

Stefanie Buchenau



Menschenwürde

Kant und die Aufklärung

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4342-3

ISBN eBook 978-3-7873-4343-0

Ouvrage publié avec le soutien de l'Université Paris 8
(Laboratoire Les mondes allemands : histoire des idées et des représentations)
ainsi que publié avec le concours de l'Université Paris Nanterre.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Alexander von Humboldt-Stiftung.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten.

Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

Umschlaggestaltung: Andrea Pieper, Hamburg. Satz: Type & Buch Kusel,
Hamburg. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Printed in Germany

Meinem Vater Uli Buchenau
(1937–2023)



Inhalt

Einleitung	11
Menschenwürde heute. Zentralität und Mehrdeutigkeit unserer Begriffe	13
Zurück zu deren aufklärerischen Wurzeln	15
Kants rätselhafte <i>Anthropologia transcendentalis</i> . Über die notwendige Umkehrung unserer Perspektiven	19
Facetten des Würdebegriffs	23
Seine aufklärerische Deutung	27
Gliederung und kurze Zusammenfassung	31

TEIL I · Vor Kant

Kapitel 1

<i>Homoiosis theo</i>: Mendelssohn, Platon und die Bestimmung des Menschen	39
Spalding: Erhebung, Progression, Gottverähnlichung	41
Abbts Zweifel: Adel und Ehre des Weltbürgers	47
Mendelssohn im Dialog mit Spalding und Abbt	52
Die Veredlung der Menschheit	61
Schutz der Würde	64
Würde und Toleranz	67
Verlust der Menschenwürde, Verbrechen und Strafe	68
Schluss	70

Kapitel 2

Herders Humanität: der Mensch in der Kette der Wesen	72
Progression, Seelenwanderung, Reminiszenz. Herder vs. Mendelssohn	74
Humanität am Leitfaden der Naturgeschichte: die Kette der Wesen	77
Mischwesen und Metamorphosen	83
Schwellen und Übergänge	87
Herders pragmatische Geschichte der Menschheit	89
Schluss	91

Kapitel 3

Garves Cicero. Selbstschätzung und »Teilnehmung«	93
Garves Rezension von Mendelssohns <i>Phaedon</i>	94
Garves Cicerokommentar	97
Selbstschätzung als Grund der Freiheit	100
Die Naturgeschichte der Stoa	102
Gott als Oberherr?	104
Würde, Wert und Preis	106
Menschenehre und »Teilnehmung«. Garves Bildungsprogramm	113
Schluss	115

Kapitel 4

Philoktet oder: über die Humanität der Literatur	116
Philoktet am Rande der Menschheit	118
Der ästhetische Unwert des Philoktet. Smith über Anstand und Schmerz	121
Sein Griechentum. Winckelmann über edle Einfachheit und stille Größe ...	125
Seine Erhabenheit. Mendelssohns Bewunderung	128
Seine Schönheit. Lessing mit und gegen Smith	131
Seine Humanität. Herder über Einfühlung, Ästhetik und Anthropologie	137
Sein »Interesse«. Garve über ästhetische »Teilnehmung«	143
Schluss	147

TEIL II · Kant über Würde, Welten und Weltbürger**Kapitel 5**

Kants »Unzufriedenheit« mit seinen Zeitgenossen	151
Kant und der Platonismus Mendelssohns	152
Kant über Herders »analogische Sagazität«	163
Kants »Anti-Garve«	168
Schluss	178

Kapitel 6

Erbewohner und Erdbürger. Kants Kosmopolitismus	180
Antike und moderne Vorlagen. Wolffs teleologisches Weltbürgertum ...	182
Weltgebäude, Ruinen und Erdbeben: der frühe Kant	191

Kants Korrekturen: die Welt als Spiegel Gottes?	197
Kants Kritik an Wolffs Dogmatik	203
Der κόσμος als πόλις	207
Schluss	209

Kapitel 7

Rassen und Menschenwürde. Die Kontroverse zwischen

Kant und Forster	210
Forsters Weltbürgertum	214
Das Prinzip Angemessenheit	218
Forsters Kritik	221
Kants Korrekturen	229
Schluss	231

Kapitel 8

Humanität und *Humaniora* in der Kritik der Urteilskraft **233** |

Der Mensch als Haushälter. Kant und Blumenbach über Stufenleitern	234
Zweierlei Zweckmäßigkeiten	243
Das Erhabene und schlechthin Große als Maß menschlicher Würde ...	245
Kants <i>Humaniora</i>	248
Schluss und Zwischenbilanz:Die allmähliche Transformation von Kants früher <i>Anthropologia transcendentalis</i>	252

TEIL III · Würde, Ehre, Humanität

Kapitel 9

Die Menschheit selbst ist eine Würde! **261** |

Einführung. Kants Verhältnis zu Cicero	261
Jeder Bürger sein eigener Herr? Ehrbarkeit in der Ständegesellschaft ...	266
Geschichte und Naturrecht	274
Kants Bruch mit Ciceros Tugendethik und Eudämonismus	281
Kants Demontage des Würdebegriffs	283
Schluss	286

Kapitel 10

Kants Kasuistik der Menschenwürde 287

Nichtswürdigkeit 293

Selbstmord, Autonomie und Heiligkeit des Lebens 294

Lüge und Ehrlosigkeit 296

Verbrechen, Mord und Bestialität 298

Fehler im Recht 302

Würde und Humanität 304

Schluss 306

Kapitel 11

Schillers Humanität: Anmut und Würde, Liebe und Achtung 307

Kant: »das herrliche Bild der Menschheit« 311

Schiller über Kants rechtliche *persona*: »falsche Dignität«! 314

Die ästhetische *persona*. Der Mensch als Schauspieler 316

Schillers alternativer Humanismus 318

Selbstbestimmung 320

Würde im Leiden 321

Schiller über die Polarität der Geschlechter 324

Schluss 328

Schluss 329

Dank 333

Literaturverzeichnis 335

Einleitung

Im 18. Jahrhundert ist noch alles im Fluss. Die Wörter »Mensch« und »Würde« gehen eine ganz neue lexikalische Verknüpfung ein – das Kompositum »Menschenwürde« entsteht. Manche Philosophen sprechen von »Menschenwürde«, »menschlicher Würde«, von der »Würde« des »Menschen« oder der »Menschheit«. Andere bedienen sich lieber verwandter Begriffe: Sie favorisieren »Bestimmung« oder »Humanität«; sie diskutieren über den »Beruf«, den »Adel« und die »Ehre« des Menschen oder der »Menschheit«.

Als fester Begriff beginnt »Menschenwürde« erst ab der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts herum in einschlägigen Lexika wie dem Grimm zu erscheinen.¹ Im 18. Jahrhundert ist das Wort in aller Munde, aber von größerer semantischer Variabilität. So fordert man, der Mensch »müsse seine Menschenwürde empfinden«² lernen. Herder vertritt die Ansicht, »das Menschengeschlecht, wie es jetzt ist und wie es wahrscheinlich lange noch sein wird«, habe »seinem größten Teil nach keine Würde, [...] solle »aber zum Charakter seines Geschlechtes, mithin auch zu dessen Wert und Würde gebildet werden«.³ In einem sich wandelnden anthropologischen Wortfeld bildet sich ein neuer Kollektivbegriff »Menschheit« aus.⁴ Man spricht in diesem Zusammen-

¹ Schon in Joachim Heinrich Campes *Wörterbuch der Deutschen Sprache* von 1809 (Bd. 3, S. 270) wird »Menschenwürde« bestimmt als »die Würde des Menschen als eines vernünftigen, über alle Erdgeschöpfe erhabenen Wesens; besonders die sittliche Würde des Menschen«. Das *Deutsche Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm von 1852 (Bd. 12, Sp. 2076) definiert den Begriff ähnlich als die »sittliche und geistige Würde des Menschen« und belegt diese Definition mit zahlreichen Zitaten von Aloys Blumauer, Friedrich Schiller, Johann Georg Schlosser, Johann Gottfried Seume und Johann Heinrich Voss.

² Johann Joachim Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*, 1748, 11. Ausgabe, 1794, in: *Kritische Ausgabe* Bd. 1.1, hg. v. Albrecht Beutel, Daniela Kirschkowski u. a., Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, S. 37: »Es kann, wie es mir scheint, für einen Menschen von richtigem Gefühl so leicht keine Vorstellung ein größeres Interesse haben, als die von einem Volke, das zum Glücklichsein weise wird, das Menschenwürde empfinden lernt [...]«. Johann Gottlieb Fichte schreibt: »Begeistre uns, Aussicht auf diese Zeit, zum Gefühl unserer Würde, und zeige uns dieselbe wenigstens in unsern Anlagen, wenn auch unser gegenwärtiger Zustand ihr widerspricht.« Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, 1793, *Werke. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. a., Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ff., Bd. I, 1, S. 255.

³ Siehe Johann Gottfried von Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität* [1793–1797], in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt/M. 1991, III, 27, S. 147.

⁴ Vgl. Ansgar Lyssy, »Der Begriff der Menschheit zwischen Aufklärung und Globali-

hang auch von der »Würde« oder dem »Charakter« der »Menschheit« oder des »Menschengeschlechts« und kleidet den alten Begriff in eine neue Sprache der Zwecke. So fordert Kant, man dürfe einen Menschen niemals bloß als »Mittel«, sondern müsse ihn immer auch als »Zweck« und Selbstzweck behandeln.

In den semantischen Veränderungen und in der neuen engen lexikalischen Verknüpfung von »Mensch« und »Würde« kommt zum Ausdruck, dass die Aufklärung eine alte Idee der Philosophiegeschichte, die *dignitas hominis*, ganz neu zu deuten scheint. Im Ausgang von einem neuen anthropologischen Standpunkt bestimmt man nun den Menschen, sein *Selbst*, nicht so sehr über eine (vom Körper abgetrennte) *Seele* und alleinige Zugehörigkeit zu einer höheren geistigen und göttlichen Welt als über eine *Würde*, die er als sinnlich-geistiger *Mensch* und Erdbewohner besitzt. Diese *Würde* offenbart sich dem Menschen in größter Klarheit über die Betrachtung und Empfindung der irdischen Welt und Natur und über den Vergleich mit dem Tier. Sie zeigt sich nach außen hin in einer Reihe von empirischen Besonderheiten und in einem besonderen Vermögen der *Perfektibilität*, Vervollkommnung, Angemessenheit und Weltoffenheit: »Alles kann die Menschheit entbehren; alles kann man ihr rauben, ohne ihrer wahren *Würde* zu nahe zu treten; alles nur nicht die Möglichkeit ihrer Vervollkommnung«, schreibt Fichte.⁵

Diese anthropologische Dimension von Menschenwürde als Zugehörigkeit zu einem Menschengeschlecht besitzt auch eine praktische, ethische und politische Bedeutung. So hängen mit diesem anthropologischen Würdebegriff insofern neue politische Forderungen zusammen, als dass man beginnt, allen Menschen oder zumindest allen Bürgern eine gleiche *Würde* und einen gleichen politischen Status zuzuschreiben.⁶ Diese *Würde* ist ein Titel, den der Mensch als Welt- und Erdbürger besitzt und der seinem politischen Selbst-

sierung«, in: *Philosophische Aspekte der Globalisierung*, hg. v. Hubertus Busche, Würzburg 2009, S. 121–152.

⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 4. Vorlesung, in: ders., *Werke. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. a., Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, Bd. 3, 1966, S. 54.

⁶ Man beachte, dass dieser praktische Begriff im 18. Jahrhundert noch nicht die gleiche verfassungsrechtliche Bedeutung besaß wie heute. So enthält die französische *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1792 den Begriff »dignité« ihrer innovativen Forderungen ungeachtet eher in der alten und herkömmlichen Bedeutung, als Amt, Vorrecht, Privileg. Sie betrachtet den Menschen – den Bürger – nicht als an sich würdig, »digne«, sondern als »zu allen öffentlichen Würden zugelassen«: In Artikel 6 heißt es: »Tous les Citoyens étant égaux [aux yeux de la loi] sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents«. Diese »dignités« wurden in der Fassung von 1793 durch »emplois« ersetzt.

verständnis als Staatsbürger zugrunde liegen muss. Die Reflexion auf die eigene Position in der Welt und Zugehörigkeit zu einer weiteren ideellen (vernünftigen) Menschheit erhält damit eine ganz neue praktische Relevanz; und deshalb scheinen obige Entwicklungen auch schon eine konstitutive *Umkehrung* des alten hierarchischen Konzepts von Bürgerwürde zu beinhalten. Würde dient nun der Begründung einer politischen *Gleichheit*. Sie scheint in der Tat, wie Jeremy Waldron treffend feststellt, einen gewissen *universellen Adel* zu bezeichnen, insofern wir heute allen Menschen einen Titel und jenes Anrecht auf Achtung zusprechen, das früher dem Adel vorbehalten war.⁷ Jeder Mensch ist eine *persona* oder Person und aufgerufen, seine gesellschaftliche Rolle wahrzunehmen. Jeder ist so etwas wie ein Graf, ein Ritter, ein hoher Würdenträger, schreibt Waldron.⁸ Schon als Naturwesen *qua* biologischer Gattungszugehörigkeit oder schon als »Tier« besitzt der Mensch einen solchen »Geburtstitel«, ohne dass er sich diesen erst durch seinen Verdienst erwerben müsse oder jemals verlieren könne. Genauer gesagt, kann er in bestimmten Lebensumständen seine Würde einbüßen oder seine Selbstachtung verlieren, aber er bewahrt seinen »Titel« und seinen Anspruch auf Achtung durch Andere und auf den kollektiven und staatlichen Schutz seiner Würde. Und gerade im Namen seiner Würde und einer allgemeinen Menschenehre muss er sich unmittelbar ehren und achten können, *ganz als ob mit diesem Titel auch die der anderen – die »Würde der Menschheit« – mit auf dem Spiel stehe und ihre Achtung eine »Sache der Menschheit« sei.*

Menschenwürde heute. Zentralität und Mehrdeutigkeit unserer Begriffe

Diese Sprache der Aufklärung sprechen wir noch heute. Wir bedienen uns sowohl ihrer Leitbegriffe als auch einiger prägnanter Formeln. Die Menschenwürde hat ihren Aufstieg als ein vorrechtlicher und rechtlicher Begriff erlebt, seitdem man nach dem Zweiten Weltkrieg beschlossen hat, sie in alle zentralen Rechtsquellen und insbesondere in die *Allgemeinen Erklärung der*

⁷ Dieser Gedanke ist in den letzten Jahren gleich von mehreren Autoren entwickelt worden. Vgl. beispielsweise Jeremy Waldron, *Dignity, Right and Rank*, hg. v. Meir Dan-Cohen, Oxford, Oxford University Press, 2012, S. 33: »The modern notion of human dignity involves an upward equalization of rank, so that we now try to accord to every human being something of the dignity, rank and expectation of respect that was formerly accorded to nobility.«

⁸ *Ebd.*, S. 59: »The standard status for people now is more like an earldom than like the status of a peasant; more like a knight than a squire [...] it is more like the status of a person who is *sui iuris* that the status of a subject who needs someone to speak for him [...].«

Menschenrechte von 1948 und im *Grundgesetz* von 1949 aufzunehmen. Man erhoffte sich durch die Aufnahme dieses Prinzips eine Fundamentierung unseres Rechts und einen wirksamen Schutz vor zukünftigen Menschenwürdeverletzungen, vor Folter, Gewalt, Ausbeutung und offenen und versteckten Formen von Demütigung und Menschenverachtung.

Die »Objektformel« oder auch »Zweckformel« hat bekanntlich sogar Eingang in den Kommentar unseres Grundgesetzes gefunden. Ab den 50er Jahren wird diese Formel von Günter Dürig für die Kommentierung des Artikels 1 des GG (»Die Würde des Menschen ist unantastbar«) verwandt. Ein Verstoß gegen die Menschenwürde liege demzufolge dann vor, wenn ein Menschenrecht so verletzt wird, dass »dadurch der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.«⁹ Diese Formel ist mehr oder weniger direkt von Kant übernommen. Die Menschenwürde wird hier offensichtlich sowohl als ein rechtlicher als auch als ein ethischer und politischer Begriff gesehen,¹⁰ und sie wird aktuell in all diesen Dimensionen lebhaft diskutiert. Im Ausgang von Avishai Margalit's¹¹ Einsicht, dass man am meisten über die Bedeutung von Menschenwürde erfährt, indem man diese negativ und indirekt zu erfassen versucht, beschäftigen sich eine Vielzahl von zeitgenössischen Arbeiten mit der phänomenologischen Beschreibung verschiedener Formen von Entwürdigung, Demütigung und Dehumanisierung.¹²

Doch zugleich werden sowohl in der rechtlichen als auch in der ethischen Debatte Stimmen laut, die die *Unschärfe* und konstitutive *Mehrdeutigkeit* des Begriffs hervorheben. Während man nach dem Kriege die Überzeugung vertrat, die Bedeutung dieses Begriffs sei unmittelbar einsichtig, stellt man nun diese Einsichtigkeit und Eindeutigkeit in Frage. Es besteht Uneinigkeit darüber, welche Überzeugungen es im Namen der Menschenwürde genau aus-

⁹ Günter Dürig, »Kommentar zu Art. 1, Abs. 1«, in: Maunz, Theodor/Dürig Günter et. al., *Grundgesetz. Kommentar*, München, Beck, 1958, Rn. 28. Eine ausführliche Darstellung der deutschen Diskussion liefert Eva Weber-Guskar, *Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zur Menschenwürde*, Münster, Mentis, 2016.

¹⁰ Zu den moralischen und rechtlichen Dimensionen von Menschenwürde vgl. auch Jürgen Habermas, »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* n° 58,3, 2010, S. 343–357.

¹¹ Vgl. Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1996.

¹² Vgl. aus der geradezu uferlosen Literatur zu dem Thema, insbesondere die detaillierten Analysen von Peter Bieri, *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*, München, Hanser, 2013; Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhaeuser und Elaine Webster, *Humiliation, Degradation, Dehumanization. Human Dignity Violated*, Dordrecht, Springer, 2011; Christopher McCrudden (Hg.), *Understanding Human Dignity*, The British Academy/Oxford University Press, 2013.

zudrücken gilt, ob es sich nun um einen ethischen, anthropologischen oder rechtlichen Begriff handelt, und ob er aufgrund seiner Abstraktion nicht auch gefährliche politische Instrumentalisierungen zulasse.¹³ Im Recht und insbesondere in der amerikanischen Jurisprudenz des US Supreme Court herrscht ein äußerst verwirrendes Begriffschaos.¹⁴ In der medizinischen Ethik stößt man auf ähnliche Schwierigkeiten. Hier wird der Einwand erhoben, der Begriff kaschiere eigentlich unvereinbare Auffassungen, anstatt sie offen zu artikulieren, und setze folglich aller vernünftigen, auf Argumente und Begründungen fundierten Diskussion vorschnell ein Ende. Gleich mehrere Autoren haben dafür plädiert, diesen Begriff ganz aus der Diskussion zu verbannen.¹⁵ Ruth Macklin schlägt vor, in der medizinischen Debatte »Würde« durch »Autonomie« zu ersetzen¹⁶. Andere stellen heraus, dass man einen so massiven philosophiehistorischen Begriff nicht ablege »wie ein abgetragenes Kleidungsstück«.¹⁷

Zurück zu deren aufklärerischen Wurzeln

Vielleicht rühren unsere Schwierigkeiten daher, dass uns die philosophische Unbefangenheit und Kreativität der Aufklärung verloren gegangen ist; und dass uns die Würde auch gedanklich »unantastbar« geworden ist. Vielleicht nehmen wir deshalb bestimmte Facetten des alten Gedankens gar nicht mehr

¹³ Eine gute Übersicht über diese Debatten bietet Christopher McCrudden: »In Pursuit of Human Dignity: An Introduction to Current Debates«, in: ders. (Hg.), *Understanding Human Dignity*, S. 1–58.

¹⁴ »[A] cacophony of uses so confusing that some critics argue the word should be abandoned altogether«, Leslie Meltzer Henry, »The Jurisprudence of Dignity«, in: *University of Pennsylvania Law Review* n° 160, 2011, S. 169–233. Angesichts der verwirrenden Vielfalt der Verwendungen geht Henry von einer Pluralität und Typologie von Würdebegriffen aus. Sie folgt einer von Wittgenstein inspirierten Methode, die »Familienähnlichkeiten« zwischen den Verwendungen eines Begriffs annimmt.

¹⁵ Vgl. Rüdiger Bittner, »Abschied von der Menschenwürde«, in: *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, hg. v. Mario Brandhorst u. Eva Weber-Guskar, Frankfurt, Suhrkamp, 2017, S. 91–112; vgl. auch Stephen Pinker, »The Stupidity of Dignity«, in: *The New Republic*, May 28, 2008.

¹⁶ Ruth Macklin, »Dignity is a Useless concept«, in: *British Medical Journal* n° 327, 2003, S. 1419–1420.

¹⁷ Kurt Bayertz, *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht, Springer, 1996, S. 88: »it would of course be easy to do away with the term of dignity. But that would not help us in the slightest. Whether this term is used or another one: the concept of dignity is – as I have attempted to demonstrate – much too deeply embedded in Modern Age thinking for us to dispose of it like a piece of clothing which we no longer like or which no longer fits us«. Vgl. auch wiederum Bittner, »Abschied von der Menschenwürde«, S. 99.

wahr. Es soll hier deshalb zunächst versucht werden, eine *Sprache* wieder zu verstehen, die wir offenbar in Formeln und Bruchstücken noch sprechen, deren Sinn und Gehalt wir aber vergessen haben. Dazu kann es sich lohnen, einmal etwas tiefer in den historischen Kontext einzutauchen, sich die aufklärerische Problemkonstellation überhaupt wieder zu vergegenwärtigen und anhand des Begriffs »Menschenwürde« einen bestimmten Humanismus der deutschen Aufklärung vor und um Kant zu rekonstruieren.¹⁸

Dieser Humanismus weist offenbar die Besonderheit auf, dass hier direkter und expliziter auf ältere metaphysisch-theologische Traditionen und die alten Begrifflichkeiten zurückgegriffen wird als in anderen europäischen Kontexten. In der französisch- und englischsprachigen Debatte verteidigt man zwar ebenfalls »die Sache der Menschheit«. Man benutzt manchmal auch die Würdemetapher, so im englischen Kontext bei Shaftesbury, David Hume, Adam Smith und im französischsprachigen Kontext bei Denis Diderot¹⁹ und Jean-Jacques Rousseau.²⁰ Diese Einflüsse und Kulturtransfers dürfen nicht unterschätzt werden; aber die französischen Philosophen bringen der metaphysisch-theologischen »dignité« keine große Sympathie entgegen. Wenn auch Rousseau beispielsweise das Schlagwort von der *perfectibilité*²¹ zur Charakterisierung des Menschen einführt, die Freiheit und Gleichheit aller Menschen proklamiert und einen gewaltigen Einfluss auf die Erklärungen der Menschenrechte ausübt, bleibt er willentlich auf Distanz gegenüber der älteren philosophischen Traditionen und deren *appareil métaphysique*.²²

¹⁸ Vgl. auch Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, New York, Penguin, 2019, S. 4.

¹⁹ Diderot stellt hier eine Ausnahme dar. Unter dem Einfluss Shaftesburys beschäftigt er sich in einem *Essai sur le mérite et la vertu* auch mit der Würde. Vgl. auch Remy Debres, »Human Dignity Before Kant: Denis Diderot's Passionate Person«, in: ders., *Dignity. A History*, S. 203–236.

²⁰ Zu Rousseaus Politik gleicher Würde (»politics of equal dignity«) vgl. auch Charles Taylor, »The Politics of Recognition«, in: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, hg. v. Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press, 1994, S. 25–73, besonders S. 35 ff.; Theo Verbeek, »Rousseau and human dignity«, in: *The Cambridge Handbook on Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hg. v. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword u. Dietmar Mieth, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, S. 117–125.

²¹ Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Genf 1755. Deutsche Übersetzung durch Moses Mendelssohn, Berlin 1756, S. 61.

²² Rousseau setzt sich zwar in verschiedenen Stellen seines Werkes ausführlich mit der moralischen Ehre auseinander und flicht auch im vierten Teil des *Emile*, in der *Profession de foi du vicair savoyard*, längere Ausführungen über die Würde des Menschen ein, ohne aber das Verhältnis zwischen diesem Text und den restlichen Teilen des *Emile* völlig zu klären. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Emile, Œuvres complètes*, Bd. IV, hg. v. Ber-

Ein gewisser französischer Materialismus und Epikureismus, dem Rousseau²³ nahesteht, lässt sich sogar dadurch charakterisieren, dass er den Gedanken einer göttlichen Rangordnung und eines menschlichen Ranges im Prinzip *verneint*. Fest steht: Die Philosophen in den anderen europäischen Ländern erheben die Menschenwürde nicht im gleichen Sinne zu einem Leitbegriff wie die deutschen. Hier scheint »Menschenwürde«, ganz wie »Anthropologie« oder »Bestimmung«, zu einem Schlüsselbegriff zu avancieren, der dessen besonderen Humanismus überhaupt besser zu charakterisieren erlaubt. In einer ersten Phase begreift man hier Menschenwürde direkt *als* Bestimmung²⁴, als das aufklärerische Äquivalent oder als bessere Übersetzung dessen, was in früheren Zeiten als »dignitas« bezeichnet wurde²⁵, bevor man in einer zweiten Phase (ab Kant) dem Begriff »Menschenwürde« eine größere Bedeutung einräumt.

Dieser deutsche Kontext hat in den letzten Jahren bereits einige Beachtung gefunden. In der Tat hat die Unschärfe des Begriffs schon mehrere Auto-

nard Gagnebin u. a., Paris, Gallimard, 1969, S. 418 f.: »[...] si j'avois à choisir ma place dans l'ordre des êtres, que pourrais-je choisir de plus que d'être homme? Cette réflexion m'enorgueillit moins qu'elle ne me touche; car cet état n'est point de mon choix et il n'étoit pas dû au mérite d'un être qui n'existoit pas encore. Puis-je me voir ainsi distingué sans me féliciter de remplir ce poste honorable et sans bénir la main qui m'y a placé? [...] Mais quand pour connoître ensuite ma place individuelle dans mon espèce, j'en considère les divers rangs, et les hommes qui les remplissent, que deviens-je? Quel spectacle! Où est l'ordre que j'avais observé?« Diesen lexikalischen Aspekten wird in den oben zitierten Artikeln zu Rousseau keine größere Bedeutung beigemessen: Man stellt sich nicht die Frage, warum Rousseau den Begriff selbst umgeht.

²³ So betrachtet Mendelssohn Rousseaus *perfectibilité* als eine »siegreiche Waffe« und Vokabel, die sich *gerade gegen* Rousseau einsetzen lasse. In dem seiner eigenen Rousseau-Übersetzung angefügten Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing bemerkt er, Rousseau könne sich »nicht überwinden, dem natürlichen Menschen die Bemühung, sich vollkommener zu machen, (*la perfectibilité*) abzustreiten. O! was für siegreiche Waffen hat er durch dieses Eingeständnis seinen Gegnern in die Hände gegeben!« Aber durch die eigene platonische Auslegung dieses Begriffes verbindet Mendelssohn die *perfectibilité* mit einer gewissen ontologischen Rangordnung und Gedanken von der Bestimmung und Würde des Menschen. Damit rückt Mendelssohn zugleich zurecht und kehrt um, was in seinen Augen in Rousseaus Philosophie der Korrektur, Klärung Vervollständigung und Vertiefung bedarf. Vgl. Mendelssohn, *Jubiläumsausgabe*, Bd. 2, S. 81–109, hier S. 88.

²⁴ Vgl. zum allgemeinen Kontext dieser Debatte und ihrer Bedeutung für Kant, die hellsichtigen Analysen von Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, Meiner, 2007.

²⁵ Norbert Hinske stellt bereits eine Verbindung zwischen einer solchen Bestimmung und der alten Frage nach der »excellencia et dignitas« des Menschen her. Er hebt die aufklärerische Tendenz hervor, »dignitas« mit »Bestimmung« zu übersetzen. Vgl. Norbert Hinske, »Einleitung« zu: *Die Bestimmung des Menschen*, in: *Aufklärung*, n° 11.1, 1999, S. 3–6, hier S. 4.

ren dazu bewogen, sich seinen philosophiegeschichtlichen Wurzeln zuzuwenden.²⁶ Autoren wie Waldron und Michael Rosen²⁷ haben diese Tendenz eingeleitet. Waldron glaubt, irgendwann in der Geschichte der Philosophie müsse sich die Umwertung der Werte und Umkehrung des ursprünglich hierarchisch ausgerichteten Begriffs vollzogen haben; der alte Begriff sei nicht in Vergessenheit geraten, aber von der höheren Sicht auf die Sonderstellung des Menschen zwischen Tier und Gott grundsätzlich umgedeutet worden.²⁸ Meist beruft man sich zur Erklärung dieser Entwicklung auf eine in der Aufklärung stattfindende Säkularisierung:

Die eigenartige [...] Vermischung von mehr oder weniger freier Religiosität [gestattete] eine Überleitung traditioneller Inhalte in den neuen Würdebegriff, die ihn zunächst stützte, bis er selbstständig genug wurde, um die Säkularisierung jener Inhalte zu tragen und sich darüber hinaus sogar mit zeitgenössischen emanzipatorischen Forderungen zu verbinden.²⁹

Der alte, religiöse Gedanke von Würde als Gottebenbildlichkeit werde allmählich über die Renaissance und Pico della Mirandola von einem neuen und säkularen Gedanken von Würde als Autonomie abgelöst, der sich von den alten theologischen Begrifflichkeiten befreit hätte.

Gleich mehrere Autoren heben die Bedeutung der deutschsprachigen Debatte für diese Entwicklung hervor. Rosen vertritt die Ansicht, diese Entwicklung gehe auf ein Zusammentreffen mehrerer Elemente, nämlich Kants Moralphilosophie, Schillers moralischer Ästhetik und der Abschaffung von Standesprivilegien in der französischen Revolution zurück, und bietet in einigen Kapiteln seines Buches *Dignity. Its History and its Meaning* erste Elemente zur Ausführung dieser These.³⁰ Aber diese Erklärungen bleiben merkwürdig

²⁶ Repräsentativ für diese Tendenz seien hier nur aus den Publikationen der letzten Jahre zitiert: Markus Rothhaar, *Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015; Hans-Jörg Sandkühler, *Menschenwürde und Menschenrechte: Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*, Freiburg, Karl Alber, 2015, und Dieter van der Pfordten, *Menschenwürde*, München, Beck, 2016.

²⁷ Michael Rosen, *Dignity. Its History and its Meaning*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2012. Diese Gedanken sind auch im deutschen Sprachraum auf große Resonanz gestoßen. Vgl. zur philosophiehistorischen Genese des Begriffs und der genealogischen Methode, Mario Brandhorst, »Zur Geschichtlichkeit menschlicher Würde«, in: ders., *Menschenwürde*, S. 112–153.

²⁸ Waldron, *Dignity, Rank and Rights*, S. 31 ff.

²⁹ Panajotis Kondolys, »Würde«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 7, 1992, S. 645–677, hier S. 666 f.; zitiert auch bei Sandkühler, *Menschenwürde und Menschenrechte*. S. 108.

³⁰ Rosen, in: Waldron, *Dignity, Rank and Rights*, Antwort auf Waldron, S. 88.

ungenau. Oft bleibt man solchen alten Denkmustern (Kant gegen die Bibel!) verhaftet, die sich gerade in dieser Debatte als steril erweisen. Wie Michael Quante herausstellt, ist es die Annahme einer unvereinbaren Dualität zwischen theologischem Würdebegriff und Autonomiebegriff, die in der aktuellen Debatte zu einer »schlechten Dialektik« und einer »Pattsituation« geführt habe, »in der es um alles oder nichts geht und die keinen begrifflichen Raum für Kompromisse oder Vermittlungen lässt«. ³¹

Kants rätselhafte *Anthropologia transcendentalis*. Über die notwendige Umkehrung unserer Perspektiven

Auch bei der Auslegung Kants stößt man auf Schwierigkeiten. Zwar besteht ein Konsens über dessen zentrale Bedeutung für die aktuellen Begriffe. Wie Georg Mohr treffend beobachtet, habe Kant unser Denken und unsere Sprache so nachhaltig geprägt, dass wir »beim Thema ›Menschenwürde‹ plötzlich alle Kantianer, quasi ›natürliche Kantianer‹ zu sein scheinen. ³² Aufgrund dieser großen Bedeutung Kants bringt die Kantforschung dem Thema deshalb schon seit einigen Jahren ein reges Interesse entgegen. Vor allem Oliver Sensens *Kant on Human Dignity* hat neue Diskussionen entfacht. Dieses Buch stellt erstmals eine Verbindung zwischen Kant und älteren Würdebegriffen und insbesondere Ciceros römischem Würdebegriff her. ³³

³¹ Michael Quante, *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*, Hamburg, Meiner, 2010, S. 32. Quante geht in seinem Lösungsvorschlag vom Begriff der »Person« und der »personalen Autonomie« aus. Mein eigener Lösungsvorschlag geht von der »Würde« selbst aus.

³² Vgl. Georg Mohr, »Ein ›Wert, der keinen Preis hat‹ – Grundlagen der Menschenwürde bei Kant und Fichte«, in: *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, hg. v. Hansjörg Sandkühler, Frankfurt, Lang, 2007, S. 16. Hier das vollständige Zitat: »Beim Thema ›Menschenwürde und Menschenrechte‹ befinden wir uns auf Kantischem Terrain. Diesen Eindruck gewinnt man sehr schnell, wenn man sich anschaut, wie omnipräsent der Name Kants in den Feuilletons, in höchstrichterlichen Urteilsbegründungen, in Grundgesetz-Kommentaren, in der rechtswissenschaftlichen und natürlich auch in der rechtsphilosophischen Literatur ist. Es sieht so aus, als seien wir beim Thema ›Menschenwürde‹ plötzlich alle Kantianer, sozusagen ›natürliche Kantianer‹. Das sollte uns stutzig machen. Umso mehr als dass das Unisono der Berufung auf Kant einhergeht mit einer erstaunlichen Divergenz der Schlussfolgerungen, die man aus Kant ziehen zu können meint.«

³³ Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin, De Gruyter, 2011. Vgl. auch ders., »Human Dignity in Historical Perspective: the Contemporary and the Traditional Paradigms«, *European Journal of Political Theory* 10, n° 1, 2011, S. 71–91.

Man hebt vor allem die praktische und moralische Dimension von Kants in der *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft* ausführlich erläuterten Gedanken hervor. Hier bestimmt Kant bekanntlich Würde als Pflicht und als (inneren) Wert, der einem Zweck entspreche, den sich der Mensch als vernünftiges und autonomes Wesen selbst gebe. Diese Würde betrifft eine allgemeine Vorstellung von Pflicht, die dem Menschen gebietet, sich selbst und die vernünftige Menschheit als Selbstzweck zu ehren. Diese moralischen Erwägungen stehen in enger Verbindung mit den rechtlichen und politischen Überlegungen zum Kosmopolitismus. Diese enthalten die Forderungen nach eben jener rechtlichen Gleichheit aller Menschen und staatlichen Schutz ihrer Würde, von denen schon eingangs die Rede war.

Aber bisher beschränkt man den Blick fast ausnahmslos auf diese praktische Dimension von Würde, ohne die theoretische Philosophie überhaupt mit in den Blick zu nehmen. Obschon man auch parallel begonnen hat, Kant direkter in seinen historischen Kontext einzubetten und auch den anthropologischen Schriften Beachtung zu schenken, favorisiert man immer noch werkimmanente Herangehensweisen und hat außerdem zu diesem Thema kaum versucht, direkte Verbindungslinien zwischen Kant und seinen Zeitgenossen herzustellen. So haben beispielsweise die Herausgeber des *The Cambridge Handbook on Human Dignity* beschlossen, Kant aus dem historischen Teil herauszunehmen und in den systematischen zu verfrachten, als ob man im Falle Kants ganz und gar auf historische Kontextualisierung verzichten könne oder müsse.³⁴

Offenbar kämpft man hier mit dem grundlegenden Problem, dass Kant zumindest auf den ersten Blick jeglichen anthropologischen Zugriff auf das Thema radikal zu verurteilen scheint. In der Tat ist Einsicht in Würde in Kants Augen eher eine Angelegenheit innerer Reflexion als äußerer Wahrnehmung. Sie beruht weder auf Weltkenntnis noch auf physischen Besonderheiten, noch kann sie durch wissenschaftliche Beobachtung und Klassifikation ermittelt werden. Diese wissenschaftlichen Verfahren bringen nicht nur ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich, sondern können sogar dem eigentlichen Prinzip von Würde, nämlich Achtung, widersprechen. Allgemeiner noch kann Würde gerade nicht dem Menschen als Naturwesen beigelegt werden. Denn sie kennzeichnet den Menschen nicht in seiner natürlichen, sondern in seiner moralischen Dimension. Würde ist ein innerer und absoluter Wert, den dieser gerade als sittliches Wesen und Mitglied einer geistigen, moralischen oder noumenalen Welt besitzt. Ganz zweifellos unterscheidet

³⁴ Vgl. *The Cambridge Handbook on Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, insbesondere S. XXI.

sich Würde aufgrund dieser Relativierung der anthropologischen Dimension ganz grundsätzlich von den Modellen von Kants Zeitgenossen und begründet einen neuen Vorrang des Praktischen.

Dem Widerstand Kants gegen anthropologische Bestimmungen ungeachtet stellt sich aber die Frage nach der Genese, philosophiegeschichtlichen Einordnung und »weiteren« anthropologischen Dimension von Kants Menschenwürdebegriff. Hat Kant seinen Würdebegriff tatsächlich »out of a whole cloth« (Debes)³⁵, aus dem Nichts heraus erdacht? Ist er nicht vielmehr ein Kind seiner Zeit und Teil der oben dargestellten Aufklärung? Und muss es nicht möglich sein, den Bogen zu spannen von deren Würdemodellen hin zu Kant?

Erste Anhaltspunkte für ein alternatives, komplexeres und vielleicht spannenderes Szenarium liefert ein genauerer Blick auf Kants Schriften. Denn der Bruch Kants mit der Anthropologie seiner Zeitgenossen und Akzentuierung der praktischen Dimension des Würdebegriffs scheint allmählich, über mehrere Etappen hin zu erfolgen. Er ist offensichtlich das Ergebnis einer intensiven Debatte und bleibt überdies partiell. So beginnt Kants Nachdenken über Würde schon mit seinen frühen Aufsätzen und insbesondere in den Frühschriften *Allgemeine Naturgeschichte des Himmels* und *Beobachtungen über das Schöne und Erhabene*. Dieses Nachdenken führt er in über zwanzig jährlichen Vorlesungszyklen über Anthropologie und Physische Geographie fort. Kant scheint außerdem auch bestimmte anthropologische und antidualistische Gedanken seiner Zeitgenossen weiterzuführen. Auch seine Überlegungen kreisen um Themen wie: die Bestimmung und Stellung des Menschen in der Welt, seine Perfektibilität, das Verhältnis zwischen Würde, Ehre und Anmut. Wie seine Zeitgenossen befasst Kant sich zudem mit Disziplinen wie Anthropologie, Kosmologie, Geologie, Naturgeschichte, Geschichts- und Gesellschaftstheorien. Auffällig ist daneben das ähnliche Vokabular. So spricht Kant vom Menschen oder der Menschheit als »Charakter«, »Zweck«, »Selbstzweck« und von seiner »Bestimmung«. In seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* schreibt er, der Mensch erreiche seine Naturbestimmung »nur in der Gattung, nicht im Individuum.«³⁶ In manchen Passagen verwendet Kant »Würde« und »Charakter« zudem synonym, etwa wenn er in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schreibt, der Charakter habe

³⁵ Vgl. auch Remy Debes (Hg.), *Dignity, a History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, Introduction, S.3f.: »But did Kant really construct his argument for dignity out of whole cloth? Or were there earlier innovators of the modern concept? If so, how did these various early modern ideas about dignity connect up to the moralized notion we use today?«

³⁶ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA Bd. VIII, S.18.

»einen inneren Wert« und sei »über allen Preis erhaben.«³⁷ Diese Überlegungen über die Würde werden in den kritischen und praktischen Schriften, der *Grundlegung*, der *Metaphysik der Sitten* fortgesetzt. In der *Kritik der Urteilskraft* stellt Kant schließlich eine enge Verbindung zwischen der Würde und dem »Erhabenen« her³⁸ und kommt unter neuen kritischen Vorzeichen auf das von manchen Zeitgenossen favorisierte Modell einer Kette der Wesen und auf die Stellung des Menschen als Zweck der Natur und der Schöpfung zurück. Die Würdethematik zieht sich somit wie ein roter Faden durch das ganze Werk.

Es sei in diesem Zusammenhang auch daran erinnert, dass Kant offensichtlich eine Vielfalt von Anthropologiebegriffen ausbildet und seine Verurteilung von Anthropologie nicht alle Formen von Anthropologie zu betreffen scheint. Außer den empirischen, praktischen und pragmatischen Formen umfasst diese auch eine transzendente Variante, ja: Einer berühmten Reflexion zur Anthropologie zufolge kann man die Kritik selbst als Selbsterkenntnis des eigenen Verstandes auch als eine solche Form von »Anthropologie« begreifen, nämlich als eine *anthropologia transcendentalis*: »es ist auch nicht genug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. *Anthropologia transcendentalis*.«³⁹ Diese Reflexion legt nahe, dass die Gegenüberstellung von Kritik und Anthropologie als sekundär begriffen werden kann. Sie ergibt sich offensichtlich erst aus bestimmten Konsequenzen von Kants eigener und besonderer »Anthropologie« als kritischer Selbsterkenntnis.

Angesichts der manifesten Komplexität der Fragestellung stellt sich deshalb hier die Frage, ob die herkömmliche, ausschließlich praktische Perspektive auf die Würde nicht allzu unvollständig und einseitig ist, und ob man diese nicht erweitern und *umkehren* könnte. Könnte man nicht Kants Philosophie als eine *ganz besondere Anthropologie und einen ganz besonderen Humanismus*

³⁷ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA Bd. VII, S. 292.

³⁸ Vgl. auch schon Sensen, »Kants erhabene Würde«, in: Brandhorst/Weber-Guskar, *Menschenwürde*, S. 154–177.

³⁹ Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, M 326, AA Bd. XV, S. 395. Diese Reflexion wurde von Adickes auf das Jahr 1776, von Erdmann auf 1762–69 datiert. Norbert Hinske meint, sie stamme aus der Zeit nach 1772, und erklärt, schon 1775 sei eine pragmatische Anthropologie bezeugt. Eine ähnliche weite Auffassung findet sich in einer Nachschrift der kantischen *Metaphysik*vorlesung, in der Kant das »Feld der Philosophie in sensu cosmopolitico« auf »folgende Fragen zurückbringt: 1) Was kann ich wissen? Das zeigt die *Metaphysik*. 2) Was soll ich thun? Das zeigt die *Moral*. 3) Was darf ich hoffen? Das lehrt die *Religion*. 4) Was ist der Mensch? Das lehrt die *Anthropologie*. Man könnte alles Anthropologie nennen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letztere beziehen. »Kant AA Bd. XXVIII, S. 533f., ähnlich in AA Bd. IX, S. 25. Vgl. auch den Brief an Carl Friedrich Stüdlin vom 4. Mai 1793, AA Bd. XI, S. 429.

und *Kosmopolitismus* lesen, der dem praktischen und moralischen Würdebegriff und dem kritischen Unternehmen Selbsterkenntnis als *Grundlage* dient? Und wäre es nicht möglich, im Ausgang von der Anthropologie der frühen Jahre und über eine *kontextuelle* und *genealogische* Erklärung von Kants Philosophie die tieferen »systematischen« Zusammenhänge besser zu fassen? Ist dieser Umweg über die Anthropologie und Philosophie seiner Zeitgenossen nicht sogar *notwendig*, wenn es doch auch für Kant um die Würde und Selbsterkenntnis des Menschen als eines Vernunftwesens, Erdbewohners und Teil einer größeren Menschheit geht, und nicht einfach um die Würde eines Staatsbürgers? Diese Umkehrung der gängigen Perspektiven könnte sicherlich helfen, den alten und vielbeschworenen Formeln der rationalistischen Ethik⁴⁰ einmal etwas Neues entgegenzusetzen und den Humanismus der Aufklärung besser in seiner Besonderheit und Tiefe zu fassen. Aber sie hätte auch einen methodologischen Wert. Wenn es gelingen könnte, über die Menschenwürde als Leitbegriff den Blick auf die großen denkerischen Zusammenhänge zu öffnen, könnte man vielleicht auch das Argument selbst besser verstehen, die disparaten Denkstränge zusammenführen und diese gleichzeitig in eine unmittelbar verständliche Sprache zurückübersetzen. Und dieser Zusammenhang ließe sich vielleicht gerade deshalb herstellen, *weil der Begriff Menschenwürde so grundlegend ist, dass er schon alle Bereiche der Philosophie betrifft.*

Facetten des Würdebegriffs

Um der besseren Rekonstruktion dieses weiteren Zusammenhangs halber sollen hier zunächst einige relevante Facetten des Würdebegriffs entwickelt werden.⁴¹ Die erste und eigentliche Bedeutung des Begriffes ist dabei – trotz seiner anthropologischen Dimension – eine gesellschaftliche. Würde bezeichnet zunächst, vor aller Übertragung dieses Modells auf das Ganze der Welt und die »Gesellschaft« aller Wesen, den sozialen *Rang* oder *Adel*, der dem Individuum und Bürger⁴² in seiner Gesellschaft zukommt, der ihm einen Status,

⁴⁰ Debes, *Dignity, a History*, S. 14: »The stale rationalist mantra of philosophical ethics«.

⁴¹ Vgl. zu diesen Facetten auch bereits Sensen, »Kant on Human Dignity reconsidered«, S. 127.

⁴² Der Begriff muss sich nicht unbedingt auf einen Menschen beziehen. Im weiteren Sinne kann auch eine Disziplin wie die Mathematik usw., die in der Gesamtheit des Systems einen besonderen Wert besitzt, Würde besitzen. Z. B. nennt Francis Bacon eines seiner Hauptwerke auf Lateinisch *De dignitate et augmentis scientiarum*, ins Deutsche übersetzt mit: *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften* und spricht Kant von der »Würde« der Philosophie.

eine Stellung und einen *Wert* verleiht und durch den er auf eine bestimmte Wertschätzung, auf Achtung und Anerkennung seitens seiner Mitbürger Anspruch erheben kann. Man erinnere sich, dass »Würde« etymologisch von althochdeutsch »Wert« abgeleitet ist⁴³. Ihm entsprechen (mehr oder weniger) die griechischen und lateinischen Begriffe ἄξιωμα⁴⁴ (Geltung, Ansehen, Wert) und *dignitas* und die englischen und französischen äquivalenten Formen *dignity*, *dignité*. Obiger Rang kann auch räumlich als *Platz*, *Stellung*, *Standort* in einer größeren Ordnung und Topik verstanden werden. Dabei enthält der Begriff, wie David Hume in seinem kurzen Aufsatz zu dem Thema *Of the Dignity and the Meanness of Human Nature*⁴⁵ richtig herausstellt, auch ein relationales und dynamisches Element. Wenn von Würde oder aber Unwürde oder Nichtswürdigkeit die Rede ist, dann geht es um ein Verhältnis und darum, jemanden zu erheben oder aber auf seinen Platz verweisen. Diese Idee einer Überhöhung oder herausragenden Position kommt auch in den lateinischen Begriffen *eminentia* und *excellencia* zum Ausdruck, die manchmal synonym mit *dignitas* gebraucht werden.

Würde oder einen Rang in einer Rangordnung erhält ein Individuum aufgrund seiner Geburt, seines Verdienstes, seiner Leistungen oder seines Charakters. In diesem Sinne heißt es in Zedlers *Universalexikon* von 1732:

Dignitaet, die Ehre, Würde, Hoheit, Respect, Veneration, ist eine Qualität der Person, so von der höchsten Gewalt wegen der Verdienste zugeeignet worden, und welche eine Veneration und Ansehen zuwegen bringet, auch die gewürdigste Person von dem andern gemeinen Volcke durch verschiedene Freiheiten distinguieret.⁴⁶

⁴³ Siehe Josef Fellsches, »Würde«, in: *Enzyklopädie Philosophie*, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 3, Hamburg, Meiner, 2010, S. 3077: »Dass Würde (W.) als hoher oder höchster und unantastbarer Wert betrachtet werden kann, erhält im Blick auf die Etymologie der Wörter »Wert« und »Würde« eine aufschlussreiche Pointe. Beide stammen aus derselben Sprachwurzel, nämlich der von »werden« und »wärts«, »wert« im Sinne von »wohin, gegen etwas gewendet, zugewandt« entwickelt sich weiter zu »Wert« und »Gegenwert«. In anderer Linie wird »wert« mhd. zu »wirde« oder »wierde«, md. zu »werde«, im Sinne von »Wert, Ansehen, Ehrerweis und im 16. Jahrhundert schließlich zu Würde für den Wert eines Menschen, der in seinem Wesen, seinen Eigenschaften, einem Amt und in seinen Leistungen beruht.«

⁴⁴ Vgl. die ausgezeichnete Studie von Viktor Pöschl: *Würde im antiken Rom und später*, Heidelberg, 1989; vgl. auch Kondylis, Panajotis/Pöschl, Viktor: Artikel »Würde«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, S. 637–677.

⁴⁵ Vgl. insbesondere David Hume, *Of the Dignity and the Meanness of Human Nature* [1757], David Hume, in: *Essays: Moral, Political and Literary*, hg. v. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1985, S. 80–86.

⁴⁶ Johann Heinrich Zedler, *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 Bde. und 4 Suppl. Bände, Halle, 1732–54, hier Bd. VII, S. 476.

Mit diesem Rang einher geht, zweitens, eine Pflicht (*officium*) und Verpflichtung, und zwar eine Pflicht, dem eigenen Selbst und genauer dem eigenen gesellschaftlichen Status gegenüber, der den Rang in einer Gesellschaft bestimmt. Somit ist Würde ein *Amt* oder eine *Aufgabe*. Es ist zum Beispiel die (zukünftige) Aufgabe eines Prinzen, seine Untertanen zu regieren.

Drittens bezeichnet Würde einen *Titel*. Der Titel – der dem englischen »entitlement« entspricht – ist nicht mit einer Eigenschaft gleichzusetzen. Er kann zwar auf dem Individuum zugeschriebenen Eigenschaften, Vermögen, Mitteln, Talenten, auf Geburt oder auf Verdiensten beruhen, ist aber im Grunde das, wozu die Würde und Verpflichtung ein Recht verleiht. Im obigen Beispiel bietet ein Geburtstitel dem Prinzen ein Recht auf ein bestimmtes Verhalten seiner Untertanen, nämlich auf Achtung, Ehrung und Gehorsam. Der Titel sichert ihm von Anfang an eine gewisse Anerkennung und »Veneration«. Auch in einer Situation, in der er noch unvermögend ist, sein Amt vollständig auszuüben, genießt er einen Vertrauensbonus, weil angenommen wird, dass er im Laufe der Zeit in sein Amt »hineinwachsen« wird, *indem* er es ausübt. Insofern ist auch ein Geburtstitel nicht völlig »kontingent«, da im Prinzip mit einem moralischen Anspruch verbunden.⁴⁷ Wer seine Würde einbüßt, trägt an diesem Verlust selbst die Schuld. Das Recht und Anrecht, das im Titel enthalten ist, ist ein Vorrecht, Prärogativ und Privilegium, wenn es nicht allen Mitgliedern dieser Gesellschaft gleichermaßen zukommt. Dann bedeutet es einen Rang in einer gesellschaftlichen Stufen- oder Rangordnung. Ein Titel verleiht aber nicht unbedingt nur gesellschaftliche Vorrechte; er kann auch allgemeiner die Bedingungen formulieren, unter denen ein Individuum seine Aufgabe erfüllen kann. Im Deutschen kann das Adjektiv »würdig« auch, wie das Substantiv »Würdigkeit«, entweder durch ein Genitivobjekt oder durch die Präposition »zu« eine Ergänzung erhalten und spezifischere Verdienste anzeigen.

Viertens kann Würde auch ein nach außen hin sichtbares distinktives Merkmal und »Unterscheidendes«, ein Erscheinungsbild oder Verhalten bedeuten, von dem sich die Würde nach außen hin und »im Voraus«⁴⁸ zu erkennen gibt. Diese phänomenale und ästhetische Dimension von Würde ist

⁴⁷ Vgl. wiederum Brandhorst/Weber-Guskar, *Menschenwürde* und Kato/Schönring, *Kant's Concept of Dignity*.

⁴⁸ Der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zufolge ist ein solcher Charakter über eine »allgemeine, natürliche (nicht bürgerliche) Zeichenlehre (*semiotica universalis*)« zu entziffern. AA Bd. VII, S. 285.

in den Begriffen *Charakter*⁴⁹, *dignitas*⁵⁰ oder *decorum* (griechisch: *πρέπων*) enthalten. Ein Charakter ist ein Prägestempel, der etymologischen Bedeutung von Charakter, griechisch *χαρακτήρ*, gemäß. Solche distinktiven äußerlichen Merkmale sind beispielsweise der Lorbeerkranz oder Krönungsinsignien, Krone, Zepter, Reichsschwert und Kleinodien. Auch die Mitra des Bischofs, die Amtskette des Bürgermeisters sind Insignien, die ein Amt symbolisieren. Während der Lorbeerkranz der militärischen Sieger im alten Rom eine Auszeichnung oder Belohnung für erbrachte Leistungen ist, so weisen letztere Insignien – die der Herrscher bei Amtsantritt erhielt – auf noch zu erbringende Leistungen. Die symbolische Funktion kann mit einer politischen einhergehen und der Affirmation und Sicherung der eigenen Macht dienen. Aber sie besitzt auch eine moralische Dimension. Man kann annehmen, dass dem äußerlichen Erscheinungsbild als Ganzem, über die äußeren Zeichen und Prädikate hinaus, schon ein gewisser Wert, eine gewisse Ehrenhaftigkeit (*honestas*), ein Anstand (*dignitas*, *decorum*) und ein moralischer Charakter inneohnt, insofern eine gewisse angemessene oder schickliche innere Haltung und Denkungsart in ihr ihren Ausdruck findet. Damit erhält der Begriff seine moralische Konnotation von Charakter und Anstand. Die Gegenbegriffe zu einer solchen »Ehrenhaftigkeit« und Anständigkeit sind »Schande« (*turpitude*) und »Scham«. In Adelungs *Wörterbuch* heißt es in diesem Sinne:

Die Eigenschaft, da etwas den Vorzügen der obern Classen in der bürgerlichen Gesellschaft gemäß ist, hoher Grad der Anständigkeit; ohne Plural. Ernst und Würde herrscht in seinem ganzen Betragen. Die Würde des Styles, die Eigenschaft, da der Ausdruck dem verfeinerten Empfindungsvermögen der obern Classen angemessen ist.⁵¹

⁴⁹ Vgl. Johann Georg Sulzer, Eintrag »Charakter (Schöne Künste)«, in: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. Bd. 1, Leipzig, 1771, S. 206–212: »Das eigenthümliche oder unterscheidende in einer Sache, wodurch sie sich von andern ihrer Art auszeichnet.«; vgl. auch Thomas Bremer, »Charakter, charakteristisch«, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, hg. v. Karlheinz Barck u. a., Stuttgart, Metzler, 2000, Bd. 1. S. 772–798; Marcia Homiak, »Moral character«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1, zuletzt abgerufen am 30.10.2023: »The English word »character« is derived from the Greek *charaktēr*, which was originally used of a mark impressed upon a coin. Later and more generally, »character« came to mean a distinctive mark by which one thing was distinguished from others, and then primarily to mean the assemblage of qualities that distinguish one individual from another.«

⁵⁰ »Dignitas« leitet sich von »decet« und »decorum« her, und besitzt zunächst die neutralere Bedeutung »Angemessenheit« und »Schicklichkeit«; diese Bedeutung findet, wie Christian Gnilka herausstellt, auch in ästhetisch-rhetorischen Kontexten Anwendung: Christian Gnilka, »Dignitas«, in: *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie* n° 137. 2, 2009, S. 190–201.

⁵¹ Johann Christoph Adelung, »Die Würde«, in: ders., *Grammatisch-kritisches Wör-*

Es ist wichtig, zuerst einmal diese Facetten der Würdemetapher und Wortgebräuche zu differenzieren, um bestimmte Missverständnisse zu vermeiden und zu einem besseren Verständnis der »übertragenen« und metaphorischen Bedeutung dieser gesellschaftlichen Würde als Menschenwürde zu gelangen. Zwar scheinen beide Bedeutungen, die eigentliche und die übertragene, einem doppelten Postulat zu entsprechen, insofern sie sowohl eine politische Stellung des Individuums als auch eine anthropologische Stellung der kollektiven Menschheit in der Welt und dem Rest der Natur gegenüber beinhaltet – wir Menschen scheinen unmittelbar dahin zu tendieren, eine besondere Stellung in beiden Bereichen, in der Welt überhaupt und in einer gegebenen politischen Gesellschaft, behaupten zu wollen. Aber zugleich wohnt dem Begriff »Menschenwürde« insofern ein metaphorisches Element inne, als dass ein gesellschaftliches Modell auf die Welt überhaupt und/oder die Gesamtheit der Wesen *übertragen* wird. Man könnte Menschenwürde deshalb als eine *absolute Metapher* im Sinne Hans Blumenbergs⁵² betrachten, da absolut notwendig, um sich die Welt und die eigene Stellung in ihr überhaupt *vorzustellen*. Denn diese Übertragung des gesellschaftlichen und politischen Modells auf die Welt macht es möglich, die Welt im Verhältnis auf das eigene Ich und/oder die Wesen in ihrer Differenzierung, Hierarchisierung und Gleichheit zu denken und auf die Bedingungen der menschlichen Handlung in der Welt zu reflektieren.

Seine aufklärerische Deutung

Im Laufe einer langen Philosophiegeschichte haben sich vielfältige Auslegungen dieser Idee von Menschenwürde herausgebildet. Eine Originalität ihrer aufklärerischen Deutung und der Debatte um die Bestimmung des Menschen und um Kant, die im Mittelpunkt dieses Buchs stehen soll, besteht wohl darin, dass hier im direkten Rückgang auf die Idee oder Metapher diese selbst in ihren vielfältigen Facetten kreativ und neu ausgelegt werden. Versuchen wir einmal, eine grobe Skizze dieser Deutung zu zeichnen.

terbuch der hochdeutschen Mundart, 4 Bde. Bd. IV, Seb-Z, Leipzig, 1793–1801, S.1625–1626.

⁵² Vgl. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1960, S. 9. Vgl. auch schon Guido Löhrer, *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*, Freiburg/München Karl Alber, 1993. Löhrer bestimmt auch schon die Menschenwürde als eine absolute Metapher im Sinne Blumenbergs, ohne aber den Versuch zu unternehmen, ihre vielfältigen Facetten zu entwickeln, vgl. insbesondere S. 27 und 227.

Diese aufklärerische Würde betrifft einen *Rang* des Vernunftwesens Mensch in der Welt.⁵³ Dieser Rang wird weder als ein statisches Sein noch als eine Stellung des Menschen als Substanz oder Wesen in einer ontologischen Stufenreihe oder »Ständegesellschaft« betrachtet, wie das in früheren Traditionen und einer bestimmten platonisch-christlichen Auslegung von Würde als Gottebenbildlichkeit als Wesen der Fall war. Statt einer festen Stellung bezeichnet Würde hier vielmehr eine dynamische *Erhebung*. Diese Erhebung erfolgt von der eigenen Stelle innerhalb eines größeren Weltganzen aus, und sie setzt die Begegnung mit diesem Weltganzen und dessen theoretische Betrachtung voraus. Offensichtlich befindet sich die Aufklärung deshalb auch in einem gewissen Abstand von den Auslegungen des 17. Jahrhunderts.⁵⁴ Sie entwickelt den neuen Gedanken, dass die Welt selbst eine »göttliche«, erhabene und erhebende Dimension besitzt und dass der Mensch sich gerade insofern als Vernunftwesen über diese Welt hinaus erheben kann, als dass er den *Platz* und *Standort* eines sinnlichen oder ästhetischen Betrachters der Welt einnimmt. Über eine besondere ästhetische Form von Vernunft und Empfindung kann er eine höhere, über diese Welt hinausgehende Ordnung, ein Zweckganzes begreifen oder diese Ordnung zwar nicht deutlich *einsehen*, aber doch in ihrer Schönheit und Erhabenheit *genießen*. Im Allgemeinen schließt dabei der Begriff von Würde und Erhebung die klare Trennung und Gegenüberstellung von zweierlei Welten aus, wenn er auch die Ableitung von und den Schluss auf den Begriff eines Gottes und Schöpfers einer höheren Ordnung erlauben mag. Denn die Würde als *Vermögen* einer Erhebung über die sinnliche Welt hinaus ist hier durch die Sinnlichkeit selbst bedingt. Sie ist eine intrinsisch menschliche, eine Menschenwürde. Diese Erhebung vermittelt dem Menschen das Bewusstsein eines *Amtes*, einer *Aufgabe*, die in einer besonderen Verantwortung und Herrschaft über den Rest der Schöpfung liegt. Dieses Amt, das von den Aufklärern auch als eine

⁵³ Vgl. Pöschl, »Würde«, S. 643: »Weil [der Begriff] eine herausgehobene Stellung innerhalb des römischen Gemeinwesens bezeichnet, kann er auf die herausgehobene Stellung des Menschen im Kosmos übertragen werden.«

⁵⁴ Insbesondere gibt sie die cartesianische These auf, dass man die eigene Gottesähnlichkeit, Seelensubstanz und Würde durch den Blick nach innen und Ausklammerung des Weltbezugs etablieren könnte. Bei Descartes wird »Gotteswürde«, sprich die inkommensurable Größe, Erhabenheit und Vollkommenheit Gottes über die eigene Unvollkommenheit denkend erkannt. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, III: »Il faut à la fin parvenir à une première idée dont la cause soit comme un patron ou un original dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement [...] de cela seul que Dieu m'ait créé il est fort croyable qu'il m'ait en quelque façon produit à son image et semblance et que je conçois cette ressemblance dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même.«

Bestimmung bezeichnet wird, ist ein konstitutiv unbestimmtes. Der Mensch muss sich um seinen Vorzug und Sonderstatus in der Schöpfung in einer beständigen Anstrengung selbst verdient machen. Damit ist seine Aufgabe sowie seine Entwicklung eine unabgeschlossene und nicht abschließbare.⁵⁵ Seine Bestimmung kann der Mensch nie vollständig erreichen. Denn diese ist *per definitionem* ein beständiger Aufschwung hin zu einem höheren Ziel und einer höheren Vernunftordnung. Als Vermögen betrifft sie statt einer schon bestehenden *Wirklichkeit* immer bis zu einem gewissen Grad bloße *Möglichkeiten*.⁵⁶ Diese Bestimmung ist mit der Aussicht auf eine höhere und künftige moralische Weltordnung verbunden, die eine Fortsetzung der irdischen darstellt. Sie ist eine Hoffnung auf oder ein Vernunftglaube an einen künftigen Fortschritt, der eigentlich vor allem einer denkerischen Voraussetzung entspricht. Gleichzeitig gibt sie der eigenen Würde in dieser Welt ihr höheres Maß und ihre Richtung.

Diese Aussicht auf eine höhere, über diese Welt hinausgehende Weltordnung eröffnet sich dem Menschen zum einen über die Begegnung mit der Welt in ihrer erhabenen Göttlichkeit; zum anderen aber zeigt sie sich auch über die Sicht auf den eigenen empirischen und innerweltlichen *Charakter* und den Vergleich des eigenen empirischen Selbst mit anderen empirischen Wesen, Pflanzen und Tieren. Im Vergleich mit letzteren verfügt der Mensch offensichtlich mit dem grundlegenden Vermögen, neue Vermögen zu entwickeln, auch über einen bestimmten Reichtum an Mitteln, die neue Zwecke

⁵⁵ Man kann sich nun natürlich auch vorstellen, dass ein Individuum die ihm aufgetragene Leistung gar nicht zu erbringen und das ihm aufgetragene Amt nicht zu erfüllen versucht. In diesem Falle erweist sich die Rede von Würde in der Tat insofern als Leerformel und »hohle Hyperbel«, als dass der eigene Wert verneint wird. Schopenhauer prägt bekanntlich den Ausdruck von der Würde als »hohler Hyperbel«. An anderer Stelle bezeichnet er sie als »Schibboleth aller rat- und gedankenlosen Moralisten«: »Allein dieser Ausdruck ›Würde des Menschen‹, einmal von Kant ausgesprochen, wurde nachher das Schibboleth [= Erkennungszeichen] aller rat- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenem imponierenden Ausdruck ›Würde des Menschen‹ versteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leser sich gern mit einer solchen Würde angetan sehn und demnach damit zufriedengestellt sein würde«, Arthur Schopenhauer, *Preis-schrift über die Grundlage der Moral*, in: ders., *Sämtliche Werke* (Grisebachsche Ausgabe in sechs Bänden), Bd. III, Leipzig, Reclam, 1920, S. 523 u. 546.

⁵⁶ Charles Taylor stellt die moderne Aufwertung dieses Vermögens in *Politics of Recognition* (S. 41f.) richtig heraus: »Thus, what is picked out as worth here, is a *universal human potential*. This potential, rather than anything a person may have made out of it, is what ensures that each person deserves respect. Indeed, our sense of the importance of potentiality reaches so far that we extend this protection even to people who through some circumstance that have befallen them are incapable of realizing their potential in the normal way – handicapped people, or those in a coma, for instance.«

bestimmen. Er weist eine besondere Tauglichkeit zu allerlei Zwecken auf, die ihn dazu befähigt, sich eigene Zwecke zu setzen. Dieser Charakter ist ein sich durch und über die Betrachtung der Welt enthüllendes Zeichen. Er ist aber weniger als *Auszeichnung* und *Distinktion* für vollbrachte Leistungen zu deuten, denn als eine noch selbst vom Menschengeschlecht als Klasse betrachtete, hervorzubringende Distinktion: ein äußeres Erscheinungsbild und Betragen, das dem eigenen Selbstverständnis und »Klassenbewusstsein« entspricht. Durch diesen Charakter hebt sich die Menschheit von der Tierheit ab, affirmiert und sichert die eigene Überlegenheit über den Rest der Schöpfung. In diesem Sinne sind gewisse materielle Bedingungen wie angemessene Wohnverhältnisse, Kleidung, ausreichend Nahrung usw. menschenwürdig. Menschenunwürdig hingegen sind Bedingungen, die dem eigenen Selbstverständnis nicht entsprechen und auch die eigene Herrschaft über die Schöpfung gefährden. Dieser Charakter entspricht hier einem Zeichen, der dem Menschen ein Zweckganzes, den eigenen *Zweck* und seine *Bestimmung* »im Voraus« bedeutet – weshalb Würde auch nicht eine Differenz zwischen Mensch und Tier ist, die empirisch belegt und bewiesen werden oder überhaupt Gegenstand einer empirischen Unterscheidung oder Klassifikation sein könnte.⁵⁷ Das Zeichen ist ein *Titel* und ein *Wert*, der unmittelbar nach Ehre und Anerkennung verlangt und Rechte begründet. Würde ist eine äußere *allgemeine Ehrbarkeit*, die es im Namen eines neuen aufklärerischen Humanismus, Toleranz- und Rechtsgedanken vor aller vollbrachter Leistung staatlich zu respektieren und zu schützen gilt – ohne dass man dafür ein von diesem Titel unterschiedenes wahres inneres Selbst erkennen oder beurteilen dürfte, könnte oder müsste. In gewisser Hinsicht gebührt einfach schon dem äußeren Erscheinungsbild Ehre und Respekt. Wer äußerlich sichtbare menschliche Züge trägt, muss auch schon wie ein Mensch behandelt werden, ob und in welchem Maße nun seine Vernunft ausgebildet sein mag und er diesem menschlichen Ideal tatsächlich entspricht. Mit dem Titel und der *Pflicht* gehen *Rechte* einher. Die ersteren Menschenpflichten sind in dieser Menschenwürde viel stärker präsent als in unserem heutigen Begriff, der Menschenwürde vor allem mit Menschenrechten assoziiert.

Diese aufklärerischen Begriffe von Menschenwürde entwickeln sich aus einer intensiven Auseinandersetzung mit den großen philosophiegeschichtlichen Traditionen, und insbesondere dem Platonismus, der Stoa und Ciceros Variante dieser Stoa heraus, wie im Folgenden nachgezeichnet werden soll.

⁵⁷ Diese Unterscheidung zwischen Titel und vollbrachter Leistung entspricht in etwa der von Stephen Darwall vorgeschlagenen Differenzierung zwischen »recognition respect« und »appraisal respect«; Stephen L. Darwall, »Two Kinds of Respect«, in: *Ethics*, Oktober 1977, n° 88, 1, S. 36–49.

Aber dieser alte Gegensatz tritt hier zunächst zurück. Obgleich die Aufklärer auf diese Traditionen Bezug nehmen, deuten sie diese nicht von Anfang an als disjunktiv oder einander ausschließend. Ein genauerer Blick zeigt vielmehr die große Offenheit und ursprüngliche Verbindung dieser Traditionen, Schulen und Systeme, in der Aufklärung im Allgemeinen und auch bei Kant im Besonderen. Innerhalb eines neuen gemeinsamen anthropologischen Rahmens werden zunächst neue Deutungen und Synthesen dieser Traditionen vorgeschlagen, die nicht unbedingt dem entsprechen, was wir damit verbinden. Es wurde bereits angedeutet, dass die Aufklärer jene ältere Variante des Platonismus, die den Menschen über seine Teilhabe am göttlichen Intellekt und eine bestimmte *Gottebenbildlichkeit* und Würde in einer metaphysischen Stufenordnung und *Ständegesellschaft*, einer Abfolge und Kette der Wesen⁵⁸, definiert, radikal umdeuten. Indem sie Würde im Ausgang von der Stellung des Menschen *in der Welt*, als Selbstbestimmung und *Autonomie* und im Rahmen eines weiteren *Weltbürgertums* deuten, betonen sie die Kontinuität zwischen Platonismus und Stoa. Im Grunde geht es darum, in Rückkehr auf einen Grundgedanken der Stoa das Modell Kosmopolitismus als eine Fortführung und Vertiefung des Platonismus zu denken. Der Menschenwürdebegriff erhält seine moderne Bedeutung in diesem neuen kosmopolitischen Rahmen.

Gliederung und kurze Zusammenfassung

Der Aufbau dieses Buches ergibt sich aus dieser allgemeinen Problemstellung: In der Folge gliedert es sich in drei Teile und elf Kapitel. Der erste Teil ist der Debatte um die Würde und die »Bestimmung« des Menschen vor Kant gewidmet bzw. befasst sich mit mehreren Repräsentanten vorkantischer Positionen. Er enthält vier Kapitel über Mendelssohn (1), Herder (2), Garve (3) und deren Diskussion über ästhetischen Humanismus (4) und zeigt, inwiefern diese Autoren innerhalb einer gewissen wolffianischen Schulphilosophie die anthropologischen und kosmologischen Grundlagen für neue Weltbürger- und Würdemodelle schaffen und zugleich das praktische und ästhetische Programm zur Bildung des Menschen und Weltbürgers neu denken. Dabei richten sich Mendelssohn und Herder noch stärker an der platonischen als

⁵⁸ Vgl. insbesondere die klassische Studie von Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study in the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936. Lovejoy stellt die Bedeutung des Kette-der-Wesen-Modells für das aufklärerische Denken klar heraus: »It was in the Eighteenth century that the conception of the universe as a Chain of Being, and the principles which underlay this conception – plenitude, continuity, gradation – attained their widest diffusion and acceptance« (S. 183).

an der stoischen Tradition aus. Das »neuplatonische« Würdemodell Mendelssohns, des »Berliner Sokrates« und Autoren eines neuen *Phaedon*, erinnert an die philosophische und platonische Bedeutung, die dem theologischen Würdebegriff als Gottebenbildlichkeit oder Gottverähnlichung ursprünglich anhing (1). Es trägt aber eine Reihe von besonderen Zügen und leitet eine praktische und politische Umdeutung ein: Hier wird der eigene Adel und das aufgetragene Amt als Vernunftwesen aus der theoretischen Erkenntnis der Welt erkannt. Das kosmo-politische Novum, das die weitere Debatte prägen soll, besteht außerdem in der Verlagerung der Perspektive auf die irdische Welt als Ausgang und Horizont für die Vorstellung einer höheren, aber in Kontinuität mit der irdischen stehenden Welt und moralischen Weltordnung. Die Würde des Menschen bietet dem Menschen Maßstab und Orientierung für sein Leben in dieser irdischen Welt. Herder (2) entwickelt seinerseits im engen Dialog mit Mendelssohn eine Variante, die nicht mehr direkt vom Vergleich zwischen Mensch und Gott und von menschlicher Gottebenbildlichkeit, sondern – unter Aufnahme von Impulsen der aufklärerischen Naturgeschichte – von dem Vergleich des Menschen mit dem Tier ausgeht und zu heuristischen Zwecken das Modell einer Kette der Wesen rehabilitiert: Herder zufolge deutet der Charakter des Menschen auf eine besondere Bestimmung. Dieser ist nicht nur Weltbürger und Entdecker, sondern auch ein Wanderer zwischen den Welten. Garve (3) schließlich leitet innerhalb der gleichen naturhistorischen und praktischen Debatte die direkte Rückkehr zu einer eher stoisch und ciceronisch gefärbten Weltbürger- und Würdedoktrin ein. Die Besonderheiten dieses praktischen und ästhetischen Humanismus und seines Bildungsprogramms offenbaren sich in der von Lessing initiierten ästhetischen Debatte um Sophokles' Tragödie *Philoktet* (4), die mehrere Protagonisten der Bestimmungsdebatte involviert. Damit sind einige vorkantische Positionen und Entwicklungen benannt, die für Kant von großer Relevanz sind.

Der zweite Teil ist Kants Entwicklung dieses Menschenwürde- und Weltbürgermodells in seiner weiteren anthropologischen Dimension gewidmet. Dieser Teil kann auch separat gelesen werden. Wie in Kapitel 5 gezeigt wird, ergibt sich Kants »sonderbare Unzufriedenheit« (Reinhold) mit seinen Vorgängern, denen er zugleich philosophisch tief verpflichtet ist, aus seiner Vorliebe für ein alternatives, eher stoisch geprägtes Weltbürger- und Würdemodell. Diesem widersetzen sich Mendelssohn und Herder offensichtlich nicht nur auf der kritischen, sondern auch auf der anthropologischen Ebene. Während diese noch den Begriff der »Bestimmung« und eine bestimmte Vorstellung von Gottebenbildlichkeit favorisieren, räumt Kant dem Begriff »Würde« Vorrang vor dem Begriff der »Bestimmung« ein. In seinen Augen

kann der Mensch die Zwecke der Welt nicht ganz erkennen. Trotzdem hat er aber in ihr eine Würde. Genauer: Gerade indem er darauf verzichtet, sich zu einer göttlichen und anschaulichen Einsicht in sein Wesen und Sein oder in seine Gottebenbildlichkeit zu erheben, eröffnet sich ihm die Einsicht in seinen Titel und Anspruch auf Achtung in diesem unseren irdischen Weltgebäude. Kants Mensch und Weltbürger ist somit kein Betrachter und Wanderer zwischen den Welten, wie Herder postulierte. Er ist ein Betrachter und ein rechtmäßiger Bewohner, Bürger und Gesetzgeber in dieser irdischen Welt.

Im sechsten Kapitel wird dieses alternative Weltbürgermodell in größerem Detail und in seiner kosmo-geologischen Dimension dargestellt, das entgegen der gängigen Deutungsmuster schon den Hintergrund der vorkritischen und kritischen Schriften bildet, bevor Kant es in den späten praktischen und politischen Schriften explizit thematisiert. Direkter als seine Vorgänger kommt Kant auf den antiken stoischen und ciceronischen Kosmopolitismus zurück, der die Welt mit einem zweckmäßigen Gebäude und Wohnsitz, einem Gemein- und Gesetzeswesen gleichsetzt. Offenbar führt er den Versuch seines Lehrers Christian Wolff weiter, dieses alte Modell für einen neuen naturwissenschaftlichen und philosophischen Kontext fruchtbar zu machen. Kants kritische Wende ist deshalb keine plötzliche Eingebung. Sie entspricht vielmehr einer Akzentuierung der heuristischen, politischen oder praktischen Dimension dieses Kosmopolitismus-Modells. Indem Kant dem Modell die allzu theologischen Züge abstreift, die es in Wolffs Kosmopolitismus noch besaß, und indem er in dem von Wolff vorgezeichneten modernen wissenschaftlichen Rahmen zu Ciceros kosmopolitischen Grundintentionen zurückkehrt, gelangt er zu neuen kritischen und transzendentalen Einsichten.

Dieses anthropologische Weltbürgermodell besitzt vielfältige Dimensionen, die Kant in den Folgejahren weiterentwickelt. Seine in zwei frühen Aufsätzen entwickelten Gedanken über menschliche Menschenrassen verstricken ihn im Jahre 1786 in eine tiefe Kontroverse mit Georg Forster. Forster, der Weltumsegler und Revolutionär, der die Menschenwürde zu einem Leitbegriff seines Denkens erhebt und in Kant einen Mitstreiter im Kampfe für Recht und Gleichheit sieht, formuliert hellsichtige und tiefgreifende Einwände gegen Kants anthropologische Menschenwürde, dessen Anwendung des Prinzips Angemessenheit auf die Menschenrassen, dessen Auslegung des Kette-der-Wesen-Modells und Vermengung moralischer und wissenschaftlicher Perspektiven. Diese Einwände stoßen nicht auf taube Ohren. Wie hier argumentiert werden soll, bewegen sie Kant offensichtlich zur Relativierung bestimmter früherer rassistischer Thesen und Aufgabe seiner genealogischen Perspektive zugunsten einer bescheideneren, reflexiven.

In der *Kritik der Urteilskraft* führt Kant diese Gedanken im Sinne einer besseren *anthropologia transcendentalis* oder eines weiteren, ästhetisch zu fassenden Humanismus aus. Zwar spiegelt die »reflexive« Zweckmäßigkeit der Welt und das, was ich in ihr als eigene Bestimmung, als Würde und Charakter zu erkennen glaube, eine Quelle in der eigenen Vernunft; aber dennoch setzt eine solche Spiegelung zunächst die Betrachtung der Welt und einen ganz besonderen Weltbegriff voraus. Wie Kant mit Blumenbach argumentiert, muss man sich eine Welt- und Stufenordnung vorstellen können, die der Menschheit einen besonderen Charakter und eine Stellung als Haushälter zuweist. Weil ihm aufgegeben ist, die Natur zu vollenden, darf er auch über Tiere und Pflanzen als »Sachen« und »Mittel« zu den eigenen Zwecken verfügen. Diese menschliche Würde besitzt außerdem eine ästhetische Komponente. Sie ist eine Empfindung oder ein Gefühl des eigenen Selbst, das in der Erhabenheit des Weltgebäudes einen höheren und absoluten Maßstab findet.

Der dritte Teil betrifft die praktischen Dimensionen dieses Menschenwürdebegriffs. So befasst sich das neunte Kapitel mit Kants ambivalenter Einstellung dem alten römischen Würdebegriff gegenüber. Einerseits nimmt Kant, der mit dem alten hierarchischen Ständemodell, mit Ungleichheiten und Ciceros Tugendethik abschließt und die personale Menschenwürde in eine Vernunftwürde verwandelt, eine Zerlegung und Demontage des alten Würdebegriffs vor. Andererseits aber erreicht er durch eine neue Art der Systematisierung, die die Reflexion auf die Menschheit als einen abstrakten und ideellen Vernunft- und Gesetzesstaat voraussetzt, eine Klärung des alten kosmopolitischen Gedankens und seiner naturrechtlichen Begründung.

In Kapitel 10 geht es um die methodologischen systematisch-populären Besonderheiten von Kants Philosophie der Menschenwürde und um konkretere Fragen, die er in diesem Zusammenhang berührt. Es zeigt eine neue moralische Stufenordnung und besondere Dynamik auf, in der die negative Einsicht in die Nichtswürdigkeit des Verbrechers und Lügners eine positive Einsicht in die eigene Würde als rechtlicher Bürger und jene Vorstellung und Erhebung des Gemütes bedingt, die für die moralische Bildung, Tugend und Humanität eigentlich relevant ist.

Kapitel 11 befasst sich mit der Debatte zwischen Kant und Schiller. Letzterer teilt zwar zentrale Grundansichten mit Kant, kehrt aber auch einige Schwierigkeiten hervor, die sich aus der Abweichung vom Wortgebrauch und von dem alten römischen Würdebegriff ergeben. In Schillers Augen bedeutet Kants Menschenwürde »falsche Dignität«, da sie auf Zwang statt auf innerer Stimmigkeit gründet. Schiller stößt sich wie sein Lehrer Garve am Mangel an Popularität, der Kants Würdebegriff anhafte, an dessen Abweichung vom Wortgebrauch und von dem alten römischen Würdebegriff. Er hebt hervor,

dass Kants Begriff die eigenen Ansprüche nicht einlöst. Kants Dignität setzt Schiller eine alternative Auslegung Ciceros und einen alternativen holistischen Humanitätsbegriff entgegen, der Würde mit Anmut verbindet.

Diese historische Rekonstruktion versteht sich als eine Skizze einer bestimmten Problemkonstellation, eines aufklärerischen Humanismus und eines dialogischen Netzwerks um Kant, die präzisiert und ausgeführt werden könnte. Es wäre durchaus möglich und fruchtbar, Figuren wie Bonnet, Lavater, Reimarus, Tetens, Goethe oder auch späteren Autoren wie Fichte, die Kants weltbürgerliche und naturrechtliche Deutung fortsetzen⁵⁹, mehr Raum zu geben. Dasselbe gilt für den weiteren europäischen Kontext und Ideentransfer, insbesondere Rousseau, die britischen und schottischen Philosophen (Shaftesbury, Burke, Smith ...) betreffend und für die popularphilosophische Ausrichtung dieser aufklärerischen Debatte. Der direkte Ausgangspunkt der Popularphilosophen sind oft die konkreten Fragen hinsichtlich der Würde, die Diskriminierung, Rassen, Frauenwürde, Anfang und Ende des menschlichen Lebens, Selbstmord und würdevolles Sterben, Strafe, Folter und Todesstrafe und Tierwürde umfassen. Diese eröffnen zahlreiche thematische Perspektiven, die man ebenfalls vertiefen könnte.

⁵⁹ Vgl. u. a. Pöschl/Kondylis, »Würde«; Brandhorst, »Zur Geschichtlichkeit menschlicher Würde«; van der Pfordten, »Menschenwürde«; Sandkühler »Menschenwürde und Menschenrechte«.