungen, bis zu dem Grade, daß am Ende die Wortuntersuchung über *dignitas* überhaupt nur noch als Ausgangspunkt oder als Paradeigma erscheint, an und in dem etwas gänzlich anderes sich darstellt.

dignitas bedeutet, um dies gleich vorwegzunehmen, prägnant Stellung und Geltung im öffentlichen Leben, oder Rang, sowohl in dem Sinne wie wir einer Person oder Sache einen hohen Rang zuerkennen, wie in dem engeren, in dem wir von Rangstufen, Rangdienstalter usw. sprechen. Einfach und faßlich formuliert also ist *dignitas* gleich der Ordensschnalle auf der Brust und gleich den Achselstücken auf der Schulter. Und um auch dies gleich vorwegzunehmen: das eben ist das Hauptproblem des Begriffs, wie sich die Ehrenzeichen für Tapferkeit und Verdienste zu den Abzeichen für den Dienstgrad verhalten. In jenem Sinne wird die Bedeutung von *dignitas* am besten gekennzeichnet durch den Begriff *maiestas*, der genau synonym ist, nur eine beträchtliche Steigerung von *dignitas* darstellt, in diesem Sinne durch die sogenannte *Notitia dignitatum*, die spätkaiserzeitliche Rangliste der großen Reichsämter. Denn dies bedeutet *dignitas* in der späten Zeit: Amt unter dem Gesichtspunkt des Ranges, den sein Träger einnimmt.

dignitas, um hiermit in die Behandlung der Wortgeschichte einzutreten, hat nichts zu tun mit *dignus* in der Bedeutung würdig, sondern ist seinem Ursprung von *decus*, zu dem *dignus* als Adjektiv gehört, treu geblieben. *dignitas* ist das zu *decus* gehörige Abstraktum, mit diesem oftmals fast gleichbedeutend, wie in dem Vers des Mimendichters Laberius (120): *decorem formae an dignitatem corporis*. Bei einem anderen Autor (Rhet. Her. 4, 27, 38) heißt es: *formae dignitas*, zu deutsch: leibliche Schönheit, verblüht durch Krankheit oder durch Alter. Indessen folgt eben aus der Etymologie, daß *dignitas* nicht jede Art von Schönheit, nicht Schönheit schlechthin bezeichnen kann, sondern eben ein Ausgestattetsein mit *decus*, mit Zier und Schmuck. Cicero kann daher folgendes sagen (off. 130): Es gibt zwei Arten von Schönheit, von denen die eine *venustas*, Lieblichkeit, Anmut ist, die andere *dignitas*; und zwar ist *venustas* die weibliche, *dignitas* die männliche Schönheit. Es ist also ein Unterschied wie zwischen Anmut und

Würde. Sie haben damit den Ansatz zu der gesamten Bedeutungs-
entwicklung des Wortes. Es ist von äußerster Wichtigkeit festzu-
stellen, daß diese Grundbedeutung auch bei der späteren Bedeu-
tung 'Rang' lebendig bleibt. Z. B.: der Rang des L. Domitius, auf
lateinisch *dignitas et splendor*, blendete die Augen des Vatinius
(Cic. Vat. 25). Von *splendor*, Glanz, spricht man in diesem Sinne
auch sonst, von dem Glanz einer Familie z. B., und bildliche Aus-
drücke dieser Art gibt es im Lateinischen in großer Zahl. *vir illu-*
stris, *vir clarissimus* sind Rangbezeichnungen der späteren Kaiser-
zeit, schon früh aber nennt man jemanden in Dunkelheit, *obcuro*
loco, geboren. Neben *dignitas* stehen eine ganze Reihe von an-
deren bildhaften Ausdrücken ähnlicher Art: *maiestas*, Größe
Hoheit, *amplitudo*, ursprünglich Weite, dann etwa Großmächtig-
keit, *gloria*, wahrscheinlich Strahlenglanz des Ruhms — die Ety-
mologie ist unbekannt, man denke aber an Gloriöle —, *honestas*,
das ursprünglich auch etwa Nettigkeit der äußeren Erscheinung
bezeichnet. Eben wegen der Bildhaftigkeit des Ursprungs war zu-
nächst noch keineswegs sicher vorauszusehen, nach welcher Rich-
tung sich jedes einzelne dieser Worte entwickeln, wie es seiner
Bedeutung nach fixiert werden würde. Diese Fixierung erfolgt
auch erst allmählich und hierin liegt für die Interpretation der
einzelnen Stelle eine nicht geringe Schwierigkeit. Wir unsererseits
halten uns an die Belege, in denen durch den Zusammenhang die
Bedeutung sicher bestimmt ist.

Daß die Entwicklung von *dignitas* auch ganz andere Wege
hätte gehen können, ersieht man aus einem nicht sehr häufigen,
doch aber außerordentlich lehrreichen Gebrauch. Bekanntlich
nennen die Griechen das sittlich Gute τὸ καλόν, das Schöne. Auf
lateinisch wird dies mit *honestum* wiedergegeben, wozu das Sub-
stantiv *honestas* heißt. Aber Cicero kann folgendes sagen: Es gibt
zwei Arten von Menschen, die einen ziehen immer den Nutzen dem
Guten und Anständigen vor, *utilitatem honestati*, die anderen allen
Dingen die *dignitas* (part 89f.). Sie sehen also, daß *dignitas* und
honestas vollkommen synonym gebraucht werden. Wie dies mög-
lich ist, zeigt folgende Stelle: Die Natur weiß nichts Vornehmeres,
nichts Wertvolleres als *honestas, laus, dignitas, decus*; diese Mehr-

zahl von Worten soll nur ein und dieselbe Sache, diese aber um so eindrücklicher bezeichnen (Tusc. 2; 46). Es ist wohl möglich, daß *honestas* über *dignitas* nur deshalb den Sieg davongetragen hat, weil das Adjektiv *dignus* zur Bezeichnung des sittlich Guten nicht mehr zur Verfügung stand.

Mit dieser Verwendung ist eine äußerste Möglichkeit angegeben, die in dem Wort angelegt war. Um so leichter werden wir einen anderen, sehr viel häufigeren Gebrauch verstehen. Wir fanden *utilitas* und *dignitas* im Sinne von τὸ καλὸν einander gegenübergestellt. Damit ist zu vergleichen folgender Satz aus Cicero (de inv. 2, 157): Es gibt etwas, was uns durch seine eigene Macht und Gewalt an sich lockt, nicht drängt durch irgendwelchen Vorteil, sondern anzieht durch seine *dignitas*, z. B. Tugend, Wissen, Wahrheit — um von der ursprünglichen Bedeutung auszugehen: durch seinen Glanz und seine Schönheit, das heißt aber durch seinen Wert und seine Würde. Und hiermit nun haben wir eine entscheidend wichtige Stufe der Bedeutungsentwicklung erreicht. *dignitas* hat sich von seiner anschaulichen Bedeutung zu der Bezeichnung eines hohen, erhabenen Wertes entwickelt. Solchen Wert haben neben den Dingen, die nach der Terminologie antiker Ethik um ihrer selbst willen zu erstreben sind, z. B. die Beredsamkeit, diese natürlich in besonderem Maße für Cicero, während er ihr die Rechtswissenschaft an *dignitas* nachstellt (Cic. Mur. 24f.). *dignitas* hat nach einer von Cicero bekämpften Anschauung nicht das Lehren und Unterrichten, wenigstens wenn es *quasi in ludo* geschieht (or. 144). Ja sogar der *res pastorica*, d. h. im Grunde der Viehzucht wird von Varro in seinem Buch über die Landwirtschaft (rust. 2, 1, 6) *dignitas* zugeschrieben; Beweis: die berühmtesten Helden der Vorzeit waren Hirten; und in der ältesten Belegstelle, die wir besitzen, bei Plautus (Bacch. 131f.), wird der Koch aufgefordert, die Speisen zuzubereiten dem Wert des Einkaufs entsprechend, *pro dignitate opsoni*. Indessen bleibt das Bewußtsein von dem hohen Klang des Wortes wohl immer lebendig. In einer Besprechung der Güter- und Wertlehre, die zwischen Gütern des Geistes, des Körpers und äußeren unterscheidet, sagt Seneca: Die

Güter und Werte des Körpers haben wohl *pretium aliquod*, Preis und Wert, *dignitas* nicht (epist. 71, 33).

Den Übergang zu der wichtigsten Verwendung des Wortes stellen wir am besten auf folgende Weise her. Selbstverständlich besitzt *dignitas* die *res publica populi Romani* (z. B. Cic. dom. 1, 4) und sein *imperium* (z. B. Pomp. 14), wenn man ihm nicht vielmehr *maiestas* zusprechen will; es besitzt sie ein Gerichtshof (z. B. Cic. Cluent. 107), das Augurenkollegium (Cic. Brut. 1), der Senat (z. B. Pis. 64). Dann aber besitzen *dignitas* auch die Mitglieder dieser Körperschaften, vor allem die Magistrate, die mit ihrem *imperium* die Souveränität des römischen Volkes verkörpern — von *consularis dignitas* ist oft die Rede —, die Ämter wie die Männer, die sie innehaben oder die früher einmal zu ihnen aufgestiegen sind. Wenn diese Männer nun aber ihrerseits einen hohen Rang an innerem Wert und äußerer Stellung gewonnen haben, dann strahlt ihre *dignitas* zurück auf die Gemeinschaft, in der sie stehen. Die *dignitas* des Augurenkollegiums, schreibt Cicero (Brut. 1), hat durch den Tod des Hortensius eine schwere Einbuße erlitten. Anderswo (Marcell. 24): In den Bürgerkriegen hat der Staat viele Schmuckstücke seiner *dignitas* und Hüter seines Bestandes verloren, *ornamenta dignitatis et praesidia stabilitatis suae, principes civitatis* also, die anderswo als *decus* und *lumen*, Zierde und Licht des Staates bezeichnet werden (Phil. 2, 54. prov. cons. 22). Der Bürgerkrieg zwischen Marius und Sulla, zwischen Popularen und Nobilität kann daher genannt werden ein Streit zwischen *humilitas*, Niedrigkeit, und *dignitas* (§ ex. Rosc. 136), und gegen die attische Demokratie wird der Vorwurf erhoben, daß sie keine sorgfältige Abstufung der *dignitas*, *distinctos dignitatis gradus* kenne und daher ihren *ornatus*, ihren Schmuck und ihre Würde — Sie sehen die Gleichheit der Bildersprache — nicht zu wahren vermag (rep. 43). Im *dignitas*-Begriff also formuliert sich der Geltungs- und Rechts-Anspruch einer ihres Wertes bewußten Aristokratie und ihrer einzelnen Mitglieder. Auf der anderen Seite spielt schon früh die mit dem Amt erreichte äußere Rangstufe, *gradus dignitatis*, innerhalb des *dignitas*-Begriffs eine starke, in der Kaiserzeit schließlich die weit überwiegende Rolle. Um nur einen einzigen

Beleg anzuführen: Tacitus berichtet, daß seine *dignitas* durch Vespasian begründet, durch Titus gemehrt, durch Domitian weiter gefördert worden sei (hist. 1), und bezeichnet damit genau das, was wir seine Karriere nennen würden.

In *dignitas* verbinden sich also innere und äußere Momente miteinander. Dies tritt sogleich zu Tage, wenn man die Rechtstitel der *dignitas* durchmustert. Immer wieder wird die ideelle Seite nachdrücklich in den Vordergrund geschoben. Du hast durch Lauterkeit in der Verwaltung und Milde gegen die Untertanen deine *dignitas* so erhöht, daß eine weitere Steigerung nicht möglich ist (Cic. epist. 2, 18, 1)! Große Taten für die *res publica* soll zu vollbringen suchen, wer *dignitas* und Ruhm erwerben will; sie sind etwas Großes, Göttliches, Unsterbliches; sie werden von der *fama* verherrlicht, gehen in die Geschichte ein, bleiben der Nachwelt in ewigem Gedächtnis (Sest. 102). Schon etwas anders aber klingt es, wenn Cicero an Lentulus, der sich mit großem Eifer, aber ohne Erfolg um das ägyptische Kommando bemüht, schreibt: Es ist von deiner Weisheit und Seelengröße zu fordern, daß du all deine *amplitudo* und *dignitas* auf deiner *virtus*, deinen Taten und deiner *gravitas* beruhen läßt; der Neid deiner Widersacher, der dich um die gewünschte Anerkennung bringt, kann dir nichts anhaben (epist. 1, 5a, 4). Offenbar kann er es also doch, sonst würde das Gegenteil schwerlich so energisch betont werden. Dagegen ist es nichts als ein sittliches Postulat, wenn Valerius Maximus in romantischer Verherrlichung der altrömischen Zeit behauptet, damals hätten die vornehmen Männer ihre Töchter ganz armen Leuten zur Frau gegeben, denn allein nach geistigen und sittlichen Qualitäten wurde die Schätzung der *dignitas* in allen Dingen abgewogen (4, 4, 9); oder wenn er an anderer Stelle erklärt, die Tugend mache keinen Unterschied der Person, nehme keine Rücksicht auf *dignitas* — Rang im äußeren Sinne —, sondern auch niederen Orts Geborene könnten sich durch sie zur — beachten Sie den Wechsel der Bedeutung — höchsten *dignitas* erheben (3, 3, ext. 7).

Wir gehen zunächst der ideellen Seite von *dignitas* noch etwas weiter nach. Wenn *virtus* ein Rechtstitel der *dignitas* ist, dann enthält umgekehrt *dignitas* die Forderung, *virtus* zu beweisen. Cati-

lina sieht bei Faesulae die Seinen in voller Flucht und die Schlacht verloren; er erinnert sich seiner Abkunft und seiner früheren *dignitas*, stürzt sich mitten in die Feinde und findet im Getümmel den Tod (Sall. Cat. 60, 7). Die tapferen Männer in der Schlacht, sagt Cicero (Tusc. 2, 58), fühlen die Wunden nicht oder sie fühlen sie zwar, aber sie wollen lieber sterben als nur ein wenig sich herabbringen lassen *de dignitatis gradu*.

Hier nähert sich *dignitas* dem, was wir Ehre nennen. Und doch bleibt *dignitas* immer ein Rang-Begriff. An Flucht kann niemand denken, heißt es in einer Rede Caesars in schwieriger Lage, weder die, die *primam dignitatem* haben, noch auch solche, die an nichts zu denken haben als an ihr Leben (bell. Alex. 8, 3). *dignitas* ist die höhere Form menschlicher Existenz.

dignitas kommt damit nahe an das heran, was wir Prestige nennen. Eine Livius-Stelle: Der Krieg hätte entweder nicht unternommen werden sollen, oder er muß geführt werden entsprechend der *dignitas* des römischen Volkes (5, 4, 9). Überall in der Welt, wo das Recht römischer Bürger verletzt wird, da berührt dies die gemeinsame Sache der Freiheit und *dignitas* (Cic. Verr. V 143).

Aus dem Prestige erwachsen auf einer tieferen Stufe Forderungen dieser Art: Cicero erwägt, ob es mit seiner *dignitas* vereinbar sei, eine Legatenstelle bei Caesar anzunehmen (prov. cons. 42). Die Spiele, die Brutus als Praetor gibt, sind ausgestattet entsprechend seiner und des römischen Volkes *dignitas* (Phil. 10, 7). Die *dignitas* Ciceros fordert, daß sein Sohn als Student in Athen nicht nur einen anständigen, sondern einen reichlichen Wechsel hat, d. h. also, daß er standesgemäß auftreten kann (Att. 15, 15, 4).

Schließlich sind mit der *dignitas* gewisse Pflichten der Schicklichkeit verbunden. Cicero wird zum Vorwurf gemacht, seine philosophische Schriftstellerei stehe nicht im Einklang mit seiner *dignitas* (fin. 1, 1, 11). Ein *vir bonus* muß beim Reden seine *dignitas* und seinen Anstand wahren: das Gelächter über einen noch so wohlgelungenen Witz ist zu teuer bezahlt, wenn es auf Kosten der Schicklichkeit geht (Quint. inst. 6, 3, 35).

Wir gehen nunmehr von den Forderungen der *dignitas* zu ihren Grundlagen und Voraussetzungen, dann zu ihren Ansprüchen über.

Natürlich gehören auch die sittlichen Imponderabilien zu diesen Grundlagen; aber es gibt solche von viel unmittelbarer Realität. Fangen wir mit den elementarsten an. Auch jetzt noch, heißt es an einer Livius-Stelle (Liv. 35, 32, 10), kann Antiochus das sinkende Griechenland wieder einsetzen in seine frühere *dignitas*; diese aber beruht auf der Freiheit, die aus eigener Kraft steht, nicht von fremdem Belieben abhängig ist. Demnächst: Cicero gewinnt mit seiner Rückkehr aus der Verbannung seine *dignitas* zurück (Cic. Quir. 20. Sest. 120. sen. 1. 5. 31. har. resp. 6. epist. 6, 6, 1. 10. Val. Max 4, 1 ext. 3); denn die Verbannung stellte eine, wie es lateinisch heißt, *capitis deminutio* dar. Dasselbe gilt von der Verurteilung. Wie soll Murena nach seiner etwaigen Verurteilung seiner Mutter entgegentreten, die ihren Sohn eben noch als Konsul gekut hat, jetzt voller Sorge ist, sie könnte ihn in kurzem aller *dignitas* entkleidet wiedersehen (Mur. 88)?

Sind Freiheit und bürgerliche Ehrenrechte ungeschmälert, dann ist die wichtigste Grundlage der *dignitas nobilitas*. Hierfür ist schon vorhin eine Anzahl von Belegstellen beigebracht worden. *nobilitas* gründet sich in erster Linie auf die bekleideten Ämter und findet einen sichtbaren Ausdruck in den im Atrium aufgestellten Bildern der Ahnen. Nach den Ämtern, die erreicht worden sind, gibt es für den einzelnen feste Rangklassen, die der Konsulare, der Praetorier und so fort; um nur einen Beleg anzuführen: Der Großvater Galbas war berühmter durch seine gelehrten Studien als durch seine *dignitas*; er war nämlich über die Rangstufe der Praetur nicht hinausgekommen (Suet. Galb. 3) — man sieht, wie terminologisch das Wort schon geworden ist —, aber nicht nur für den einzelnen, sondern ebenso für das Geschlecht. Bei Tacitus findet sich zu wiederholten Malen das höchst bezeichnende Verbum *intulit*: er brachte das Konsulat in die Familie, die damit konsularischen Rang gewinnt (ann. 3. 30. hist. 2, 48).

Unter den äußeren Faktoren ist neben *nobilitas* und Rangklasse des Amtes vor allem Vermögen und Reichtum zu nennen. Bekanntlich ist die Zugehörigkeit zum Senatoren- und Ritterstande an einen bestimmten *census*, wir würden vielleicht sagen an die Steuerklasse, gebunden. Wieder nur ein einziger Beleg, der *locus*

classicus: Bei einem Bankkrach verlieren viele ihr Geld; dieser Vermögenszusammenbruch stürzte Ruf und Rang in die Tiefe; *famam et dignitatem praeceps dabat* (Tac. ann. 6, 17). Es ist eine ganz und gar plutokratische Gesellschaft.

Daß ein jeder auf der Höhe des Lebens in Reichtum, Glanz und Ehre leben möchte, ist eine bare Selbstverständlichkeit und gilt für uns ebenso wie für Rom. Jedoch stehen diese Güter dort um vieles höher im Kurs. Auch in der Blütezeit ständischen Denkens hätte bei uns schwerlich jemand von *dedecus natalium*, von Schande der Herkunft gesprochen (Tac. ann. 11, 21), oder wäre der Satz möglich gewesen: Tiberius habe dadurch, daß er für den Sohn des Claudius Sejan zum Schwiegervater bestimmte, die *nobilitas* seiner Familie befleckt und besudelt (ann. 3, 29). Ovid nennt irgendwo (amor. 2, 7, 20) eine Sklavin, mit der ein Liebesverhältnis besteht, eine *sordida*, schmutzig — beachten Sie das dem *dignitas*-Begriff genau entsprechende Bild — *sordida contemptae sortis amica*, in verachteter sozialer Lage. Lassen Sie mich den Beleg hinzufügen, der diese Schätzung des Menschen wohl am brutalsten zum Ausdruck bringt: Drusus, der Sohn des Tiberius, führt bei Gladiatoren-Spielen den Vorsitz. Man begrüßt sein Interesse an dieser volkstümlichen Belustigung, nimmt aber Anstoß an seiner allzu großen Freude an dem Vergießen dieses freilich wertlosen Blutes: *quamquam vili sanguine nimis gaudens* (ann. 1, 76).

Wenn etwas solchen Wert besitzt wie *dignitas*, dann versteht es sich von selbst, daß man sie mit höchstem Eifer erstrebt; ja man kann geradezu sagen, daß es für den Römer überhaupt kein anderes Ziel seines Lebens gibt als die Mehrung seiner *dignitas*. Ich kann es mir ersparen auszuführen, was man daran setzte, auf der Leiter der *honores* eine möglichst hohe Stufe zu erreichen. Die lange Reihe der Gesetze *de ambitu*, gegen Wahlbestechung, von denen eins immer wirkungsloser war als das andere, lehrt es drastisch genug. Wir besitzen in dem *Commentariolum petitionis* des Q. Cicero, einer Anweisung für die Amtsbewerbung, ein sehr aufschlußreiches und zugleich beschämendes Zeugnis dafür, was auch ein persönlich so anständiger und untadeliger Mann wie Cicero für

schlechthin selbstverständlich ansah. Der Zweck heiligte jedes Mittel unwürdiger Liebedienerei, vor allem jedes Maß von politischem Opportunismus. Selbstverständlich ist man bei der Wahl auf die Hilfe seiner sämtlichen Freunde und Klienten angewiesen, und die genannte Schrift bietet in breiter Ausführlichkeit Ratschläge dafür, wie man sich solcher Hilfe am besten versichert, wie man vor allem sämtliche Verpflichtungen, durch die andere dem Bewerber gegenüber gebunden sind, gebunden durch eine nicht nur moralische, sondern beinahe gewohnheitsrechtliche *obligatio*, einmahnt und flüssig macht. Der Aufstieg Ciceros ist nur dann zu verstehen, wenn man sich klar macht, daß er sich durch seine Tätigkeit als Sachwalter zahllose Leute, vor allem den Stand der Ritter, d. h. der Steuerpächter, d. h. der Ausbeuter und Blutsauger der Provinzen zu Dank verpflichtet hatte. In dem Briefwechsel Ciceros finden sich immer neue Wendungen folgender Art: Ich bitte dich, daß du meine *dignitas* dir empfohlen haltest, *ut dignitatem meam commendatam tibi habeas* (epist. 10, 21 a. 12, 12, 2); umgekehrt Versicherungen wie diese: meine *dignitas* ist mir nicht teurer als die deine (12, 30, 7); ich fördere deine *dignitas* so sehr, daß all mein Eifer, Dienst, Tätigkeit, Mühen, Fleiß und Denken auf deine *amplitudo* gerichtet sind (10, 1, 3).

Diese Bemühungen im einzelnen zu schildern ist nicht möglich, noch ist viel daran gelegen. Lassen Sie mich aber aus der Fülle drei Stellen wenigstens herausgreifen, die jeweils nach bestimmter Richtung lehrreich sind. Daß nicht nur der einzelne, sondern auch die Gemeinschaft *dignitas* besitzt, haben wir gesehen. Bei Livius (37, 54, 14 ff.) findet sich folgende Stelle: Die einen haben diesen, die anderen jenen ehrenvollen oder probablen Grund zum Krieg; jene führen ihn um Land, diese um Städte oder Häfen; ihr habt nach dergleichen weder ehe ihr es hattet Verlangen getragen, noch könnt ihr es jetzt, wo der Erdkreis unter eurer Botmäßigkeit steht, begehren; ihr habt gekämpft für *dignitas* und Ruhm bei dem ganzen Menschengeschlecht, das zu eurem Namen und zu eurer Herrschaft schon längst ebenso aufblickt wie zu den unsterblichen Göttern. Diese Sätze könnten wie *cant* erscheinen, aber es besteht gar kein Zweifel darüber, daß ebenso wie für den einzelnen

dignitas das Ziel seines Strebens schlechthin ist, so auch der Name des römischen Volkes, seine *dignitas* und *maiestas* immer die entscheidenden Motive römischer Außenpolitik und Kriegführung gewesen sind.

Zweitens: Oktavian entkleidet auf Sizilien den Kollegen im Triumvirat Lepidus seiner Macht, indem er unbewaffnet, nur seinen Namen mit sich führend, das Lager des Lepidus betritt und einen Legionsadler ergreift; die Soldaten gehen zu ihm über, Lepidus wirft sich ihm in härenem Gewande zu Füßen, behält Leben und Privateigentum, wird aber entkleidet der *dignitas*, die er nicht zu wahren vermochte: *spoliata quam tueri non poterat dignitas* (Vell. 2, 80, 4). In diesem Vorgang stellt sich symbolisch der Übergang von der Republik zur Kaiserzeit dar.

Drittens: das Ergebnis dieser Mediatisierung ist vielleicht am eindrucklichsten ausgesprochen in einem Brief des jüngeren Plinius an Trajan (10, 13): Ich bitte dich, du mögest der *dignitas*, zu der mich deine Gnade befördert hat, noch das Augurat oder Septemvirat, bei denen es Vakanzen gibt, hinzuzufügen geruhen. In der Kaiserzeit besitzt man *dignitas* nicht mehr zu eigenem Recht, sondern nimmt sie vom Kaiser zu Lehen.

Unter den Momenten, durch die *dignitas* gemehrt wird, besitzt eines besonderes Interesse. In der Pisoniana, einer Invektive, einem Pamphlet gegen den Mann, der an seiner Verbannung einen wesentlichen Teil der Schuld trug, stellt Cicero einen Vergleich an zwischen der Schande, dem *dedecus* Pisos und seiner eigenen *dignitas*. Ich greife nur ganz wenige Sätze heraus: Um mein Haupt zu schützen, strömte nach Rom ganz Italien wie auf ein gegebenes Zeichen zusammen. Für meine *salus* hielten der Konsul Lentulus, Pompeius und andere Häupter des Staates stark besuchte und begeistert aufgenommene Reden vor dem Volk. Für mich faßte der Senat auf Veranlassung des Pompeius den Beschluß, wer meine Rückkehr aus der Verbannung hindere, solle zum Staatsfeind erklärt werden. Keinem wurde ehrenvoller ein Triumph bewilligt als mir die Wiedereinsetzung in meine bürgerlichen Rechte (34f.). Und gegen Piso: Niemals habe ich dein Blut begehrt, aber ich wollte dich sehen verachtet, entehrt, in den Staub gezogen, von

dir selbst aufgegeben, verzweifelnd an deiner Existenz, ohne Stimme, ohne Freiheit, ohne konsularischen Glanz, zitternd und winselnd. Der Wunsch ist mir in Erfüllung gegangen: ich habe genossen und ausgekostet deine *indignitas* (99). Aus diesen knappen Sätzen mögen Sie eine kleine Vorstellung gewinnen von Grund und Abgrund römischer Feindschaft, andererseits aber auch das verstehen lernen, was man in merkwürdiger Verkennung der Tatsachen und aus der Blindheit moralischer Vorurteile heraus die Eitelkeit Ciceros genannt hat. Nicht Eitelkeit ist es, sondern *tueri, defendere, amplificare dignitatem*, d. h. Wahrung des berechtigtesten, vitalsten Interesses, das es gibt. Auch der alte Cato hat es nicht anders gehalten. Aber lassen Sie mich statt seiner lieber den Dichter Lucan als ein freilich groteskes Beispiel anführen. Er nimmt nur deshalb an der pisonischen Verschwörung gegen Nero teil, weil dieser aus Eifersucht seinen Dichterruhm zu unterdrücken versucht und ihn am öffentlichen Auftreten gehindert hatte (Tac. ann. 15, 45).

Wenn das Geltungsstreben auch zu solchen Verzerrungen führen kann, so ist die Geltung, die *dignitas* gibt, doch an sich etwas Gesundes und Schönes. Cicero bietet in einer Jugendschrift eine Definition für *dignitas*, die man auf deutsch vielleicht so wiedergeben kann: *dignitas* ist jemandes ehrenhafte, der Verehrung, Ehre und Ehrfurcht würdige *auctoritas* (de inv. 2, 166). Wir würden wohl lieber umgekehrt *auctoritas* als die Form bezeichnen, in der *dignitas* nach außen wirksam wird. Daß sie es wird, ist für ihr Verständnis sehr wesentlich. Ein einziger Beleg: Cicero rechtfertigt seine Teilnahme am Bürgerkrieg auf der Seite des Pompeius mit folgenden Worten: Es stand auf Seiten des Pompeius eine solche *dignitas* und Menge von Senatoren, daß es ernster Entschuldigungsgründe für die bedarf, die nicht in jenes Lager gegangen sind (Phil. 13, 30). Aber auch im günstigsten Fall bleibt bestehen, daß *dignitas*, wie Seneca irgendwo feststellt, vom Urteil anderer abhängig ist (dial. 9, 1, 14), und dies ist der Punkt, an dem die Kritik, die derselbe Seneca in scharf geschliffenen Sätzen geübt hat, einsetzt. Alles, was in den menschlichen Dingen hervorzuragen scheint, ist geringfügig und behauptet seinen Vorrang nur durch

den Vergleich mit noch tiefer Stehenden (epist. 84, 13). Unter der dünnen Haut der *dignitas* — er vergleicht sie mit einer goldverkleideten Holzwand —, wie viel Arges ist da nicht verborgen (epist. 115, 9). Wer das höchste Maß, die *consummatio dignitatis* erreicht, hat doch nur gearbeitet für seine Grabschrift (dial. 10, 20, 1). Wenn du deinen Wert abschätzen willst, laß beiseite Geld, Haus, *dignitas*; sieh in dich hinein; jetzt glaubst du was du bist anderen: *nunc qualis sis aliis credis* (epist. 80, 10). In die Ebene unserer Begriffssprache übertragen würde das etwa lauten: Entweder du bist ein Edelmann: was kannst du dann überhaupt noch 'werden'? Oder du bist es nicht: was helfen dir dann Raupen und Sterne?

Was wir bei Seneca lesen, sind Sätze konsequent stoischer Anschauung, geboren aus der Auflehnung der sittlichen Autarkie gegen die äußeren Güter, zu denen, wenigstens in der Kaiserzeit, auch *dignitas* gerechnet werden muß. Dies war ursprünglich anders. In den großen Zeiten Roms umfaßt *dignitas* die Gesamtsumme menschlichen Wertes, auf den dieses große Volk und seine einzelnen Glieder Anspruch erhoben und den sie immer von neuem zu verwirklichen vermochten. Dieser Wert ist zutiefst sittlich und doch weit entfernt von der nicht ungefährlichen Abstraktheit des germanischen Ehrbegriffs; *dignitas* ist nicht sowohl Ehre als Reputation und Prestige. Sie ist begründet in Herkunft und Abstammung, in adligem Blut und edler Rasse, und doch darauf gewiesen, sich zu bewähren in Leistung. Sie ist ihrer selbst absolut gewiß und doch fest entschlossen, die Geltung nach außen rücksichtslos durchzusetzen und zu erzwingen. Denn die Römer sind keine Nation von Mustern an *virtus*, nützlich um Sammlungen von *exempla* mit Stoff zu versorgen, sondern sie sind ein Herrenvolk, das nach Größe verlangt und seiner Größe bewußt ist. Wer gelernt hat, was *dignitas* bedeutet, der versteht das Eigentümliche römischer Pathetik, die uns von unseren Voraussetzungen her nur zu leicht leer und theatralisch erscheint. Gewiß, es gibt eine Entartung des römischen Pathos ins Fratzenhafte — ich erinnere nur an den Gladiatoren-Tod der Märtyrer der Freiheit —, aber wer könnte die echte Größe verkennen? Sie erinnern sich des Urteils

des Gesandten des Pyrrhus über den Senat: er habe sich in eine Gesellschaft von Königen versetzt gefühlt.

Die Kritik, die Seneca übt, richtet sich gegen *dignitas* in ihrer späten, veräußerlichten Form, in der der Wert des Menschen ausschließlich nach dem Dienstgrad bemessen wird. Durch diese Kritik wird aber zugleich ein grundsätzliches Problem aufgeworfen, ein Problem, wie ich meine, von äußerster Aktualität. *dignitas* abhängig vom *census*, von der *res familiaris*: es ist dies die in allen Plutokratien herrschende Einschätzung des Menschen. *dignitas* bestimmt von der Stellung, dem Rang, dem Alter der Familie: auch bei uns ist diese Anschauung noch weit verbreitet, in England allein maßgebend. Daß man weithin den Menschen Achtung erweist allein nach dem Platz, den sie in der Rangliste einnehmen, ist nur zu offenkundig. Und schließlich, kennen wir nicht alle den einen oder anderen, der mit dem Dichter Lucan, von dem ich erzählte, eine erschreckende Familienähnlichkeit zeigt? Auf der anderen Seite: was ist von der Würde und dem Adel des Menschen im Marxismus und Bolschewismus überhaupt noch übrig geblieben?

Das grundsätzliche Problem scheint mir ein doppeltes zu sein. Erstens: welches ist Wert und Würde der Menschen und des Menschen und worauf beruht sie? Wir haben die Faktoren der *dignitas* kennen gelernt; anderes müßte hinzugefügt werden, was außerhalb des römischen Gesichtskreises bleibt. *nobilitas* z. B. darf nicht ohne Beziehung zum Rassengedanken gelassen werden. Vor allem müßte vom Begriff des Hohen und Erhabenen, des Edlen und Adligen her, der in *dignitas* liegt, der Blick geöffnet werden zum Bereich des Religiösen. Denn in dieser Ebene, die sich freilich nur dem ehrfürchtig Nicht-Wissenden erschließt, löst sich die Frage nach dem tiefsten Grund, aus dem die Würde des Menschen fließt, Sodann: wenn der Mensch, wie Aristoteles lehrt, ein *ζῷον πολιτικόν* ist, dann kann es keinen Wert des Menschen geben, der nicht auf Gemeinschaft bezogen wäre. *dignitas* ist selbst ein gemeinschaftsgestaltendes Prinzip in doppelter Hinsicht: erstens durch die ideologische Rechtfertigung und Verklärung, die sie der sozialen Ordnung gibt, zweitens durch ihre Aktivierung im *auctoritas*-Begriff. Bekanntlich hat Augustus seinen Führungsanspruch

als *princeps* auf diesen Begriff gegründet. So geht denn das *dignitas*-Problem in das Führungs-Problem über. Und in der Tat hat die römische Nobilität mit ihrer *dignitas* und *auctoritas* eine Lösung dieses Problems vor uns hingestellt, die wohl einzigartig ist und etwas Vorbildliches an sich hat.

Diese Vorbildlichkeit, die in der alle Lebensgebiete umfassenden funktionalen *παλιτρονος ἀρεμολή* der *dignitas* liegt, wurde schon soeben kurz angedeutet. Ich fasse das Wesentliche noch einmal kurz zusammen. *dignitas* enthält eine sittliche Forderung — *noblesse oblige* —, die mit ihrer verpflichtenden Kraft den einzelnen durch das Prinzip der Verantwortlichkeit fest an die Gemeinschaft bindet. Sie ist als Ehre die Garantin des allerpersönlichsten menschlichen Wertes. Insofern sie aber gleichzeitig und noch mehr Prestige ist, d. h. einen Geltungsanspruch erhebt und durchsetzt, ist sie bezogen auf Existenz im prägnanten Sinne des Wortes. Im *dignitas*-Begriff fallen Idee und Existenz in eins zusammen. *dignitas* fordert schließlich Bewährung ihrer selbst im Handeln; sie zieht daher das Politische in sich hinein und wird zu einem geschichtlichen Prinzip, wie sie denn, ohne Übertreibung, nach innen wie nach außen als die bewegende Kraft der römischen Geschichte angesprochen werden darf und damit den sehr eigentümlichen, beiden antiken Völkern gemeinsamen Mangel an echten, positiven, realen und idealen Zielen des politischen Handelns ausgleicht und ersetzt. Ein bekannter Althistoriker hat die, wenn man sie nur richtig versteht, m. E. vollkommen zutreffende These aufgestellt, die römische Außenpolitik sei im wesentlichen defensiver Natur gewesen. Der Wille zur Behauptung der *dignitas* des einzelnen und der *maiestas* der staatlichen Gemeinschaft ist die Wurzel der ungeheuren defensiven Kraft dieses Volkes. Aber diese defensive Kraft ist entwickelt worden für die siegreiche Überwindung des Druckes von außen, der Rom durch seine ganze Geschichte hindurch bedrohte. Schon im Altertum hat man klar erkannt, daß der Niedergang in dem Augenblick begann, in dem dieser Druck schwand, wie Sallust es formuliert, mit der Zerstörung Karthagos. Von diesem Augenblick an verlieren die Kräfte, die man ausgebildet hatte, unter ihnen in erster Reihe auch die *dignitas*, ihre Funktion, und dies, nicht eine gewöhnliche moralische *depravatio*,

auch nicht, um dies beiläufig festzustellen, eine Veränderung der rassistischen Substanz, ist der Grund für die Entartung, die wir eben auch für *dignitas* festgestellt haben, eine Entartung, die sich mit dem Verlust der Freiheit unter der Kaiserherrschaft vollendet, in der eine vollständige Mediatisierung, eine Selbstentfremdung des persönlichen Ranges, des ureigensten menschlichen Wertes eintritt. Denn die Hälfte der ἀρετή nimmt dem Manne der Tag der Knechtschaft.

Ich habe an einer Zahl von Stellen, namentlich aus Seneca, gezeigt, wie man schon in der Antike das Problem der *dignitas* empfunden hat, in der Weise, daß man, ebenso wie bei *gloria*, zwischen *vera* und *falsa dignitas* unterschied. Es ist damit ein Maßstab und eine Norm anerkannt für eine Erscheinung, die in der Ebene des Geschichtlichen liegt, oder sich doch in ihr manifestiert: eine Tatsache von äußerster grundsätzlicher Bedeutung sowohl wissenschaftstheoretisch, worauf sogleich zurückzukommen ist, wie praktisch. Praktisch insofern, als daraus eine unmittelbare Anwendbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse, eine Paradigmatik der durch solche Erkenntnis erschlossenen geschichtlichen Erscheinungen folgt. Die römische *dignitas* zeigt uns wie an einem *exemplum* die Möglichkeiten für die Lösung eines höchst aktuellen Problems, vielleicht der entscheidendsten soziologischen Frage. Nutzenanwendungen für die Gegenwart zu ziehen, ist nicht Aufgabe einer wissenschaftlichen Betrachtung. Aber ein *dignitas*-Problem besteht, wie wir alle seit langem schmerzlich empfinden, auch für die Wissenschaft und die wissenschaftlichen Hochschulen selbst. Insoweit ist daher vielleicht eine aktuelle Bemerkung erlaubt. Wer *dignitas* besitzt, hat die Pflicht, nicht nur sie zu wahren, sondern auch sie zu verteidigen und durchzusetzen. Wir tun also recht daran, jede Minderung unserer *dignitas*, insbesondere durch Herabsetzung vor der Öffentlichkeit, so ernst zu nehmen, wie es den Römern selbstverständlich war. Auf der anderen Seite haben wir Grund, energischer als sie zu betonen, daß *vera dignitas* der *laudationes* nicht bedarf, ja daß diese nur dann wirklich erfreuen, wenn sie nicht nur aus echter Überzeugung, sondern auch aus wirklicher Einsicht in das Wesen der gelobten Sache kommen. Die deutsche Wissenschaft hat ein hohes Maß von *dignitas*, und unter

ihren Schwestern nimmt die Georgia-Augusta seit ihrer Gründung bis auf diesen Tag einen sehr geachteten Platz ein. Das dankt sie ihrer Leistung und dem wissenschaftlichen Geist, der hier immer eine Heimstätte gehabt hat. Es liegt mir daran, von dieser Stelle aus zu betonen, daß ich nie vergessen werde, daß die goldene Kette, die zu tragen ich die Ehre habe, ihren Glanz hat nicht aus sich selbst, sondern allein von der *dignitas* der Gelehrten, die hier gewirkt, und den unvergänglichen Leistungen, die sie vollbracht haben und noch vollbringen.

Wenn ich so von Wissenschaft rede, dann setze ich voraus, daß Wissenschaft eine in ihrem Wesen und ihrem Wert festbestimmte Größe sei. Allein die Geringschätzung, der sie so oft begegnet, wäre ja nicht möglich, wenn man die Wissenschaft als das erkannt hätte, was sie ist. Viel schlimmer ist, daß auch bei denen selbst, die Wissenschaft treiben, die Auffassung vom Wesen der Wissenschaft nicht entfernt so einheitlich ist, wie sie es sein sollte. Nur vom Wesen der Wissenschaft aber her, d. h. von ihrer Aufgabe und Funktion, kann ihre *dignitas* begründet werden. Ich darf es nun gestehen, daß ich das kleine Beispiel philologischer Arbeit, das ich vor Sie hingestellt habe, zwar auch um seiner selbst willen, noch viel mehr aber dazu ausgewählt habe, um aus ihm einige Folgerungen für das Wesen der Wissenschaft abzuleiten. Lassen Sie mich das Problem in folgender Weise entwickeln.

Die Formel, mit der die deutschen wissenschaftlichen Hochschulen, vielfach in defensiver Absicht, ihren Auftrag zu bezeichnen pflegen, lautet bekanntlich: Einheit von Lehre und Forschung. Ich halte diese Formel für falsch. Erstens läßt sich der Satz, der mit jener Formel offenbar intendiert ist, Lehre sei nur möglich aus der Forschung heraus, keinesfalls umkehren. Daß Forschung in reinen Forschungsinstituten zweckmäßiger, vor allem ungestörter getrieben werden kann, ist kaum zu bestreiten. Zweitens: was bedeutet Forschung als Gegenstand, Hineinwachsen in die Forschung als Ziel des Universitäts-Unterrichts für die Mehrzahl unserer Hörer? Nicht mehr als ein bestauntes *arcanum*, innerhalb ihres Lebens aber bestenfalls eine Episode. Vor allem drittens ein sachlicher Einwand: Forschung setzt immer ein Forschungsziel, ein Problem voraus. Sie ist gegenüber dem Erkenntnis-Prozeß

lediglich μέθοδος. Es gibt zudem Erkenntnisse und Einsichten, wie etwa der Pythagoreische Lehrsatz, oder die platonische Ideenlehre, oder das Verständnis eines Kunstwerks, die entweder gar nicht oder nur zum geringsten Teil durch Forschung erreicht werden. In der genannten Formel muß für Lehre und Forschung: Lehre und Wissenschaft, Wissenschaft im Sinne von wissenschaftlicher Erkenntnis-Arbeit, eingesetzt werden.

Wissenschaft ist nicht gleich Forschung, Wissenschaft ist gleich Erkennen, Erkennen zunächst in dem schlichten, ja elementaren Sinn, in dem die Sprache das Wort verwendet. Denn der Satz von der Identität kann tatsächlich als die Grundform der Erkenntnis bezeichnet werden. Erkenntnis ist seiner Funktion nach Orientierung im Sinne der Geographie und Astronomie, Orientierung aber auch innerhalb der geschichtlichen Welt. Welches ist der geometrische Ort des Menschen in der Natur, des Menschen unserer Zeit und unseres Volkes in der Geschichte? Oder um ein militärisches Bild zu wählen: Erkennen ist 'Aufklärung', Aufklärung aber steht im Dienste der Operation oder ist ein Teil von ihr. Sie geht in dem, was man bewaffnete Aufklärung nennt, in Operation über. Andererseits läßt sich über gewisse Fragen, z. B. nach Bewaffnung und Ausbildungsstand, nach der militärischen, physischen und moralischen Kraft des Feindes, vor allem grundsätzlich über die wichtigste Frage, die nach der eigenen Kraft, Aufklärung überhaupt nur im Kampfe selbst gewinnen. Erkennen ist also Voraussetzung des Handelns, ja ist ein Teil des Handelns selbst, als Bewältigung der Welt im Akt des Denkens und als Erfüllung des Gebots des delphischen Gottes: γνῶθι σαυτόν.

Damit ist nun aber der Punkt erreicht, an dem wir uns unserer Darlegungen über *dignitas* zu erinnern haben. Welcher Art ist in grundsätzlicher Hinsicht die Aufklärung, die sie uns gebracht hat? Ich bitte Sie, sich die Werturteile ins Gedächtnis zu rufen, die wir gefällt haben, nicht auf Grund eines vorgegebenen Wert- und Normsystems, sondern aus den Notwendigkeiten der Interpretation heraus. Die Urteilskategorien lauteten auf eine einfache Formel gebracht: Veräußerlichung und Entartung einerseits, funktionale Harmonie andererseits, kurz Gesundheit. Gesundheit ist ein biologischer Begriff, der zwar nicht in der allgemeinen Biologie, wohl

aber in dem biologischen Spezialgebiet der Medizin eine Rolle spielt, hier jedoch eine entscheidende und grundlegende. Es ist außerordentlich wichtig, daß er übertragen werden kann und übertragen werden muß auch auf Bereiche wie den der Politik, der Wirtschaft, des sozialen Organismus, der Kultur, also auf die entscheidenden Lebensgebiete und -Funktionen, zum Zeichen dessen, daß sie wesentliche Bestandteile des *βίος* sind. Was heißt Gesundheit, bezw. ihr Korrelatbegriff, der des Kranken und Pathologischen? Gesundheit bedeutet richtiges Funktionieren unseres psychischen Organismus. Richtiges Funktionieren: damit ist ein Normbegriff eingeführt, ein Normbegriff für einen Arbeitsvorgang; denn dies ist die Form unseres Seins, das überhaupt nicht 'Sein' im prägnanten Sinne des Wortes ist, sondern Werden, Geschehen, Handeln, konkret gesprochen: Blutkreislauf, Stoffwechsel, Arbeit jeder einzelnen Zelle innerhalb der — wenn man es so nennen darf — Betriebsgemeinschaft des Organismus. Wie verhält sich die Norm zu diesem Arbeitsprozeß? Sie ist dem Arbeitsprozeß selbst immanent als regulatives Prinzip, vergleichbar einem Kompaß oder dem Gleichgewichtssinn. Jede Gleichgewichtsverlagerung wird sofort empfunden, und — dies ist das Wichtige — sofort und automatisch, eben unter der Einwirkung des Regulativprinzips, korrigiert. Empfundener aber wird nur die Störung des Gleichgewichts. Nur an ihr und durch sie werden wir der Norm überhaupt inne. Sie selbst ist grundsätzlich unfaßbar, ist transzendent. Und dies ist der Grund, weshalb das Gesunde, obwohl der positive Begriff, jedes Versuchs einer Definition, d. h. des Greifbar-machens spottet. Ein Sachverhalt von unlotbarer Tiefe.

Weil aber das Gesunde weder definierbar noch faßbar ist, spielt es im theoretischen Denken nicht entfernt die Rolle, die ihm zukommt, weder in der Biologie, für die es konstitutives Prinzip ist, noch auch in den geschichtlichen Wissenschaften. Die Biologie arbeitet bekanntlich ausschließlich nach der kausal-mechanistischen Methode, d. h. sie weist die physikalisch-chemische Folgerichtigkeit und Notwendigkeit der biologischen Vorgänge nach, und sie hat mit dieser Methode beträchtliche Ergebnisse erzielt, damit deren Fruchtbarkeit bewiesen. Auf der anderen Seite ist sie vollständig unfähig, die Einheit des unser ganzes Leben durchziehen-

den, in einer bestimmten Kurve auf- und absteigenden Arbeitsprozesses und das ihn lenkende und regelnde Prinzip zu erfassen, ja überhaupt nur ins Blickfeld zu bekommen. Und doch ist dieses Prinzip augenscheinlich vorhanden. Es manifestiert sich mit vitaler Urgewalt. Ist es nicht — um dieses Bild zu wählen — wie bei dem Betrachten einer Wand? Es hilft uns nichts, unseren Augen bietet sich immer nur die eine Seite dar. Unsinnig aber wäre die Folgerung daraus, daß wir die andere Seite nicht sehen können, sie sei auch nicht vorhanden. Zu dieser Folgerung berechtigt auch nicht die scheinbare Unfruchtbarkeit der nicht-mechanistischen Blickrichtung. Denn wäre es nicht vielleicht möglich, daß diese Unfruchtbarkeit nur in der Ebene bestimmter Denkformen besteht? Die Medizin wird auf die wissenschaftliche Verwendung der Begriffe gesund und krank nicht zu verzichten bereit sein, auch wenn eine mechanistische Definition des Begriffs der Gesundheit unmöglich ist.

An diesem Punkt kann vielleicht die Analogie der geschichtlichen Wissenschaften erhellend eingreifen. Auch in ihnen nämlich gibt es eine Doppelheit der Betrachtung, eine nach dem Prinzip der Kausalität oder — denn dieser Begriff liegt zu niedrig, er wird schon an der Tatsache der Motivation des Handelns zu Schanden — dem Prinzip der Notwendigkeit, für die andere sollte unsere kleine *dignitas*-Untersuchung zu ihrem Teil ein Beispiel bieten. Bis zu einem gewissen Grade findet auch die erste Betrachtungsweise auf *dignitas* Anwendung, nämlich auf die Bedeutungsgeschichte und die geschichtlichen Veränderungen, die sich in ihr spiegeln, auf die Veräußerlichung des *dignitas*-Begriffs und die ihr zu Grunde liegende zunehmende Funktionslosigkeit, dann den Verlust der politischen und sittlichen Autonomie. Schon hier aber erhebt sich ein Bedenken: was heißt Notwendigkeit des Verlusts der sittlichen Freiheit? Der Begriff der geschichtlichen Notwendigkeit ist doppeldeutig. Notwendig nämlich ist einmal alles, was geschieht: es würde ja sonst nicht geschehen. Aber zum Geschehen gehört auch die ganze Masse des 'unrichtigen' und 'unzulänglichen' Handelns. Wie aber wollte man solches Handeln als notwendig in einem höheren Sinn bezeichnen? Notwendig kann nur das der Idee entsprechende, das 'Richtige' sein. Wir stoßen damit von

neuem auf den Norm-Begriff, der sich uns auch bei der Untersuchung über *dignitas* aufgedrängt hatte. Nur der normative Notwendigkeitsbegriff wird dem Problem des Wortes gerecht, der erste reicht nicht einmal an das Problem heran. Dies aber war meine Absicht, die wissenschaftliche Legitimität eines Sinn- und Normbegriffs, damit der Sinn- und Normbegriffe überhaupt zu erweisen.

Den beiden Formen der Notwendigkeit entsprechen bekanntlich zwei verschiedene Prinzipien des Erkennens, Gesetz und Sinn. Das erste beherrscht die Naturwissenschaften, spielt aber auch z. B. in der Psychologie und Wirtschaftswissenschaft eine wichtige Rolle. Aufs Ganze gesehen ist seine Anwendungsmöglichkeit in den sogenannten Geisteswissenschaften gering. Für die ist vielmehr das Erkenntnis-Prinzip des Sinnes, die Erkenntnis-Form des Interpretierens, des Deutens und Verstehens maßgebend. Interpretieren: die herrschende Ansicht hiervon ist offenbar die, das Verstehen sei ein kontemplativ oder aesthetisch autarker Akt, eine Methode, mit der man die verschiedensten und verschiedenartigsten Gegenstände in gleicher Weise und mit gleichem Erfolg zu bewältigen vermag. Unsere *dignitas*-Untersuchung ist geeignet, diese Ansicht zu widerlegen. Wir können die aufgezeigten Entartungserscheinungen sehr wohl verstehen, jedoch nicht aus sich heraus, sondern wie man griechisch sagt *κατὰ στέρησιν*, von dem Normbegriff des Gesunden her, von dem sie eben als Krankheits- und Entartungserscheinungen abweichen. Dies aber hat darin seinen Grund, daß der Gegenstand der Interpretation selbst nichts Autarkes oder In-sich-Ruhendes ist, sondern daß er wie alles Lebendige aus dem Urgrund der *δύναμις*, des Potentiellen aufsteigt und sich in *ἐνέργεια* umsetzt, hierbei ein *τέλος* erfüllt oder hinter ihm zurückbleibt, d. h. daß er einer Norm, dem Prinzip der Gesundheit unter Gefahr Leibes und Lebens unterworfen ist. Erkennen und Gegenstand des Erkennens stehen also in genauester Korrelation zueinander, d. h. Erkennen und Sein, d. h. Erkennen und Handeln, denn Handeln ist wie gezeigt die menschliche Seinsform. Das Prinzip, dem das Handeln zu folgen hat, ist gleichzeitig Prinzip des Erkennens, kann daher umgekehrt als ein Erkanntes zur Richtschnur bewußten Handelns gemacht werden. Dies ist die tiefste Begründung für den Satz,

daß Erkennen und Handeln eins seien; in diesem Satz aber liegt meiner Überzeugung nach auch die wahre Antwort auf die Frage nach der *dignitas* der Wissenschaft, wobei mit Nachdruck zu betonen ist, daß diese *dignitas* den wissenschaftlichen Hochschulen eben in dem Maße zukommt, als sie die Idee der Wissenschaft verwirklichen. Aus der Einheit von Erkennen und Handeln nun ergibt sich folgendes.

Erstens ist unsere These von der Einheit von Wissenschaft und Lehre neu und tiefer als zuvor begründet. Wenn Erkennen und Wissenschaft die Normen des Handelns erschließen, dann gehen Erkennen und Wissenschaft einen jeden an, sie müssen also gelehrt werden, soweit sie überhaupt lehrbar sind. Zugleich ist die Lehre die erste Nutzanwendung des Satzes von der Einheit von Erkennen und Handeln. Zweitens ergibt sich, welches der Gegenstand des Erkennens und der Inhalt der Lehre zu sein hat. Die Gefahr des sogenannten Katheder-Prophetentums, die Walter Groß zu bannen versuchte, indem er uns auf die sogenannte Feststellung von Tatsachen zu beschränken und zum Verzicht auf alles erzieherische Wirken zu nötigen bemüht war, ist von vornherein ausgeschlossen. Erkenntnis-Ergebnisse, die als feste *δόγματα* tradiert werden könnten, kann es überhaupt nicht geben. Letztes Ziel der Erkenntnis ist ein Prinzip — das Gesunde —, das zwar immanent ist — denn es wohnt allem Lebendigen inne —, gleichzeitig aber transzendent, grundsätzlich unfaßbar, nur mittelbar im Spiegel der Abweichungen von ihm gegeben. Hieraus aber folgt, daß es ein Wissen im Sinne der Dogmatiker nicht gibt, sondern nur das sokratische Nicht-Wissen, das aber eins ist mit der letzten und absolutesten Gewißheit. Denn wenn für uns auch allein die Abweichungen vom Gesunden faßbar sind, so sind sie es als solche doch nur deshalb, weil wir das Wissen um das Gesunde als untrügliche Gewißheit in uns tragen. Dies eigentümliche Gesetz des Gesunden wirkt sich aber an der Wissenschaft noch in einer anderen Weise aus.

Abweichungen vom Gesunden gibt es unendlich viele und, ihnen genau entsprechend, ebenso viele Abweichungen von der richtigen Erkenntnis, Irrtümer und verstockte Fehlmeinungen. Erkenntnis ist genau wie das Gesunde eine Idee, transzendent.

Während aber Erkenntnis und Gesundheit unseren Augen immer wieder in den Fernen der Transzendenz entschwinden wollen, haben die Krankheiten und Epidemien, die Wahngelüste und Massenpsychosen die volle Urgewalt der Realität, wenn auch ihre Kraft, medizinisch gesprochen, aus den Abwehrkräften des Körpers, also aus dem Prinzip des Gesunden kommt. In der Wissenschaft wird jeder die Erfahrung gemacht haben, daß die überzeugendsten Wahrheiten uns in ihrer Bedeutung erst aufgehen, sobald der Irrtum und das Verkehrte entweder tatsächlich oder doch der Möglichkeit nach uns vor Augen stehen. Wenn das Gesunde Regulativ-Prinzip eines Lebensprozesses ist, der seine Kraft nur in der Gefährdung voll entfaltet, so bewährt sich die Wahrheit nur in der Überwindung des Wahns und der Lüge; auch die Erkenntnis ist ein processus. Und hieraus folgt, daß eine tiefe Notwendigkeit darin liegt, wenn nicht nur Einzelirrtümer, sondern vielmehr noch die weit gefährlicheren dogmatisch verhärteten Halbwahrheiten solche propagandistische und psychagogische Macht entfalten, wenn all ihre Anhänger, gleich welchen Bekenntnisses, sich in solchem Haß auflehnen gegen das sokratische Nicht-Wissen der Erkennenden mit seiner letzten Gewißheit, folgt aber zugleich auch, weshalb jene gerichtet sind, auch wenn sie sich, wie so oft in der Geschichte, zum Richter aufwerfen. Hiermit ist, wie ich glaube, sowohl die Situation wie die Aufgabe des Erkennens und der Wissenschaft bestimmt, also auch die unsere als Universität, so weit wir diese Aufgabe zu erfüllen vermögen und bereit sind. Wir sind berufen, einem transzendenten Prinzip, dem der Erkenntnis, der Erkenntnis von einem Prinzip des Seienden, das auch seinerseits transzendent ist, als ehrfürchtig Nicht-Wissende Geltung zu verschaffen. Eben mit dieser Aufgabe und Arbeit aber sind wir zutiefst verbunden der Weltanschauung, die eben dieses Prinzip des Seienden, der *φύσις*, des *βίος* sich zur Grundlage gewählt hat — denn Erkennen und Handeln sind eins —, ihr verbunden nicht zuletzt durch die Gleichheit der Situation. Denn auch uns wird die Ehre zuteil, daß man uns mit Unverständnis und Haß begegnet. Mit Recht; muß nicht alles Kranke das Gesunde hassen und die Zauberwaffe fürchten, die in der Hand des Starken und Reinen unüberwindlich ist?