

## ***Über Sichtbarkeit und Tastbarkeit von Würde: Kant und Schiller***

*Oliver Kohns (Luxembourg)*

I.

Der Begriff der Menschenwürde spielt eine wichtige Rolle in den Gründungsdokumenten der westlichen Demokratien, und trotzdem gibt es einen anhaltenden Dissens über seine Bedeutung. Es gibt nicht nur verschiedene Interpretationen zu seinem Verständnis: Auch die Relevanz der Kategorie ist nicht von vornherein klar. Das Spektrum der Wertungen reicht von Abwertungen als „Leerformel“<sup>1</sup> (Kondylis) bis hin zur Hochschätzung als „Begründung für so etwas wie Menschenrechte überhaupt“<sup>2</sup> (Spaemann).

„Die Würde des Menschen ist unantastbar“, lautet der erste Satz von Artikel 1 des deutschen *Grundgesetzes* (von 1949), dem Gründungsdokument einer neuen Demokratie nach dem Terror der Naziherrschaft. Das Konzept der Würde ist „kein originär juristischer, in Rechtstraditionen ausgeformter Begriff“<sup>3</sup>, hebt Ernst-Wolfgang Böckenförde hervor: Dieser Umstand erklärt die bis heute heterogene Art und Weise, die Bedeutung des Konzepts zu erklären. Auch das Wort „unantastbar“ trägt zur Komplexität der Aussage bei, insofern es nahezu idiomatisch erscheint, es wird außerhalb der Diskussion über Artikel 1 des Grundgesetzes kaum gebraucht. Eine grundlegende Ambivalenz erhält das Wort

---

<sup>1</sup> Panajotis Kondylis, „Würde“, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1978, Bd. 7, S. 637-677, hier: S. 677.

<sup>2</sup> Robert Spaemann, „Über den Begriff der Menschenwürde“, in: ders., *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie*, München 1987, S. 80.

<sup>3</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Würde des Menschen war unantastbar“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 204, 3. 9. 2003, S. 33.

„unantastbar“, insofern es sowohl *beschreibend* – also deskriptiv – wie auch *vorschreibend* – also normativ – interpretiert wird.<sup>4</sup>

Diese Mehrdeutigkeit ist in der grammatischen Formulierung des Satzes zunächst nicht erkennbar. Ausgehend von dem Wort „unantastbar“ verweist der erste Satz des ersten Artikels darauf, dass die Menschenwürde – deskriptiv – nicht angetastet werden *kann*. Der Satz formuliert, wie Christian Bommarius schreibt, das Versprechen, dass selbst das größte Verbrechen die menschliche Würde nicht zerstören könne.<sup>5</sup> Günter Dürig, der einflussreiche Kommentator des Grundgesetzes in den Gründungsjahren der Bundesrepublik, formuliert, dass Würde „als etwas unverlierbar und unverzichtbar immer *Vorhandenes* gedacht“<sup>6</sup> werden müsse. Dürig zufolge bestimmt das *Grundgesetz* Würde als anthropologische Gegebenheit, indem es „bewußt oder unbewußt“ auf den „christlichen Persönlichkeitsbegriff“<sup>7</sup> zurückgreife. Dieses bestimme den Menschen als „Person (Individuum kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, sich selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich selbst zu gestalten“.<sup>8</sup> Das Konzept der Menschenwürde bilde ein „vorpositive[s] Fundament“<sup>9</sup> des Rechts, das aus der Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung abgeleitet werde.

Die Behauptung dieser Freiheit ist, Dürig zufolge, nicht darauf angewiesen, empirisch belegt zu werden. Notwendigerweise, betont Dürig, könne die Menschenwürde – verstanden als Fähigkeit zur „Selbst- und Umweltgestaltung“ – keine „*Verwirklichung* beim konkreten Menschen“ beanspruchen, sondern lediglich die „abstrakte[] Möglichkeit [...] zur Verwirklichung.“<sup>10</sup> Auch wenn ein konkreter Mensch den Ansprüchen der Definition nicht genüge, hätte er doch als Mensch das Potential zur Herausbildung dieser Fähigkeit besitzen müssen. So schreibt Dürig: „Der allgemein menschliche Eigenwert der Würde ist auch

---

<sup>4</sup> Dietmar von der Pfordten, *Menschenwürde*, München 2016, S. 87. Vgl. Spaemann, „Über den Begriff der Menschenwürde“, S. 80.

<sup>5</sup> Vgl. Christian Bommarius, *Das Grundgesetz. Eine Biographie*, Berlin 2009, S. 16.

<sup>6</sup> Günter Dürig, „Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde“ [1971], in: Franz Josef Wetz (Hg.), *Texte zur Menschenwürde*, Stuttgart 2011, S. 214.

<sup>7</sup> Günter Dürig, „Die Menschenauffassung des Grundgesetzes“ [1952], in: Franz Josef Wetz (Hg.), *Texte zur Menschenwürde*, Stuttgart 2011, S. 212.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Bockenförde, „Die Würde des Menschen war unantastbar“, S. 33.

<sup>10</sup> Dürig, „Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde“, S. 216.

als vorhanden zu denken, wenn ein *konkreter* Mensch (etwa der Geisteskranke) die Fähigkeit zur freien Selbst- und Lebensgestaltung *von vornherein nicht hat*.<sup>11</sup> Diese Aussage unterstreicht einerseits eine universelle Gültigkeit des Postulats der Menschenwürde und erscheint als Geste der Distanzierung von den Gräueltaten der NS-Zeit gegenüber „unwertem Leben“. Andererseits wird hier der „Geisteskranke“ zur Figur der Verfehlung des Potentials zur Menschwerdung erklärt, indem ihm lediglich das „abstrakte“ *Potential* der „Selbstgestaltung“, nicht jedoch die Fähigkeit deren „Verwirklichung“ zugesprochen wird. Wie man sich ein „abstraktes Potential“ vorstellen muss, das etwas anderes als eine konkrete „Fähigkeit“ ist – die von Fall zu Fall „von vornherein nicht“ vorhanden sei – bleibt unklar. Dürig unternimmt eine doppelte Begründung der Würde, wobei beide Gründe einander weniger gegenseitig stützen als vielmehr gegenseitig infrage stellen. Einerseits gibt es die zentrale Begründung durch eine scheinbare anthropologische Empirie – eine Fähigkeit –, und andererseits eine normative Geste – Würde „ist [...] zu denken“ – für alle Fälle, in denen die Empirie nicht vorliegt und nicht vorliegen kann. Dürig behauptet die – vorpositive – *Gegebenheit* der Würde und *setzt* sie zugleich normativ, er *setzt* sie *voraus*: Die Konstruktion der Menschenwürde in seinem Kommentar zum Grundgesetz besitzt demgemäß die formale Struktur einer Aporie.

## II.

Die Genese dieser Aporie – oder doch zumindest die der ihr zugrunde liegenden Problematik – lässt sich wohl am ehesten durch einen Rückgriff auf die philosophische Tradition nachvollziehen, auf die das Grundgesetz und Dürigs Kommentar dazu Bezug nehmen. Die Begriffsgeschichte lässt sich – um eine wesentliche Differenz zu markieren – grob in zwei verschiedene Ausformulierungen des Begriffs der Würde einteilen. Peter Schaber unterscheidet in diesem Sinn zwischen *kontingenter Würde* und *inhärenter Würde*.<sup>12</sup> Kontingente Würde be-

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Vgl. Peter Schaber, *Menschenwürde*, Stuttgart 2012, S. 19f.

zeichnet eine Form der Würde, die „erworben und verloren werden“<sup>13</sup> kann: Sie ist dann eine Auszeichnung für besondere ethische Qualitäten oder Zeichen für soziale Distinktion. Inhärente Würde dagegen wird im Gegensatz dazu nicht als eine erworbene Auszeichnung verstanden, die ein Mensch haben kann oder nicht, sondern als ein Merkmal, das allen Menschen zukommt. Schaber nimmt eine zeitliche Abfolge zwischen beiden Konzepten der Würde an: In der Moderne finde ein „Übergang“ von der kontingenten zur inhärenten Würde statt.<sup>14</sup>

Ein genauerer Blick auf die Begriffsgeschichte zeigt, dass man sich vor teleologischen Vereinfachungen hüten sollte: Die Geschichte des Begriffs zeigt nicht eine einseitige Entwicklung von einem Pol zu einem anderen (etwa als Genese einer inhärenten Würde in der Moderne), sondern eher einen fortlaufenden Konflikt innerhalb der Interpretationen des Begriffs, in dem verschiedene Perspektiven immer wieder neu aktualisiert werden. *Dignitas* ist in der Welt der römischen Antike primär ein politischer, und nur indirekt ein ethischer Begriff. Der Begriff wird in der römischen Antike keineswegs allen Menschen gleichermaßen zugeschrieben, sondern nur der aristokratischen Oberschicht, etwa den Konsuln oder Senatoren.<sup>15</sup> *Dignitas* bezeichnet den Anspruch der aristokratischen „Mächtigen auf Gefolgschaft“<sup>16</sup> und ist ein „Ausdruck der hierarchischen Stufung der römischen Gesellschaft“.<sup>17</sup> Amt und Ansehen sind in der juristischen Terminologie Roms eng verknüpft, so dass *dignitas* nicht allein Rang und Ansehen eines Amtes bezeichnen kann, sondern ebenso das Amt selbst:<sup>18</sup> In diesem Sinn regelt Buch XII des *Codex Justinianus* die Rangordnung der „Würde“ verschiedener Ämter und die Berechtigung zum Zugang dazu. Insofern die *dignitas* immer wieder unter Beweis gestellt werden muss – durch Ausübung angesehener Ämter und durch einen angemessenen Lebensstil –, wird der Machtanspruch, der sich auf die Qualität der *dignitas* stützt, jederzeit in einer gewissen Beweglichkeit gedacht: Sie kann – in seltenen Fällen – von Aufsteigern neu er-

---

<sup>13</sup> Ebd., S. 19.

<sup>14</sup> Ebd., S. 26.

<sup>15</sup> Vgl. Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston 2011, S. 153.

<sup>16</sup> Kondylis, „Würde“, S. 638.

<sup>17</sup> Ebd., S. 639.

<sup>18</sup> Vgl. Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, aus dem Italienischen von Stefan Monhardt, Frankfurt am Main 2003, S. 57.

worben, von den etablierten Mitgliedern der Aristokratie außerdem „verteidigt, vermehrt, vermindert, verloren, wiederhergestellt werden.“<sup>19</sup>

Als Rechtfertigung für den Anspruch der *dignitas* auf soziale und politische Überlegenheit beinhaltet das Konzept eine moralische Dimension. Es gibt einen aristokratischen Katalog von Tugenden, der den Besitz von Würde definiert: Kontrolle der Leidenschaften, Großzügigkeit, Selbstbeherrschung, kurzum: eine spezifisch aristokratische Form von Rationalität.<sup>20</sup> Als Ausdruck aristokratischer Machtambition, die immer auf die Anerkennung der Gesellschaft angewiesen ist, besitzt die antike *dignitas* notwendigerweise eine ästhetische Dimension: Sie ist „von Repräsentation nicht zu trennen, sie zeigt sich im äußeren Auftreten [...], in Gebärde und Haltung, Kleidung und Lebensform“.<sup>21</sup> *Dignitas* ist, mit anderen Worten, eine zentrale Kategorie für die Ästhetisierung und Verherrlichung der Macht in der lateinischen Welt.

In vielen begriffshistorischen Arbeiten wird betont, dass das Christentum eine neue Konzeption von Würde hervorbringt. Die christliche Idee der Gottes Ebenbildlichkeit des Menschen gilt als eine Wurzel für die modernen Konzeptionen der Menschenwürde und der Menschenrechte.<sup>22</sup> Die christlichen Theologen der Spätantike bestimmen *dignitas* als eine Gabe Gottes an die Menschheit und interpretieren den politisch-sozialen Begriff so als ethische Kategorie neu.<sup>23</sup> Die „himmlische Bürgerschaft“ (*civitas clarior*) sei „[u]nvergleichlich herrlicher“ als die irdische, schreibt Augustinus in *De civitate dei*: „[D]enn da ist Sieg, Wahrheit, Würde, Heiligkeit, Friede, Seligkeit, Leben, Ewigkeit.“<sup>24</sup> Indem Würde in den Kontext eschatologischer Kategorien rückt, wird die politische Bedeutung des Begriffs gewissermaßen überboten: Die „himmlische“ Würde des Christen ist in Augustinus' Perspektive der sozialen und politischen Würde überlegen, auch und gerade dann, wenn sie die soziale Hierarchisierung der römischen Gesellschaft aushebelt und neu ordnet. Das ist der Kern der christlichen *Revolution*,

---

<sup>19</sup> Kondylis, „Würde“, S. 639.

<sup>20</sup> Vgl. Franz Josef Wetz, *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Stuttgart 2005, S. 17f.

<sup>21</sup> Kondylis, „Würde“, S. 640.

<sup>22</sup> Vgl. Heiner Bielefeldt, *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*, Berlin 2008, S. 12.

<sup>23</sup> Wetz, *Illusion Menschenwürde*, S. 23f.

<sup>24</sup> Augustinus, *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*, Buch 1 bis 10, aus dem Lateinischen von Wilhelm Thimme, München 1977, S. 111.

um eine Wendung Larry Siedentops aufzugreifen:<sup>25</sup> *Alle* Menschen gleichermaßen haben in dieser Perspektive die Möglichkeit, Würde zu erlangen – nicht mehr allein die aristokratische Oberschicht der mächtigen Familien Roms.<sup>26</sup>

Als von Gott gegeben wird Würde von Augustinus in der menschlichen Seele verortet.<sup>27</sup> In einer Predigt erläutert Augustinus, dass die innere „*dignitas integra*“ nicht von den äußeren, einem Kleidungsstück vergleichbaren Lebensumständen abhängt.<sup>28</sup> Entsprechend wird Würde in der christlichen Theologie *de-ästhetisiert*: Als innere Errungenschaft kann sie nicht mehr durch äußeren Prunk repräsentiert werden – im Gegenteil rückt die prunkvolle römische Verherrlichung der Macht nun in Nähe zum Götzendienst. Minucius Felix verkündet: „Menschlicher Irrwahn und Scheinachtung hoher Stellung ist es, im Purpur zu glänzen und dabei eine schmutzige Gesinnung zu haben. [...] Doch werden wir alle gleichen Looses geboren, die Tugend allein unterscheidet uns.“<sup>29</sup> Die Abwertung der traditionellen äußeren Anzeichen von Würde geht so einher mit der Aufwertung von Würde als innerer Qualität, als Ergebnis von „Tugend“. Damit gibt es erneut eine äußere Erkennbarkeit von Würde: die guten Werke, das Verhalten als Christ, der die „himmlische Bürgerschaft“ verdienen möchte. In diesem Sinn betont Thomas von Aquin, dass ein Sünder „von der Vernunftordnung abweicht“ und sich dadurch „auch von der menschlichen Würde lossagt“.<sup>30</sup> Indem die christliche *dignitas* erneut an äußere Sichtbarkeit geknüpft wird, kann sie weiterhin als Kategorie sozialer Wertung und Distinktion fungieren – als *asymmetrischer Gegenbegriff* in der Terminologie Kosellecks.<sup>31</sup>

Eine entscheidende Rolle spielt der Begriff der *dignitas* in der „politischen Theologie“ des Mittelalters, wie Ernst Kantorowicz herausgearbeitet hat.

---

<sup>25</sup> Vgl. Larry Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London 2014, S. 63.

<sup>26</sup> Wetz, *Illusion Menschenwürde*, S. 24.

<sup>27</sup> Vgl. Von der Pfordten, *Menschenwürde*, S. 22f.

<sup>28</sup> Vgl. Stephan Schaede, „Würde – Eine ideengeschichtliche Annäherung aus theologischer Perspektive“, in: Petra Bahr und Hans Michael Heinig (Hg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*, Tübingen 2006, S. 7-69, hier: S. 16.

<sup>29</sup> Minucius Felix, *Octavius*, übers. von Priester Aloys Bieringer, Kempten 1871, S. 84f. Vgl. Wetz, *Illusion Menschenwürde*, S. 24

<sup>30</sup> Wetz, *Illusion Menschenwürde*, S. 27.

<sup>31</sup> Vgl. Reinhard Koselleck, „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe“, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, S. 211-259.

Die juristisch-theologische Fiktion der „zwei Körper des Königs“ folgt, wie Kantorowicz ausführt, aus der mittelalterlichen Interpretation der *dignitas*. Diese wurde als eine Qualität bestimmt, die mit einem Amt (*officium*) zusammenhängt, ohne mit diesem identisch zu sein.<sup>32</sup> Als Verkörperung der Macht und des Ansehens, die mit dem Besitz des Amtes verbunden wurden, war *dignitas* der Ausgangspunkt für die fiktionale Verdopplung der Amtsträger, die neben ihrem „natürlichen“ Körper einen repräsentativen „politischen“ Körper erhielten. Die Ämter des Papsts und des Bischofs wurden Kantorowicz zufolge als „korporativ“ begriffen, „als an ihnen etwas Überindividuelles und Dauerndes hing, nämlich die *dignitas quae non moritur*.“<sup>33</sup>

Die politische Theologie des Mittelalters insistiert, mit anderen Worten, auf der Sichtbarkeit und Repräsentationsmacht der Würde. Kantorowicz zufolge ist der „politische Körper“ des Königs ursprünglich „ein Körper, den man nicht sehen oder anfassen kann“<sup>34</sup> – insofern er als Signifikat der monarchischen Repräsentation den „natürlichen Körper“ als Signifikant mit „dem Königsstand und der königlichen Dignität“ ausstattet und ziert. Die *dignitas* des Königs wird jedoch zunehmend als eine körperliche Entität gedacht, die „an ihm als permanente Begleiterin“ anhaftet und „im Falle einer Vakanz unabhängig existiert“.<sup>35</sup> Im Frankreich des 16. Jahrhunderts werden so Krone, Diadem und Purpur als königliche Zeichen der „Göttlichkeit der Dignität“<sup>36</sup> interpretiert: Die christlichen Theologen des Spätmittelalters haben so die römische Ästhetik der Macht wiederbelebt. *Dignitas* fungiert als Zentralbegriff der politischen Theologie der englischen und französischen Monarchien und begründet den Anspruch einiger weniger auf die politische Macht.

### III.

---

<sup>32</sup> Vgl. Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, aus dem Amerikanischen von Walter Theimer, Stuttgart 1992, S. 387f.

<sup>33</sup> Ebd., S. 399.

<sup>34</sup> Ebd., S. 29.

<sup>35</sup> Ebd., S. 403.

<sup>36</sup> Ebd., S. 424.

Vor diesem Hintergrund erscheint es nicht selbstverständlich, dass die modernen Diskurse über Menschenrechte auf das Konzept der Würde als zentrale Legitimationsfigur zurückgreifen. Nach wie vor als zentrale Referenz für die aktuellen Diskurse über Menschenwürde – laut Habermas die bis „heute gültige Fassung“<sup>37</sup> des Konzepts – bilden Kants Reflexionen über das Konzept. Kant proklamiert eine Generalisierung und Internalisierung der Würde, die in gewisser Weise an die frühchristliche Kritik an der römischen Standeswürde erinnert. Allerdings entfernt Kant jeden Verweis auf Gott als transzendente Quelle der menschlichen Würde und transportiert den Begriff so in die säkulare Ära.<sup>38</sup>

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) unterscheidet Kant streng zwischen „Preis“ und „Würde“: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine Würde.“<sup>39</sup> Würde ist in Kants Perspektive damit nicht etwa so etwas wie ein „höchster“ Wert, sondern etwas kategorial anderes als ein Wert. Würde kommt dem Menschen zu, insofern sein Wert nicht von einem „Marktpreis“ festgelegt werden kann: Die Vernunft kann als das Vermögen, das *Werte festlegt* – Kant nennt diesen Prozess in diesem Zusammenhang „Gesetzgebung“ –, ihrerseits ihren Wert nur selbst bestimmen, der folglich von keinem vorgegebenen Wert („*Äquivalent*“) abhängig sein kann.<sup>40</sup> Würde besitzt so in Kants Perspektive einen „unbedingten“ und „unvergleichbaren“ Wert: Die „Schätzung“, die ihr angemessen ist, nennt Kant *Achtung*.<sup>41</sup> Weil der Mensch als Vernunftwesen sich selbst Gesetze geben kann, weil er über „Sittlichkeit“ verfügt, besitzt er Autonomie: Diese ist Kant zufolge somit „der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“.<sup>42</sup> Kant behauptet somit nicht, dass Menschen einen „von allen zu

---

<sup>37</sup> Jürgen Habermas, „Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58.3 (2010), S. 343-357, hier: S. 344.

<sup>38</sup> Vgl. Von der Pfordten, *Menschenwürde*, S. 34.

<sup>39</sup> Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 4, S. 68 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 77).

<sup>40</sup> Vgl. Werner Hamacher, „Heterautonomie – One 2 Many Multiculturalisms –“, in: Burkhard Liebsch und Dagmar Mensink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003, S. 157- 201, hier: S. 181.

<sup>41</sup> Kant, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 4, S. 69 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 79).

<sup>42</sup> Ebd.

beachtenden Eigenwert“ haben, weil sie durch eine „über die Natur herausragende[] Vernunft“ ganz besondere Wesen wären.<sup>43</sup> Das Argument verläuft nahezu umgekehrt: Menschen besitzen Würde, weil sie zur „Sittlichkeit“ fähig sind, d.h., wir können und müssen von ihnen erwarten, dass sie sich moralisch verhalten – und das heißt: Sie verfügen über Autonomie und schränken auch die Autonomie anderer nicht ein (wie auch jedes nicht-menschliche Wesen, sobald es Vernunft besäße, an die Kategorien der Sittlichkeit gebunden sein muss).<sup>44</sup>

Kant leitet aus dem Prinzip der Autonomie (und das heißt: der Würde) den „kategorischen Imperativ“ als sittlichem Grundgesetz ab. Es handelt sich um ein rein formales Postulat, das *a priori* konstruiert ist und es ermöglichen sollen, die Übereinstimmung von Handlungen mit den Regeln der Sittlichkeit zu erkennen. Die erste Formulierung dieses Imperativs in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* legt fest, dass jede Handlung der Maxime folgen müsse, dass „du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>45</sup> Dies ist die meistzitierte Formulierung des kategorischen Imperativs, die oftmals mit der „goldenen Regel“ aus dem Neuen Testament gleichgesetzt wird – zu unrecht, weil Kants Formel auch Pflichten des Subjekts sich *selbst* gegenüber beinhaltet.<sup>46</sup> Kants zweite Formulierung des Imperativs fordert, dass man in jeder Handlung „die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>47</sup> Diese sogenannte „Selbstzweckformel“ legt fest, dass der Handelnde sich selbst und andere Menschen nicht für Zwecke instrumentalisieren darf, weil er damit ihre Würde und Autonomie ignorieren würde. Als Beispielfälle, die aus dieser Formel folgen, nennt Kant etwa das Verbot des Selbstmords (insofern der Selbstmörder seinen eigenen Körper „bloß als Mittel“<sup>48</sup> gebrauche) und das Verbot eines „lügenhaften Versprechen gegen andere“.<sup>49</sup> Als Verbot, andere Menschen oder sich selbst

---

<sup>43</sup> Wetz, *Illusion Menschenwürde*, S. 49.

<sup>44</sup> „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat“ (Kant, *Werke in sechs Bänden*, S. 68 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 77)).

<sup>45</sup> Ebd., S. 51 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 52).

<sup>46</sup> Ebd., S. 62 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 67).

<sup>47</sup> Ebd., S. 61 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66f.).

<sup>48</sup> Ebd., S. 61 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 67).

<sup>49</sup> Ebd., S. 61f. (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 67).

als Instrument zu einem Zweck zu gebrauchen, ist das „Prinzip der Menschheit [...] *als Zwecks an sich selbst* [...] die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen“:<sup>50</sup> Kants Imperativ begrenzt die Freiheit des einzelnen durch die Freiheit aller anderen. Kants Bestimmung der menschlichen Autonomie und Würde begründet – zumindest theoretisch – eine gesellschaftliche Ordnung, in der sich alle Menschen *zugleich* als allgemeine Gesetzgeber *und* als gesetzestreue Bürger, als „Oberhaupt“ ebenso wie als „Glieder“ der Gesellschaft verstehen. Sobald dieses Ziel erreicht wäre, entstünde Kant zufolge ein „Reich[] *der Zwecke*“, ein gesellschaftlicher Zusammenschluss aus vernünftigen Wesen, in denen jedes Mitglied volle Autonomie, Würde und Freiheit genießt, weil und insofern es dies sich und auch allen Mitgliedern einräumt.

Aus Kants Charakterisierung der Würde folgt, dass diese zwingend *a-phänomenal* sein muss, d.h. kategorial unsichtbar und unwahrnehmbar. In Kants Terminologie ist Würde „eine bloße Idee“,<sup>51</sup> d.h. ein reiner Vernunftbegriff, für den es grundsätzlich keine sinnliche Vorstellung oder Erscheinung geben kann. In diesem Sinn ist es streng besehen bereits falsch, zu sagen, Würde sei für Kant ein „Wesensmerkmal“<sup>52</sup> des Menschen. Insofern sie in keiner Weise der phänomenalen Erscheinung eines empirischen Menschen innewohnt, kann sie *als solche* lediglich „an[ge]sehen“<sup>53</sup> (d.h. projiziert), „betrachte[t]“,<sup>54</sup> „vorausgesetzt werden“<sup>55</sup> und „beigelegt werden“.<sup>56</sup> Dass Autonomie, Würde und Freiheit keine empirischen Grundlagen haben können, folgt bereits aus der Gesamtanlage der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant unterstreicht, dass „alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben“.<sup>57</sup> Er nennt zwei Gründe, warum das Prinzip der Menschheit und aller vernünftigen Wesen als „*Zwecks an sich selbst*“ nur aus reinen Vernunftideen abgeleitet wer-

<sup>50</sup> Ebd., S. 63 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 69f.).

<sup>51</sup> Ebd., S. 73 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 85). Es bleibt unklar, warum von der Pfordten diesen Umstand als „Einschränkung“ des Begriffs der Menschenwürde bei Kant interpretiert. Vgl. Von der Pfordten, *Menschenwürde*, S. 35.

<sup>52</sup> Wetz, *Illusion Menschenwürde*, S. 48.

<sup>53</sup> Kant, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 4, S. 72 und 83 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 83 und 101).

<sup>54</sup> Ebd., S. 67 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 75).

<sup>55</sup> Ebd., S. 82 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 99).

<sup>56</sup> Ebd., S. 83 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 101).

<sup>57</sup> Ebd., S. 39 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 34).

den dürfe: *Erstens* könnten nur diese eine „Allgemeinheit“ für „alle vernünftigen Wesen überhaupt“ beanspruchen, „worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht“.<sup>58</sup> *Zweitens* dürfe nicht das einzelne Individuum mit seinen subjektiven Maßstäben der Bewertungsmaßstab für moralische Urteile dienen, weshalb jedes Individuum von seinen „subjektiven Zwecken“ abstrahieren muss im Hinblick auf einen „objektiven Zweck“ der gesamten Menschheit, „der [...] mithin aus reiner Vernunft entspringen muß.“<sup>59</sup> Das Subjekt wirkt auf sich selbst limitierend ein, es begrenzt seine eigenen Zwecksetzungen durch *angenommene, vorausgesetzte* und *beigelegte* Zwecke der „Menschheit“ und erreicht in dieser Selbstlimitierung eine Form von Freiheit und Würde, die es – in Kants Perspektive – vergesellschaftungsfähig macht.<sup>60</sup>

Über die politischen Implikationen seiner Konzeption der Würde und Autonomie spricht Kant ausdrücklich nicht. In der Forschungsliteratur wird nichtsdestotrotz darauf verwiesen, dass Kant sich bewusst gewesen sein muss, dass sein Konzept der Würde (sowie seine Moralphilosophie insgesamt) geradezu subversive politische Folgen haben musste.<sup>61</sup> Tatsächlich jedoch hat Kant ausdrücklich betont, dass seine Moralphilosophie keine unmittelbaren politischen Konsequenzen haben könne – oder, präziser, dass die Einrichtung einer politischen Ordnung keine moralische Ordnung voraussetzen darf. „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar“,<sup>62</sup> schreibt Kant in *Zum ewigen Frieden* (1795): Der Staat muss in der Lage sein, die Menschen dazu zu zwingen, „gute Bürger“ zu sein, selbst wenn sie moralisch betrachtet „böse“ sind.<sup>63</sup> In diesem Sinn ist es evident, dass es in Kants Perspektive schlichtweg keinen Sinn machen würde, der Definition der Menschheit als „Zweck an sich selbst“ und der damit zusammenhängenden Bestimmung der Autonomie und Würde des Menschen

<sup>58</sup> Ebd., S. 63 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 69f.).

<sup>59</sup> Ebd. (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 70).

<sup>60</sup> Vgl. Hamacher, „Heterautonomie – One 2 Many Multiculturalisms –“, S. 181.

<sup>61</sup> Vgl. Manfred Kühn, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer, München 2003, S. 330; Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007, S. 277.

<sup>62</sup> Kant, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6, S. 224 (*Zum ewigen Frieden*, B 61).

<sup>63</sup> Vgl. Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, aus dem Amerikanischen von Ursula Ludz, München 1998, S. 29.

den Status eines juristischen Gesetzes zu geben. Nicht nur, weil es bei einem „Volk von Teufeln“ wohl vergebens sein würde, sie gesetzlich zu Autonomie und Würde verpflichten zu wollen; überdies wäre jede juristische Formulierung der Autonomie paradox, weil sie deren Grundbedingung, dass das Subjekt sich jederzeit als gesetzgebendes Oberhaupt bestimmen muss, negieren würde.

Nichtsdestotrotz hat der radikale Egalitarismus in Kants Konzeption der Menschenwürde politische Implikationen. Sie hat eine anti-traditionalistische wie anti-autoritäre Ausrichtung, eine kritische Wirkung auf die – in Kants Zeit wie danach – weiterhin anzutreffenden Versuche, soziale und politische Vorrechte einzelner Gruppen durch prunkvolle Inszenierungen einer aristokratischen Standeswürde zu sichern. Diese sind durch Kants Konzept einer allgemeinen und universellen Würde entscheidend de-legitimiert. Die Vorstellung, dass jedem Mitglied der Gesellschaft Würde und Autonomie „beigelegt“ werden müsse, setzt so nicht nur die vollständige Nicht-Phänomenalität und Nicht-wahrnehmbarkeit von „Würde“ voraus, sondern zielt auf die aktive Beseitigung aller noch vorhandenen sichtbaren – und somit partikulären und nicht-universellen – Inszenierungen von Würde.

Schillers ästhetische Konzeption der Würde greift dennoch ausdrücklich auf Kants Reflexionen zurück – und kann demzufolge wahlweise als fundamentales Missverständnis oder als radikale Neuinterpretation beurteilt werden. „So wie die Anmut der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist *Würde* der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung“,<sup>64</sup> definiert Schiller mit Referenz auf die traditionsreiche ästhetische Differenz zwischen dem „Schönen“ und dem „Erhabenen“. Als „erhabene Gesinnung“ beschreibt Schiller im Folgenden eine spezifische Selbstkontrolle, zu der nur der Mensch – nicht aber „das Tier“ – fähig sei.<sup>65</sup> „Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist *Geistesfreiheit*, und *Würde* heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung.“<sup>66</sup> Das ist terminologisch erkennbar nah an der Moralphilosophie Kants formuliert – Moral als Bedingung für Freiheit – und zielt doch in eine völlig andere Richtung. War Moral für Kant wesentlich

---

<sup>64</sup> Friedrich Schiller, „Über Anmut und Würde“, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München 1959, Bd. 5, S. 470.

<sup>65</sup> „Das Tier *muß* streben, den Schmerz los zu sein, der Mensch kann sich entschließen, ihn zu behalten.“ Ebd., S. 471.

<sup>66</sup> Ebd., S. 475.

eine Form des Verhaltens von einem Subjekt mit anderen und sich selbst, die beiden Freiheit einräumte, wird sie für Schiller primär zu einem kontrollierenden Verhalten eines Ichs seinen „Trieben“ gegenüber. Indem Schiller Freiheit und Würde als Ausdruck von innerer Selbstbeherrschung versteht, schließt er an die römische Tradition der *dignitas* an und gibt dem Begriff nicht nur Sichtbarkeit, sondern auch die Bindung an aristokratische Werte zurück.<sup>67</sup>

Schiller räumt ein, dass „[s]trenggenommen [...] die moralische Kraft im Menschen keiner Darstellung fähig [ist], da das Übersinnliche nie versinnlicht werden kann“: Er hat zu viel Mühe in die Lektüre Kants investiert, um dessen Insistenz auf der Nicht-Wahrnehmbarkeit moralischer Kategorien vollständig zu ignorieren. „Aber“, fährt Schiller fort, „mittelbar kann sie durch sinnliche Zeichen dem Verstande vorgestellt werden, wie bei der Würde der menschlichen Bildung wirklich der Fall ist.“<sup>68</sup> Die Sichtbarkeit der Würde ist für Schiller paradox, insofern die Kontrolle der eigenen *physis* durch die *ratio* erkennbar wird dadurch, dass gerade *nichts* sichtbar wird: Die Fähigkeit, „Leiden“ zu ertragen und dabei ausschließlich „Züge der Ruhe“ zu zeigen, beweist für Schiller „den Einfluß einer Kraft, die von dem Leiden unabhängig“ ist: Es ergibt sich, „obgleich nur durch einen Vernunftschluß“, eine „Darstellung der Intelligenz im Menschen und Ausdruck seiner moralischen Freiheit.“<sup>69</sup> Im Unterschied zu Kant gewinnt Schiller so eine – wenn auch indirekte – Darstellbarkeit von Würde, die Kategorie verliert dabei aber gleichzeitig – notwendigerweise – jede Allgemeinheit und Universalität: Sie wird erneut zu einer vollständig kontingenten Errungenschaft.<sup>70</sup>

In Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) wird Schillers ästhetische Konzeption der Würde aufgegriffen und für die Diskurse über Würde im 20. Jahrhundert aktualisiert. „Menschliche Würde“ wird hier definiert als „die Idee einer Harmonie der Seele und zwischen Seele und Ausdruck, Seele und Körper“:<sup>71</sup> Auf den ersten Blick an Schiller wird Würde hier als Ausdruck

---

<sup>67</sup> Wetz, *Illusion Menschenwürde*, S. 18f.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd., S. 476f.

<sup>70</sup> Vgl. Von der Pfordten, *Menschenwürde*, S. 37.

<sup>71</sup> Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt am Main 2002, S. 75.

einer seelischen Qualität in einer harmonischen Relation zu einem Körper bestimmt. Im Unterschied zur idealistischen Ästhetik Schillers betont Plessner allerdings die Undarstellbarkeit seelischer Attribute in der Form eines körperlichen „Ausdrucks“: „Seele ist in ihrer Innerlichkeit unergründlich, unabsehbar, ein geheimnisvoller Quellgrund an Möglichkeit, undurchsichtig, schillernd, zweideutig.“<sup>72</sup>

Diese anthropologische These des Individuums als verschlossenem Rätselwesen ist für die Gesamtkonstruktion von Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* von entscheidender Bedeutung. Plessner greift auf den von Ferdinand Tönnies formulierten Dualismus von „Gemeinschaft“ vs. „Gesellschaft“ auf, wobei „Gemeinschaft“ bei Tönnies und seinen Anhängern als Kampfbegriff gegen „Gesellschaft“ definiert wurde: als Beschwörung einer verlorenen kollektiven Einheit im polemischen Gegensatz zur Zerstreung in der modernen Zivilisation.<sup>73</sup> Gegen die Gemeinschaftsideologie der Einheit und Verschmelzung beharrt Plessner auf Differenz, Distanz, eine gesellschaftliche „Keuschheitssphäre“<sup>74</sup> und den „Schematismus des Verkehrs“.<sup>75</sup> In diesem Zusammenhang bezeichnet „Würde“ für Plessner die wechselseitige Anerkennung der Unerkennbarkeit und Zweideutigkeit der Seelen im gesellschaftlichen Raum: „Das Moment der Würde ist in der Unendlichkeit und Unantastbarkeit der persönlichen Seele gegeben, die, wenn sie auch nicht jeder in voller Wirklichkeit besitzt, doch jeder haben möchte bzw. deren Besitz er prestigiert.“<sup>76</sup> Diese Formel war unverkennbar eine zentrale Inspiration des ersten Satzes von Artikel 1 des *Grundgesetzes*, auch wenn kein einziger juristischer Kommentar das jemals bemerkt haben dürfte.<sup>77</sup> Damit wird zugleich auch die metaphorische Mehrdeutigkeit des Begriffs der „Unantastbarkeit“ systematisch unterschätzt: „unantastbar“ bedeutet nicht einfach nur *unverletzlich*, sondern ebenso auch *ungreifbar*,

---

<sup>72</sup> Ebd., S. 64.

<sup>73</sup> Vgl. Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main 1994, S. 76.

<sup>74</sup> Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, S. 68.

<sup>75</sup> Ebd., S. 81.

<sup>76</sup> Ebd., S. 82.

<sup>77</sup> Vgl. Kai Haucke, *Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmut Plessners Begriff menschlicher Würde in den Grenzen der Gemeinschaft*, Würzburg 2003, S. 14.

*unwahrnehmbar, unfasslich* – nicht der Sphäre sinnlicher Wahrnehmung zugehörig. Daran zu erinnern ist umso wichtiger, je mehr in der Gegenwart die Universalität und Allgemeinheit der Menschenwürde zunehmend als unzureichend begründetes metaphysisches Residuum wahrgenommen wird: „*Würde ist im nachmetaphysischen Zeitalter nicht mehr als abstraktes Wesensmerkmal vorstellbar, sondern bestenfalls als konkreter Gestaltungsauftrag*“,<sup>78</sup> schreibt etwa der Philosoph Franz Josef Wetz. Es ist wohl das Wesensmerkmal eines nachphilosophischen Zeitalters, wenn Unwahrnehmbarkeit nur noch als „abstrakt“ gilt und jeder Anspruch auf Allgemeinheit und Universalität als „metaphysisch“ verworfen werden kann. Nur in ihrer Bestimmung als unwahrnehmbar und ungreifbar ist Würde wirklich universell und allgemein – diesen Gedanken Kants greift Plessner auf, und nach ihm das *Grundgesetz*.

---

<sup>78</sup> Wetz, *Illusion Menschenwürde*, S. 206.