

Menschenwürde und menschliches Selbstverständnis¹

MARCUS DÜWELL (Utrecht)

Abstract: The paper outlines a view that grounds human dignity not in specific values or a specific image of the human being but in the consistent self-understanding of the human being. The paper, firstly, sketches the basic elements of such a view. Secondly, it elaborates on the anthropological presuppositions that makes such a view plausible. Thirdly, it outlines how such a concept of human dignity could play a significant role in a transformation of the human rights regime under conditions of the 21st Century.

Keywords: Human Dignity, Practical Self-Understanding, Philosophical Anthropology, Respect, Transcendental Philosophy, Culture

1. Einleitung

Die Menschenwürde wird in Deutschland häufig als ‚fundamentale Wertentscheidung des Grundgesetzes‘ aufgefasst. Der normative Gehalt dieser Wertentscheidung wird zum einen darin gesehen, eine vollständige ‚Objektivierung‘ oder ‚Instrumentalisierung‘ zu verbieten und zum anderen eine grundlegende normative Orientierung der gesamten staatlichen Ordnung zu gewährleisten, wobei besonders die Menschen- und Bürgerrechte als aus der Menschenwürde abgeleitet gedacht werden. Dabei kommt der Menschenwürde zugleich der unbedingte Anspruch zu, Abwägungen entzogen zu bleiben. Diese Konstruktion der Menschenwürde ist in mancher Hinsicht umstritten.²

¹ Dieser Beitrag baut auf frühere Beiträge des Autors auf, einige Überschneidungen sind unvermeidlich. Siehe u. a. Marcus Düwell, Human Dignity: Concept, Discussions, Philosophical Perspectives. In: Marcus Düwell / Jens Braarvig / Roger Brownsword / Dietmar Mieth (Eds.): *Cambridge Handbook on Human Dignity*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, 23–29.

² Vgl. etwa Markus Rothhaar, *Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2015.

Dabei wird etwa gefragt, wie man den Zusammenhang dieser Rechte mit der Menschenwürde denken muss. Ist der normative Gehalt der Menschenwürde ko-extensiv mit dem der Menschen- und Bürgerrechte und wäre – wenn dies zutrifft – das Menschenwürde-Konzept nicht verzichtbar? Oder schützt die Menschenwürde lediglich einen normativen Kernbereich des Humanen? Aber wenn das der Fall wäre, wie kann dieser Kernbereich als Grundlage der Gesamtheit der Rechte dienen?³ Ferner wird gefragt, woher die Menschenwürde ihre besondere Autorität bezieht? Ist die Menschenwürde lediglich Ausdruck eines historisch kontingenten Menschenbildes? Und wenn dem so wäre, warum sollte ein solches Menschenbild universale Anerkennung verdienen? Ist nicht die Begründung eines solchen universellen Anspruchs mit philosophischen Begründungslasten verbunden, die entweder auf (versteckten) religiösen Annahmen oder einer spezifischen ‚Metaphysik‘ beruhen, von deren Plausibilität eine weltanschaulich offene Gesellschaft und ein pluralistischer Staat nicht ausgehen können. Im politischen Diskurs wird dieser Eindruck etwa durch Stimmen unterstützt, die (in kritischer oder affirmativer Absicht) suggerieren, dass die Menschenwürde auf einem christlichen Menschenbild beruhe und als säkulare Fassung der Gottesebenbildlichkeit aufzufassen sei.

All diese Fragen sollen hier nicht im Einzelnen diskutiert werden, sondern ich werde versuchen einen Ansatz der Menschenwürde zu skizzieren, der die Universalität der Menschenwürde plausibel machen kann und dabei nicht auf Annahmen zurückgreifen muss, die mit den Grundlagen einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft unvereinbar sind sondern diese vielmehr begründen. Zugleich sollte nachvollziehbar sein, dass dieses Konzept der Menschenwürde nicht leer ist sondern materiale Normen (besonders Rechte) dadurch begründet werden können und dieses Konzept zugleich offen ist für die Einsicht, dass diese materialen Normen in wechselnden historischen und kulturellen Kontexten teilweise unterschiedlich ausfallen müssen. Wichtig ist für meinen Ansatz, die Menschenwürde nicht als eine ‚Wertentscheidung‘ aufzufassen, die auf einem spezifischen (christlichen oder freiheitlichen) Menschenbild beruht. Eine solche Wertentscheidung wäre entweder historisch-kulturell kontingent – und damit gerade nicht in der Lage einen unbedingten Anspruch auf Respekt zu begründen – oder sie bezöge sich auf einen ‚absoluten‘ oder ‚objektiven‘ Wert, dessen Erkenntnis uns mit epistemologischen Fragen konfrontiert, die vermutlich nur durch eine starke Form der Intuitionismus beantwortet werden könnten.

Die Frage nach der Legitimation des unbedingten Anspruchs der Menschenwürde kann nun nicht einfach mit einem Verweis auf die praktische Funktion der Menschenrechte beantwortet werden⁴. Ebenso wenig kann man die Menschenwürde einfach als

3 Siehe hierzu: Marcus Düwell, *Human Dignity and Human Rights*. In: Paulus Kaufmann / Hannes Kuch / Christian Neuhäuser / Elaine Webster (eds.), *Humiliation, Degradation, Dehumanization – Human Dignity Violated*, Dordrecht: Springer 2010, 215–230.

4 Charles Beitz, *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press 2009.

Setzung des Rechts verstehen. In all diesen Konzeptionen wird die Menschenwürde als Ergebnis eines historischen Lehrprozesses gedacht, von dem man behauptet, dass eine Ordnung auf Basis der Menschenwürde in einem qualifizierten Sinne *besser* ist als eine normative Ordnung, die nicht darauf basiert ist (etwa dass eine Gesellschaft freier Menschen besser ist als eine Sklavenhaltergesellschaft). Wir benötigen m. E. keine umfassende Theorie moralischen Fortschritts der Geschichte, um dieses Urteil begründen zu können. Aber man wird erwarten können, dass begründet wird, in welchem Sinne eine solche normative Ordnung als ‚besser‘ anzusehen ist als eine nicht auf Menschenwürde begründete Gesellschaft. Ich werde ein Verständnis der Menschenwürde skizzieren, das den Anspruch auf Respekt vor der Menschenwürde im konsistenten Selbstverständnis des Menschen selbst begründet. Ich gehe davon aus, dass dies im Wesentlichen ein Kantischer Gedanke ist, werde aber in diesem Kontext nicht auf Kant selbst eingehen können. Ich werde stattdessen (2) zunächst die moralphilosophische Idee skizzieren, (3) dann einige Überlegungen zu den anthropologischen Grundlagen anschließen und (4) kurz einige Konsequenzen aus diesen Überlegungen andeuten.

Nur am Rande sei angedeutet, dass ich hier als praktischer Philosoph und nicht als Jurist argumentiere. Ich erhebe auch nicht den Anspruch, dass mein Konzept der deutschen Grundgesetztradition entspricht.⁵ Aber ich gehe davon aus, dass sich jede Rechtstradition an dem orientieren muss, was überhaupt konsistent vertretbar ist und sich damit zwangsläufig in einem Raum bewegt, dessen Grenzen durch philosophisches Argumentieren erschlossen werden. Und im Rahmen dieses Argumentierens scheint mir der Gedanke philosophisch plausibel, dass die Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte aufzufassen sei. Was dies mit einer ‚fundamentalen Wertentscheidung‘ zu tun haben soll, erschließt sich mir dagegen nicht.

2. Selbst-Verstehen und Moral

Zunächst mag es überraschend erscheinen, die Menschenwürde nicht in bestimmten Werten verankern zu wollen oder als einen (absoluten oder objektiven) Wert zu verstehen, sondern im menschlichen Selbstverständnis grundgelegt zu sehen. Schaut man sich einige klassische Texte zur Menschenwürde an, so ist dieser Gedanke jedoch weniger überraschend. Im klassischen Text in *De Officiis* von Cicero⁶ wird zwar kein Bezug zu Rechten hergestellt, aber die Menschenwürde wird als Grundlage der Selbstverpflichtung des Menschen zu einem tugendhaften Leben aufgefasst, eine Verpflich-

⁵ Nur am Rande sei daran erinnert, dass dies auch nicht die einzige zur Menschenwürde relevante Rechts-tradition ist. Siehe etwa Christopher McCrudden, Human Dignity and Juridical Interpretation of Human Rights. In: *The European Journal of International Law* 19 (4) (2008) 655–724.

⁶ Marcus Tullius Cicero, *De officiis* I 105 f. Deutsch: M. T. Cicero: Vom pflichtgemäßen Handeln. Ausgewählte Werke Band 1, Düsseldorf: Patmos 2008, 58.

tion, die aus der menschlichen Vernunftnatur selbst herrührt. Bei Cicero wird weder eine spezifische Metaphysik noch eine Offenbarung bemüht. Vielmehr wird lediglich der folgende begriffliche Zusammenhang hergestellt: Der Mensch ist gekennzeichnet durch Vernunftfähigkeit. Vernunft wird als praktische Vernunft aufgefasst, also als Vermögen, das eigene Handeln vernünftig zu orientieren. Der Mensch hat die Pflicht, sich gemäß diesem Vermögen zu verhalten und das eigene Handeln nach vernünftigen Gesichtspunkten zu gestalten. Dieser Gedanke ist nur unter zwei Voraussetzungen plausibel: 1) die Vernunftnatur des Menschen verdient Respekt und 2) der Mensch handelt nicht stets entsprechend dieser Vernunftnatur. Ohne diese zwei Voraussetzungen wäre es nicht zu begreifen, dass Cicero von einer Pflicht spricht. Moralische Pflichten erwachsen also aus dem Respekt des Menschen vor seinem Vermögen als Wesen mit praktischer Vernunft. Und dies Vermögen ist keines, das ein Individuum kraft besonderer Verdienste und Eigenschaften besitzt, sondern es verbindet die Menschen, dass sie über praktische Vernunft verfügen.⁷

Mit der Menschenwürde wird also ein Status bezeichnet, den der Mensch hat und der ihn verpflichtet. Doch dieser Status ist nicht ein besonderer sozialer Status, bei dem sich Menschen vor ihrem Mitmenschen im Sinne eines Rangs auszeichnen,⁸ sondern er beruht auf einem Vermögen, das wir als Menschen teilen. Das Vermögen, das eigene Handeln vernünftig zu gestalten, ist nicht von sozialen Unterscheidungen hergeleitet, sondern macht eine geteilte soziale Welt allererst möglich. Zwar wird auch das Vernunftvermögen nicht in Isolation sondern in sozialen Zusammenhängen erworben, aber zugleich stellt es die Basis dar, um überhaupt bedeutsame soziale Zusammenhänge bilden zu können. Ohne Cicero ungebührlich modernisieren zu wollen und im Bewusstsein des historischen Abstand zwischen seinem und dem modernen, menschenrechtlichen Konzept der Menschenwürde, kann man jedoch feststellen, dass begrifflich nur zwei Schritte erforderlich sind, um diesen Abstand zu überbrücken: Wir müssen zum Einen annehmen, dass dieser von Cicero vorausgesetzte Respekt vor der Vernunftnatur des Menschen ein Grund ist, auch alle anderen Vernunftwesen mit Respekt zu behandeln (man könnte von korrespondierenden moralischen Rechten reden), und wir müssen zum Anderen annehmen, dass dieser Respekt vor der

7 Wir lassen hier die Frage nach den Konsequenzen für Menschen mit mentalen Einschränkungen außer Betracht, nicht weil sie unwesentlich wäre, sondern weil sie eine eigene Betrachtung verdient. Vgl. hierzu meine Überlegungen in Marcus Düwell, *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*. Stuttgart: Metzler 2008, 100–110.

8 Neuhäuser/Stoecker und Waldron behaupten dagegen, dass die Menschenwürde auf einen gehobenen sozialen Status zurückgeht, eine dignitas, die zunächst nur soziale Anerkennung vor den ‚Würde‘-trägern bezeichnet und die zu einem Status für jeden Menschen erweitert wurde. Diese Herleitung der Würde bringt die Schwierigkeit mit sich, dass sie stets sozial kontingent bleibt und eine Idee von ‚Unhintergebarkeit‘ und Unbedingtheit nicht denken kann. Siehe Jeremy Waldron, *Dignity, Rang, and Rights*, Oxford: Oxford University Press 2012. Christian Neuhäuser / Ralf Stoecker, Human dignity as universal nobility, In: Marcus Düwell / Jens Braarvig / Roger Brownsword / Dietmar Mieth (eds.): *Cambridge Handbook on Human Dignity*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, 298–309.

Menschenwürde uns verpflichtet, die staatliche und globale Ordnung nach Grundsätzen zu gestalten, die diesem Respekt gemäß sind (dass also diese moralischen Rechte in eine Rechtsordnung überführt werden müssen).

Nun geht es hier nicht um eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der Entwicklung des Menschenwürde-Gedankens und auch nicht um eine linguistische Studie zur Verwendung der Worte ‚Menschenwürde‘/ ‚dignitas‘/ ‚dignity‘ sondern vielmehr darum, wie wir das Konzept überhaupt verstehen können. Nehmen wir den skizzierten begrifflichen Zusammenhang ernst, so muss es bei der Menschenwürde um ein Vermögen des Menschen gehen, das zu haben nicht von spezifischen Wertüberzeugungen oder einer spezifischen Kultur abhängt, sondern das die Möglichkeit darstellt, überhaupt wertschätzen und eine Kultur formen zu können. Die Menschenwürde hängt also mit der praktischen Dimension des Menschseins selbst zusammen.⁹ Als praktische Wesen nehmen wir die Welt wertend wahr, wir begehren, lieben, wertschätzen in sozialer und ästhetischer Hinsicht. Das Verstehen der Welt ist stets mit einem Selbstverstehen des Handelnden verbunden. Solches Selbstverstehen besteht nicht allein in theoretischen Einsichten über sich selbst als Individuum oder über den Menschen im Allgemeinen – Einsichten wie sie ein objektivierender Forscher gewinnen kann. Das Selbstverstehen des Menschen als eines praktischen Wesens in der Perspektive der ersten Person ist stets mit einem wertenden Stellungnehmen verbunden. Dieses Stellungnehmen besteht normalerweise nicht in der expliziten Einsicht „Es ist gut, dass ich da bin, dass ich lebe ...“ etc., die allein in seltenen Situationen thematisch werden, sondern es geht vielmehr um das implizite Selbstverständnis des Menschen, dass sein Handeln im Allgemeinen bestimmt. Ohne ein solches Stellungnehmen wäre es gar nicht plausibel, dass der Mensch überhaupt Handlungsziele anstrebt. Bereits das Haben eines Handlungsziels stellt ein wertendes Stellungnehmen dar, wie immer frei oder bewusst dieses Stellungnehmen auch sein mag. Das reicht von einfachen Alltagshandlungen (ich will jetzt Spaziergehen) bis zu Fragen der Berufswahl. Stellungnehmen geschieht stets in spezifischen Handlungskontexten und Handlungshorizonten, die biographisch und kulturell geprägt sind. Aber dass unser Handeln sich als Stellungnehmen verstehen lässt, ist ein durchgängiges Kennzeichen menschlichen Handelns.

Mit diesem Stellungnehmen ist der Anspruch auf Konsistenz als praktisches Wesen verbunden, unter dem ich stehe. Ich kann mich als Handelnder nicht bewusst missverstehen wollen. Der Anspruch auf Konsistenz in meinem praktischen Selbstverständnis erwächst nicht aus einem spezifischen Handlungsideal oder einem spezifischen Wert, den ich haben kann oder auch nicht und er rührt auch nicht von einer besonderen Wahl her, sondern er ist bereits mit meiner Handlungsfähigkeit selbst verbunden. Praktische Konsistenz im Selbstverständnis des Handelnden ist Quelle der Norma-

⁹ Der hier skizzierte Vorschlag ist in vieler Hinsicht angelehnt an den Beitrag von Alan Gewirth, ohne auf die Bezüge hier im Einzelnen einzugehen. Siehe Alan Gewirth, *Reason and Morality*. Chicago: Chicago University Press 1978.

tivität insofern der Mensch diese auch verfehlen kann (wäre unser Selbstverständnis ‚automatisch‘ konsistent, gäbe es keinen normativen Anspruch). Nun ist mit diesem Anspruch auf praktische Konsistenz zugleich der Anspruch auf Respekt vor mir selbst als praktischem Wesen verbunden.

Die Menschenwürde bezeichnet den normativen Anspruch auf Respekt vor dem Menschen als einem Wesen, das zu solcher praktischen Konsistenz in der Lage ist. Ich verstehe, dass ich selbst unter diesem Anspruch stehe. Aber dieser normative Anspruch beruht nicht auf Eigenschaften, die allein auf mich als spezifisches Individuum zutreffen. Vielmehr kann ich einsehen, dass auch andere Handlungsfähige Wesen sind, die dazu in der Lage sind, ihre Handlungen auf Ziele zu orientieren und insofern ebenso unter dem Anspruch praktischer Konsistenz stehen. Praktische Konsistenz ist dabei nicht allein als ein kontingenter Gesichtspunkt zu verstehen, der nun einmal bei der Gattung Mensch zufällig zu finden ist, so wie ihr Bedürfnis Luft zu atmen. Vielmehr ist es erst dieser Anspruch, aus dem die normative Dimension unseres Lebens überhaupt entsteht. Erst wenn wir einander als Wesen betrachten, die Ziele verfolgen und verwirklichen wollen, Wünsche, Hoffnungen, Furcht und Angst haben, sehen wir uns als Wesen, denen es in ihrem Leben um etwas geht. Dabei ist es zunächst nicht relevant, was diese Ziele, Wünsche und Hoffnungen sind. Aber wir sehen uns als praktische Wesen, denen in der Welt etwas bedeutsam ist. Das bedeutet, dass es nicht nur um den Respekt vor Menschen geht, *die* erfolgreich entsprechend dieser normativen Ansprüche handeln oder *insofern sie* tatsächlich entsprechend dieser Ansprüche handeln, sondern der Respekt bezieht sich darauf, dass wir Wesen sind, die die Fähigkeit haben, ihr Handeln unter normativem Anspruch zu sehen.

Der Anspruch auf praktische Konsistenz ist mit unserem Handeln untrennbar verbunden. Das gilt für die instrumentelle Dimension menschlichen Handelns hinsichtlich der Wahl von Mitteln zur Realisierung von Handlungszielen; hätten wir hier keinen Anspruch auf praktische Konsistenz, wäre basale Handlungsorientierung unmöglich. Aber auch die Wahl von konkreten Handlungszielen steht unter dem normativen Anspruch von übergeordneten Zielen, von denen wir annehmen, dass sie in irgendeinem qualifizierten Sinne für uns gut sind. Normative Ansprüche sind also als Formen des praktischen Stellungnehmens des Menschen zu verstehen, die mit seiner Existenz als praktischem Wesen notwendiger Weise verbunden sind. Moralische Ansprüche sind spezifische Formen normativer Ansprüche, denen normative Priorität und allgemeine Anerkennung gebührt.

Die These ist also, dass sich der Sinn von Normativität nur aus der Perspektive von praktischen Wesen überhaupt rekonstruieren lässt. Wir stehen als handlungsfähige Wesen unter dem Anspruch praktischer Konsistenz. Menschenwürde bezeichnet dann den unbedingten Respekt der Menschen vor einander als Wesen, die unter diesem Anspruch praktischer Konsistenz stehen. Wichtig ist es dabei zu sehen, dass der hier angedeutete Begründungsgang nicht annimmt, dass vom *faktischen* Bestehen der Handlungsfähigkeit ein *normativer* Anspruch auf Respekt vor der Menschenwürde

de hergeleitet wird, wodurch sich der Verdacht eines Sein-Sollens-Fehlschlusses aufdrängen würde. Ein solcher Fehlschluss wird vermieden, da der Respekt vor der Menschenwürde im Selbst-Verstehen des Menschen angesiedelt wird.

Die Betonung, Normativität lasse sich nur aus der Perspektive praktischer, handlungsfähiger Wesen verstehen, könnte zum Verdacht Anlass geben, dieser Vorschlag beruhe in problematischer Weise auf einer individualistischen Perspektive.¹⁰ Das wäre etwa der Fall, wenn man annähme, die Plausibilität dieser Begründung der Menschenwürde beruhe auf einem ‚atomistischen‘ Menschenbild, das Menschen essentiell als voneinander unabhängig versteht. Dies wäre vielleicht auch der Fall, wenn man annähme, dass der gebotene gegenseitige Respekt einzig auf einem (fiktiven) Vertragsabschluss von primär unverbundenen Individuen beruhe. Gegen eine solche individualistische Perspektive könnte geltend gemacht werden, dass Individuen als soziale und sprachliche Wesen immer schon sozialisiert sind. Es könnte eingewandt werden, dass normative Ansprüche ihren Sinn im Kontext kultureller Prozesse der Selbst- und Fremdinterpretation erhalten. Dem will ich in keiner Weise widersprechen. Aber die geteilte soziale Welt ist nicht nur eine *faktische* Voraussetzung meines Daseins. Wären die Anderen lediglich der faktische Entstehungskontext meines Daseins, wäre der normative Anspruch auf Respekt vor einander nicht einsichtig zu machen. Wir müssen vielmehr davon ausgehen, dass konsistentes Selbstverstehen mich dazu führt, dass ich mich als Wesen begreife, dem Respekt zukommt insofern ich unter einem normativen Anspruch stehe und dass in dieser Hinsicht andere, die ebensolche Wesen sind, ebensolchen Respekt verdienen. Dabei ist es eben keine kontraktualistische Überlegung, vielmehr bedeutet konsistentes Verstehen von mir selbst als praktischem Wesen, dass ich eine generische Dimension erfasse, die Menschen miteinander teilen und die den Anspruch auf Respekt begründet.¹¹

Der Respekt vor dem Menschen als praktischem Wesen wird also weder individualistisch noch sozial oder kollektivistisch aufgefasst. Respekt vor der Menschenwürde ist stets Respekt vor dem individuellen Menschen. Aber es ist nicht primär ein Respekt, der beansprucht das Verhältnis zwischen einzelnen Individuen zu regeln. Vielmehr ist der Respekt vor einander die Bedingung für eine normativ bedeutsame Welt. Nur wenn wir uns als würdig des Respekts als Menschen begreifen, wird einsichtig, warum wir

10 Der hier skizzierte Vorschlag wurde etwa in polemischer Absicht ‚monologisch‘ genannt. Dies scheint mir irreführend. Siehe dazu: Marcus Düwell, ‚Transcendental Arguments and Practical Self-Understanding – Gewirthian Perspectives. In: Brune, Jens-Petre, Stern, Robert, Werner, Micha H. (eds.): *Transcendental Arguments in Moral Theory*. Berlin: De Gruyter (2017), 161–177. Sem de Maagt, It only takes two to tango: against grounding morality in interaction. *Philosophical Studies* 176 (2019), 2767–2783.

11 Es ist vielleicht nicht überflüssig anzudeuten, dass das hier vorgeschlagene Konzept sich in einigen Hinsichten von dem von Christine Korsgaard unterscheidet, mit dem es bisweilen verglichen wurde. Ich kann darauf hier nicht im Einzelnen eingehen. Siehe zu dieser Diskussion: Deryck Beyleveld, Korsgaard v. Gewirth on Universalization: Why Gewirthians are Kantians and Kantians Ought to be Gewirthians. In: *Journal of Moral Philosophy* 12 (2015), 573–597.

politische Institutionen schaffen sollen, die diesem Respekt gemäß sind. Und nur wenn diese Würdigkeit in der Möglichkeit des Verstehens begründet liegt, wird auch ersichtlich, warum wir unbedingt verpflichtet sind, eine solche soziale Welt zu schaffen.

Wenn wir einsehen können, dass wir unter dem Anspruch auf Respekt vor der Menschenwürde stehen, so wäre die nächste Frage, welche Forderungen denn damit verbunden sind, Menschen entsprechend dieses Respektes vor der Menschenwürde zu behandeln. Wenn die Menschenwürde sehr grundlegend im praktischen Selbstverständnis des Menschen begründet wird, dann können die normativen Konsequenzen nicht dadurch bestimmt sein, dass es verpflichtend ist, spezifische materiale Ziele (z. B. Frieden, Glück, Wohlstand) selbst zum Gegenstand von Schutz und Förderung zu machen. Vielmehr muss es darum gehen, den Menschen als praktisches Wesen zu respektieren. Zugleich fordert dieser Respekt Aktivität, d. h. es ist nicht nur gefordert, in die Freiheit anderer *nicht* zu intervenieren, sondern sich vielmehr aktiv dazu zu verhalten. Wenn Menschen als praktische Wesen abhängig sind von bestimmten Gütern und Rahmenbedingungen ihres Handelns um ihre Freiheit ausleben zu können, so ist der wichtigste begriffliche Zusammenhang der, dass Respekt vor der Würde des Menschen gebietet, das Handeln am Schutz und der Förderung dieser Bedingungen menschlichen Handelns auszurichten insofern diese notwendige Mittel der Handlungsfähigkeit sind. Dies impliziert dann sowohl Respekt vor negativen Rechten (Nicht-Intervention) also auch positive Rechte (Rechte auf Unterstützung) sowie auch eine Verpflichtung zur Schaffung und Aufrechterhaltung von Institutionen, die notwendig sind, solchen Rechtsschutz zu gewährleisten. Das muss alles natürlich näher bestimmt werden und man wird davon ausgehen müssen, dass die normativen Konsequenzen in verschiedenen historischen und kulturellen Kontexten unterschiedliche sein werden. Ich werde im vierten Teil darauf noch näher eingehen.

3. Anthropologie und Menschenwürde

In diesem Abschnitt will ich kurz auf einige Voraussetzungen meiner Überlegungen eingehen, die im Kontext dieses ARSP-Beihefts zur metaphysischen bzw. ‚Metaphysik‘-freien Begründung der Menschenwürde bedeutsam sind. Ich referiere dabei recht global auf einige anthropologische Überlegungen Helmuth Plessners.¹² Ich bin mir bewusst, dass sich bei Plessner mein moralphilosophisches Konzept so nicht findet, aber seine Überlegungen können methodisch hilfreich sein.

Ich habe dargelegt, dass zur Begründung des bisher Gesagten keine spezifische *Werttheorie* benötigt wird und ebenso keine spezifischen Intuitionen erforderlich sind,

¹² Plessner, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: De Gruyter 1928.

um diese Werte dann erkennen zu können. Zugleich habe ich gesagt, dass sich diese Überlegungen nicht aus einem spezifischen *Menschenbild* ergeben. Vielmehr behaupte ich, dass sie sich aus dem konsistenten menschlichen Selbstverständnis selbst ergeben. In gewissem Sinne handelt es sich also um eine *anthropologische Grundlegung*. Anthropologie verstehe ich dabei nicht als ein empirisches sondern ein philosophisches Projekt und ich unterscheide Anthropologie strikt von einem Menschenbild. Während Menschenbilder von verschiedenen kulturell unterschiedlichen Faktoren abhängen, versucht die philosophische Anthropologie Aspekte zu versehen, die für den Menschen wesentlich sind und auch für seine Fähigkeit, Menschenbilder allererst zu entwickeln. Dabei muss auch die philosophische Anthropologie sich die Frage stellen lassen, ob nicht bestimmte ihrer Einsichten kulturell abhängig sind. Nur ist diese Frage selbst dann ebenfalls keine empirische. Philosophische Anthropologie verstehe ich also als einen Versuch kritischer Selbstreflexion, also als ein transzendentalphilosophisches Projekt. Wenngleich Anthropologie kein empirisches Projekt ist, so ist ihre Aufgabe zugleich (zumindest in der Tradition Plessners) der Versuch, die Besonderheit des Menschen konsequent aus einer Rekonstruktion des Menschen als biologischem Wesen zu entwickeln und damit als kompatibel mit einem naturwissenschaftlichen Verständnis des Menschen. Anthropologisch muss es plausibel gemacht werden können, dass der Mensch sich als Wesen verstehen muss, das in der Lage und zugleich genötigt ist, sich zu sich selbst zu verhalten. Genau das ist es, was Plessner mit dem Konzept ‚exzentrische Positionalität‘ bezeichnet, also die Doppelstruktur des Menschen als leiblich-körperliches Wesen. Als solches Wesen hat er einen Körper, der wissenschaftlich beschreibbar also objektivierbar ist. Zugleich aber ist das Selbstverhältnis des Menschen ein leibliches, d. h. als lebendiges Wesen existiert der Mensch leiblich, wobei sein Leib sich einer Objektivierung entzieht. Als leibliches Wesen ist der Mensch prinzipiell endlich, verletzlich, bedürftig und kann in seinem Selbstverständnis durch externe Eingriffe betroffen werden. Als körperliches Wesen ist er Gegenstand von technischen und kulturellen Einflüssen und Eingriffen.

Diese Konstruktion des Menschen als leiblich-körperliches Wesen ist nun nicht prinzipiell auf den Menschen im Sinne der biologischen Mitglieder der Spezies *homo sapiens* festgelegt. Es könnte sein, dass es auch andere Wesen gibt oder geben wird, die sich durch ‚exzentrische Positionalität‘ auszeichnen und es wäre auch denkbar, dass die Erscheinungsformen des Menschen, die wir bislang kennen, nicht die einzig denkbaren sind. Der Mensch ist insofern auch als Gattungswesen zukunfts offen. Dennoch gibt es einige Elemente, die für die ‚exzentrische Positionalität‘ konstitutiv sind. Dazu gehört etwa notwendiger Weise, dass sich drei Dimensionen ihres Daseins unterscheiden lassen: Innen-, Außen und (sozialer) Mitwelt. Dazu gehört bei Plessner auch, dass der Mensch als leiblich-körperliches Wesen ‚von Natur aus‘ Institutionen schaffen muss, die ihm praktische Orientierung ermöglichen („natürliche Künstlichkeit“) oder das er aus einem Zukunftshorizont lebt, der als Bedeutungshorizont fungiert („utopischer Standpunkt“).

Diese anthropologische Struktur kann man aus der Logik der menschlichen Biologie und seiner Position innerhalb der belebten und unbelebten Natur rekonstruieren und man kann die Bedingungen rekonstruieren, unter denen diese exzentrische Positionalität überhaupt entstehen konnte. Das bedeutet, dass die Möglichkeit dieser Lebensform innerhalb eines naturalistischen Weltbildes plausibel erklärt werden kann. Dass die Bedingungen der Möglichkeit eines leiblich-körperlichen, selbstreflexiven Wesens biologisch rekonstruiert werden kann, bedeutet noch nicht, dass auch die damit ermöglichten Verstehensleistungen selbst reduktionistisch erklärt werden können. Diese exzentrische Struktur ist sowohl die Bedingung dafür, dass der Mensch etwas und sich selbst überhaupt verstehen kann, als auch die Bedingung dafür, dass der Mensch handeln kann und sich die Frage vorlegen kann, was er tun soll und wie er mit sich selbst und mit anderen umgehen kann und soll. Exzentrische Positionalität ist also einerseits die Bestimmung des Menschen in der philosophischen Anthropologie als auch Bedingung dafür, dass der Mensch verstehend eine solche Bestimmung überhaupt vornehmen kann. Exzentrische Positionalität ist dabei eine formale Fassung, von der wir den Menschen, so wie wir ihn kennen, als eine Erscheinungsform verstehen können, ohne prinzipiell auszuschließen, dass es davon noch andere geben könnte.

Diese anthropologische Grundlegung hat zwei Funktionen: Zum einen zeigt sie einen Weg, wie innerhalb eines naturalistischen Weltbildes die Bedingungen für ein selbst-reflexives Verständnis des Menschen rekonstruiert werden können, was für den hier angedeuteten Argumentationsgang einer Begründung der Menschenwürde aus dem praktischen Selbstverständnis zentral ist. Zum anderen wird damit aber auch ein begrifflicher Rahmen geschaffen, der es sowohl möglich macht, die Bedingungen exzentrischer Positionalität als Bedingung für die Möglichkeit wandelnder kultureller Kontexte zu verstehen. Zugleich wird dadurch auch bestimmbar, inwieweit bestimmte kulturelle Kontexte, die Möglichkeit exzentrischer Positionalität selbst beeinflussen oder ggf. gefährden.

4. Einige normative Konsequenzen

Wenn wir die Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte verstehen, so haben wir aus dem bisher Gesagten insofern eine Basis, als dies Konzept von Menschenwürde dabei ansetzt, dass Menschen sich selbst verstehen (müssen). Es ist also insofern transkulturell, als verschiedene Kulturen Ausprägungen menschlichen Selbstverständnisses darstellen. Zugleich wird auch eine Basis geschaffen für die Idee wechselseitigen Respekts insofern der Respekt vor dem anderen als Wesen, das wie ich unter dem Anspruch praktischer Konsistenz steht, in diesem praktischen Selbstverständnis verankert wird. Die These ist nicht, dass wir empirisch diesen Respekt in allen Kulturen realisiert finden. Das ganze Projekt ist kein empirisches, sondern ein philosophisch-normatives. Gleichwohl bietet das Projekt einen Rahmen, der weitere