

Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Würde des Menschen bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant

Marek Piechowiak

Einführung

Die Kategorie der »Würde« ist in den gegenwärtigen Rechtssystemen eine Grundkategorie. Sie kommt sowohl im internationalen Recht, insbesondere unter den Instrumenten des Menschenrechtsschutzes, als auch im Verfassungsrecht vor. Die Würde wird als Quelle der Menschenrechte angesehen, welche das Fundament der Rechtsordnung bildet. So ist auch im polnischen Recht, Art. 30 der Verfassung der Republik Polen vom 2. April 1997, zu lesen:

»Die angeborene und unveräußerliche Würde des Menschen ist die Quelle der Freiheiten und der Rechte des Menschen und des Bürgers. Sie ist unantastbar und sie zu respektieren und zu schützen ist die Pflicht der öffentlichen Gewalt.«⁴⁹³

Die polnische Verfassung knüpft an die Deutung des ersten Artikels, Absatz 1 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland an: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt«. Im Artikel 30 der Verfassung der Republik Polens ist allerdings klar formuliert, dass die Würde angeboren, unveräußerlich und die Quelle der Menschenrechte

493 *Dziennik Ustaw* [Polnisches Gesetzblatt] Nr. 78, Pkt. 483; Dz. U. 2001, Nr. 28, Pkt. 319.

ist. Diesen Deutungen liegen auch die Instrumente des internationalen Menschenschutzes zugrunde.⁴⁹⁴

Die Würde, von der hier die Rede ist, die als angeboren, unveräußerlich und gleichstellende Quelle charakterisiert wird, und die als Quelle aller Menschenrechte angesehen wird, bezeichnet die personale Würde. Sie wird auch der Gegenstand der vorliegenden Ausarbeitung sein.

(1) Die personale Würde ist von anderen Würdetypen zu unterscheiden:⁴⁹⁵

(2) von der Würde der personalen Eigenschaften, die in der für eine Person spezifischen personalen Fähigkeiten gegründet ist (z. B. Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung, ein abstraktes Denken);

(3) von der Persönlichkeitswürde, die in der Entwicklung der Vollkommenheiten, die aus einem Menschen einen »wahren Menschen« ausmachen (insbesondere der sittlichen Vollkommenheit) gegründet ist;⁴⁹⁶

(4) von der persönlichen Würde – die mit dem guten Namen (mit der Ehre) verbunden und darin begründet ist, wie die Anderen jemanden, der ein Subjekt der Würde ist, behandeln und wahrnehmen;

(5) von der Würde, die als eine Einstellung gegenüber den anderen verstanden wird, die – um mit Aristoteles zu sprechen – eine Mitte zwischen Überheblichkeit und Kriecherei ist (Vertraulichkeit);⁴⁹⁷

(6) von der Würde als Korrelat der Lebensbedingungen;

494 Im internationalen Recht vgl. vor allem die Präambel zum *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* und zum *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* von 1966, Dz. U. 1977, Nr. 38, Pkt. 169 und 167. Vgl. *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* Art. 1 Abs. 2: »Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.«

495 Piechowiak 2004, 33–54.

496 Es handelt sich z. B. auch um Vollkommenheiten, die mit innerer Harmonie zu tun haben. Vgl. Udo Ebert's Bemerkungen zur »ästhetische Würde« bei Schiller; Ebert 2006, 131–153. Maria Ossowska betont in diesem Zusammenhang, die Würde zeichnet sich dadurch aus, dass der Mensch den von sich anerkannten Werten treu bleibt und auf sie des persönlichen Nutzens wegen nicht verzichtet; Ossowska 1970, 59.

497 Aristoteles, *Große Ethik*, 1192b; *Eudemische Ethik*, 1221a.

(6a) diese Bedingungen können von etwas, was von dem Willen des Menschen unabhängig ist, verursacht werden (z. B. eine Naturkatastrophe);

(6b) oder auch absichtlich geschaffen werden, und zwar ohne jede Absicht jemanden zu erniedrigen (z. B. als Resultat eines medizinischen Verfahrens), oder mit solch einer Absicht (z. B. KZ Lager);

(7) von der Amtswürde, die im Zusammenhang mit den bekleideten Ämtern steht;

(8) von der Würde, die eine Vollkommenheit des Menschen in einem bestimmten Aspekt, eine Vollkommenheit der ausgeübten gesellschaftlichen Rolle oder des ausgeübten Berufs bezeichnet (die Würde der Frau⁴⁹⁸; die Würde des Soldaten).

(9) Darüber hinaus bedeutet das Wort Würde in einigen Redewendungen des Polnischen soviel wie der Name einer Person: *Jaka jest Pańska godność?* – Wie ist Ihre Würde? = Wie heißen Sie? (höflich);

(10) Dazu kommt noch die Würde, die im Gefühl würdig zu sein, begründet ist;

(11) und die Würde der äußeren Haltung oder Gestalt, die einen Ausdruck der anderen Typen der Würde ist.⁴⁹⁹

(12) Neben der Würde, die dem Menschen zugeschrieben werden kann, spricht man auch über die Würde der Tiere, insbesondere im Kontext der sogenannten Rechte der Tiere.

Die personale Würde zeichnet sich von allen obenerwähnten Typen der Würde, die Menschen zugesprochen werden, dadurch aus, dass nur sie angeboren, unveräußerlich, gleich und die Quelle von Menschenrechten ist. Es ist von höchster Bedeutung, die verschiedenen Typen in einer Argumentation nicht zu verwechseln. Zum Beispiel: (a) dank der Würde besitzt man das Recht am Leben; (b) der Mörder hat auf seine Würde verzichtet; also (c) besitzt er kein Recht am Leben. Ähnlich haben wir es mit einem Fehlschluss zu tun, wenn wir im zweiten

498 Vgl. Ebert 2006, 132–133.

499 In dieser Richtung Tadeusza Kotarbiński, in: Ossowska 1970, 59. Vgl. auch Ebert 2006, 135–136.

Schritt über einen von einer Krankheit verursachten Mangel an Würde sprechen würden.

In der philosophischen Tradition wird die personale Würde als fundamentale Vollkommenheit des Menschen erachtet, die den Menschen als Person von allem anderen Seienden – von den Dingen – unterscheidet; die Jemand von Etwas unterscheidet. Sie wird auch als Grundlage für eine besondere Behandlung des Menschen betrachtet und daher auch als Grund (Berechtigung) seiner Grundrechte und -freiheiten anerkannt. Die Würde wird mit dem Verbot der instrumentalen (vergegenständlichenden) Behandlung des Menschen und mit seiner Betrachtung als Zweck an sich in Verbindung gebracht. Für den »Vater« eines so aufgefassten Würdebegriffs wird im Allgemeinen Immanuel Kant gehalten. Es lohnt sich, in Erinnerung zu rufen, dass auf eine sehr ähnliche Art und Weise, obgleich in einem grundsätzlich verschiedenen Systemkontext, die Würde von Thomas von Aquin – ein halbes Jahrtausend früher – charakterisiert wurde.

Das Ziel der vorliegenden Ausarbeitung ist es, die Konzeptionen zu vergleichen, die von diesen beiden Autoren vorgeschlagen werden. Ein ganzheitlicher Vergleich würde aber den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Daher betrachte ich die Analysen als eine Einführung und eine an alle gerichtete Einladung zu weiterführenden Untersuchungen. Bei der Rekonstruktion des Kantischen Ansatzes beschränke ich mich im Grunde genommen auf die Analyse der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Mich interessieren die Grundfragen, die sich vor allem aus den Differenzen der Systemkontexte ergeben – die Unterschiede in der Auffassung des Zwecks an sich. Im Hinblick auf die Ontologie konzentriere ich mich auf den Zusammenhang von Würde und Individualität; in der anthropologischen Perspektive darauf, welche Handlungstypen über die Vollkommenheit des Menschen entscheiden, welches Handeln den Menschen als Zweck an sich realisiert und wodurch dieses bestimmt wird. Insbesondere interessiert mich die Situierung der Vernunft und des Willens in der Bestimmung der Handlungsinhalte (in der kantischen Perspektive wird es die Frage nach der Inhaltsbestimmung des Sollens sein; im Hinblick auf Thomas die Frage nach dem Inhalt des realisierten Guten). Die grundsätzliche Frage, die der auf-

genommenen anthropologischen Problematik zugrunde liegt, ist die Frage danach, ob für die Auffassung von Würde die Anerkennung des Willens, als einen den Inhalt des Sollens (Kant) oder des Guten (der Aquinate) frei mitbestimmenden, wesentlich ist oder nur eines Willens, der das erkannte Sollen oder das erkannte Gute anerkennt und ihm in einer bestimmten Weise folgt.

Ich werde auf die Begründung der These hin argumentieren, dass die Konzeption des Aquinaten in der Begründung der Würde direkt das Individuelle betont, das auf der Wahl des nicht eindeutig inhaltlich objektiv Determinierten und des über das Allgemeine, über das artspezifisch Hinausgehende basiert, hingegen wird die Würde in der Konzeption von Kant mit dem Allgemeinen, dem Artspezifischen verbunden.

Die geschichtlichen Analysen dienen einem systematischen Zweck. Ich suche nach »etwas«, was die wesentlichen Merkmale der personalen Würde besitzt. Ich möchte betonen, dass es mir nicht um die einzelnen Wörter geht, also kann es sein, dass etwas erörtert werden muss, was von Thomas nicht unter dem Stichwort »dignitas« – die Würde, behandelt wurde. Ich möchte die Frage beantworten, was die in Rechtsakten erwähnte Würde des Menschen eigentlich ist.

I Thomas von Aquin

1 Würde als Fundament des Personenseins

Der Aquinate betrachtet die Würde als eine die Person verfassende Eigenschaft – folglich ist man eine Person, weil man Würde besitzt; und man besitzt die Würde nicht – wie es heute für gewöhnlich angenommen wird – weil man eine Person ist.

Mit anderen Worten: das Personensein ist nicht ein ontologisches Fundament der Würde, sondern umgekehrt – die Würde ist ein ontologisches Fundament des Personenseins.

Bereits in seinem Kommentar zum Satz Peter Lombards hat Thomas geschrieben: »der Name *Person* bezeichnet deswegen die Einzelsubs-

tanz, weil sie ein Subjekt der Eigenschaft ist, die man Würde nennt «⁵⁰⁰; ähnlich in der *Summa theologiae*: »Und weil es eine hohe Würde bedeutet, in vernunftbegabter Natur für sich zu bestehen, so wird jedes Einzelwesen vernunftbegabter Natur Person genannt.«⁵⁰¹

In der letztgenannten Formel wird die Kategorie »vernünftige Natur« wiederholt, es ist leicht, das Fundament des Personseins auf die Vernünftigkeit zu reduzieren, was – leider – auch in den als ernsthaft geltenden Monographien wiederholt wird⁵⁰². Die Auffassung von Thomas erweist sich aber beim aufmerksamen Lesen als eine andere – der Name *Person* steht jemandem aufgrund der Würde zu, und diese ist nicht in der Vernünftigkeit selbst als Eigenschaft des Menschen begründet, sondern in einer (den vernünftigen Wesen eigenen) besonderen Weise in der »Subsistenz« – in dem »Für-Sich-Bestehen«.⁵⁰³ Man kann sagen, dass die Vernünftigkeit vor allem eine Eigenschaft ist, die den Prädikationsumfang des Namens »Person« identifizieren lässt, sie ist jedoch keine ontologisch selbstständig die Person verfassende Vollkommenheit des Menschen. Die Vernünftigkeit ist nicht die Vollkommenheit, aufgrund derer wir etwas Person nennen. Worauf beruht die Würde charakterisierende »Subsistenz in vernünftiger Natur«?

500 »Hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subicitur proprietati quae sonat dignitatem«, Thomas von Aquin, In I Sent., d. 23, q. 1, a. 1 co.. Thomas' Konzeption der Person im Zusammenhang mit der Rechtsproblematik präsentiere ich ausführlich in Piechowiak 1999, 265–341.

501 »Quia magnae dignitatis est in rationali natura *subsistere*, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur >persona<«, *Summa theologiae* (STh), I, q. 29, a. 3, ad 2, kursiv von MP. Alternative Übersetzung: »Weil Subsistenz in vernünftiger Natur eine große Würde ist, daher wird jedes Individuum mit vernünftiger Natur *Person* genannt.«

502 Vgl. etwa Guriewicz 2002, 102.

503 »Person ist der Name dessen, was in der ganzen Natur am vollkommensten ist; und zwar der *Subsistenz* in vernünftiger Natur« (>persona significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet *subsistens* in rationali natura«), STh, I, q. 29, a. 3, co., kursiv von MP. »Person bezeichnet das, was das Vollkommenste in der ganzen Natur ist, nämlich das Für-Sich-Bestehende vernunftbegabter Natur.«

2 Particulare et individuum – das Singuläre und das Individuelle

Auf der Suche danach, was die Würde ist, welche als die den Menschen als Person verfassende Vollkommenheit aufgefasst wird, muss man vor allem auf den Artikel 1 Frage 29 des ersten Teils der *Summa theologiae* zurückgreifen, der der Definition der Person gewidmet ist. Ein Seiendes als Person zu bezeichnen, ist nach Thomas dadurch berechtigt, dass in diesem Seienden in einer speziellen und besonders vollkommenen Weise das Singuläre und Individuelle (*particulare et individuum*) vorkommt.⁵⁰⁴ Für den Aquinaten zeugt das von der Vollkommenheit der Existenz des Seienden. Das stärker Individuelle ist stärker als das Singuläre (*unum*), und je mehr es ein Singuläres ist, desto mehr ist es ein Besonderes, Separates (*aliquid*). In *De potentia* bezeichnet Aquinata diese der Person eigene, besondere Einheit als Individualität (*individualitas*), und das besondere Separate – als Inkommunikabilität (*incommunicabilitas*)⁵⁰⁵.

Man kann bemerken, dass das Problem des Fundaments des Personseins von Thomas in den transzendentalen Eigenschaften des Seienden erfasst wird – jener Eigenschaften, die in jedem Seienden vorkommen,

504 STh. I, q. 29, a. 1, co. »Respondeo dicendum quod licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis; dicuntur enim hypostases vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt. Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo inter caeteras substantias, quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae; et hoc nomen est »persona«.«
»Doch in einer noch einzigartigeren und vollkommeneren Weise findet sich das Besondere und Vereinzelte in den vernunftbegabten Substanzen, die Herrschaft haben über ihr Tun, und nicht bloß zum Tun getrieben werden wie die anderen, sondern durch sich selbst tun.«

505 »Nomine personae significatur (...) incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura«, *De potentia*, q. 9, a. 6, co.; »Forma significata per nomen personae (...) est (...) illud quod est principium incommunicabilitatis sive individuationis«, ebd., q. 9, a. 6, ad 4.

aber in unterschiedlichem Grade je nach seiner Existenzweise und der mit ihr verbundenen »Existenzkraft«.

Es ist zu betonen, dass die Problematik der Berechtigung, etwas als Person anzuerkennen, von Thomas auf die existentielle Ebene gestellt wird. Das den Menschen Auszeichnende ist seine spezifische Daseinsweise. Es wird nicht überraschen, denn in der Konzeption des Aquinaten ist der Existenzakt ein Akt aller Akte und Vollkommenheit aller Vollkommenheiten.⁵⁰⁶ Sucht man folglich nach der Grundlage für den Status der Person, die die größte angeborene Vollkommenheit des Menschen ist und die ihn am meisten von anderen Wesen unterscheidet, muss man nicht in der inhaltlichen, sondern in der existentiellen Ausstattung des Seienden suchen. Mit anderen Worten: Die Würde gehört zur Ordnung des Seins und nicht zur Ordnung des Habens. Wenigstens aus dem Grunde scheint die Vernünftigkeit – die zum Inhalt des menschlichen Seins gehört – nicht die beste Kandidatur für die größte ontologische Vollkommenheit des Menschen zu sein.

In dem hier angeführten Artikel 1, Frage 29 der *Summa theologiae* ist das Grundargument für die Anerkennung der besonderen Einzigartigkeit und des Separatseins die Freiheit – dass diese Seienden, die wir Personen nennen, »die Herrschaft haben über ihr Tun, und nicht bloß zum Tun getrieben werden wie die anderen, sondern durch sich selbst tun«⁵⁰⁷. Auffällig ist, dass die Vernünftigkeit als Berechtigung der Anerkennung eines Seins als Person in diesem Schlüsselartikel für die Konzeption der Person bei dem Aquinaten unerwähnt bleibt; die Vernünftigkeit ist eine Eigenschaft, die Thomas dazu dient, auf *Designate* zu verweisen, von denen die Rede ist.

506 »Esse est actualitas omnium actuum, et perfectio omnium perfectionum«, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

507 STh, I, q. 29, a. 1, co.

3 Der Intellekt und die freie Wahl

Es ist zu unterstreichen, dass es Thomas, wenn er die Beziehung zwischen der freien Wahl und dem Intellekt analysiert, in erster Linie nicht darum geht, dass der die freie Wahl vollbringende Mensch frei darauf verzichten kann, was zu seiner Entfaltung (Vollendung, Glück) führt, mit anderen Worten – dass der Mensch ein Böses wählen kann; sondern darum, dass der Mensch, indem er sich davon abwendet, was destruktiv ist (und das ist der Erkenntnisgegenstand), viele Wege vor sich hat, von denen jeder zur Entfaltung führt und dass, welchen Weg er einschlägt, letztendlich von seiner Entscheidung und nicht von der Erkenntnis abhängt. Für manchen Leser der *Summa theologiae* wird erstaunlich sein, dass der Aquinate, der den Intellekt für die Grundlage der Freiheit (der freien Wahl) hält, in seinen Analysen zu den Beziehungen zwischen dem Intellekt (Vernunft) und der Freiheit des Menschen (der freien Wahl) weder erwähnt, dass der Intellekt dafür unentbehrlich ist, dass die Wahl dem erkannten Guten folgen kann, noch dass das Erkenntnisvermögen das Gute von dem Bösen unterscheiden lässt. Es ist für Thomas selbstverständlich, dass auch Tiere den Unterschied zwischen Gut und Böse erkennen und dass die Erkenntnis ihnen ermöglicht, dem Guten zu folgen und das Böse zu meiden.

Das Besondere der vernünftigen Wesen liegt in etwas Anderem. Der Intellekt ist ein Vermögen, das die freie Wahl überhaupt ermöglicht. Der Intellekt bedingt die Möglichkeit, die freie Wahl zu vollziehen. Wenn Thomas über die Beziehung zwischen dem Intellekt und der freien Wahl schreibt, betont er, dass dank des Intellekts der Mensch einen allgemeinen Begriff des Guten hat. Der allgemeine Begriff des Guten ist ein Schlüssel zur Freiheit und ihre Grundlage und nicht die Möglichkeit, den Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen zu erkennen. Dank des allgemeinen Begriffs des Guten kann das vernünftige Wesen unter gegebenen, bestimmten Umständen eine mehrteilige Designatenummenge des Begriffs »das Gute« bilden und es kann daher nebeneinander eine ganze Reihe konkreter Güter und viele Verhaltenswege zusammenstellen (von denen – fügen wir hinzu – keiner ein böser

ist und jeder zur Entfaltung führt).⁵⁰⁸ Die verstandslosen Wesen besitzen keinen allgemeinen Begriff des Guten und können nicht viele Güter nebeneinander aufstellen. Daher sind – nach Auffassung von Thomas – die Tiere – das Gute vom Bösen unterscheidend – in ihrem Verhalten determiniert, denn unter bestimmten Umständen erkennen sie nur einen für sie eigenen Zweck, nur ein Gutes, daher ist ihr Handeln von der Natur aus determiniert.⁵⁰⁹

Der Intellekt ist also eine notwendige und ausreichende Voraussetzung, um anzuerkennen, dass jemandem eine freie Wahl zusteht und in Konsequenz auch die Würde.⁵¹⁰ Daher sind die Termini »vernünftiges Wesen«, »freies Wesen«, »Würde besitzendes Wesen« extensional mit dem Terminus »Person« gleich, dennoch hat jede dieser drei Bezeichnungen einen anderen Inhalt und verweist auf eine andere Vollkommenheit der Person. Von der ontologischen Seite her ist die Vernünftigkeit unter den erwähnten Vollkommenheiten die fundamentalste Vollkommenheit, jedoch nicht die größte. Die größte Vollkommenheit, die dafür entscheidend ist, ob man jemanden Person nennt, ist die Würde, aufgefasst als eine besonders starke Daseinsweise, eine besondere und vollkommener Individualität und Separatheit, das Dasein als Zweck an sich.

508 »Solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero; inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum«, STh, I, q. 59, a. 3, co.; »Sed ratio est collativa plurium: et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.« STh, I, q. 82, a. 2, ad 3.

509 »Homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri.« STh, I, q. 83, a. 1, co.

510 »Ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium«, STh, I, q. 59, a. 3, co.; »homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est«, STh, I, q. 83, a. 1.

4 Naturaliter liber et propter seipsum existens – von Natur aus freier und um seiner selbst willen Existierender

Die hier skizzierte existentielle Deutung der Würde wird von der Analyse der Aussagen von Thomas, die diese Kategorie direkt betreffen, bestätigt. Obwohl die »Würde« eine Kategorie ist, die von dem Aquinaten häufig (es gibt über 1500 Stellen), und zwar in verschiedenen Bedeutungen, gebraucht wird, geht er nirgendwo ausführlicher und direkt (etwa in Form eines Sonderartikels) auf die Frage ein, was die Würde sei. Wenn es um die hier analysierte personale Würde geht, dann charakterisiert sie Thomas – wie beiläufig – anlässlich der Betrachtungen über die Zulässigkeit der Todesstrafe. »Indem er sündigt, zieht sich der Mensch von der Ordnung der Vernunft zurück, und das heißt, dass er von der menschlichen Würde abfällt, sofern ein Mensch von Natur aus frei ist und um seiner selbst willen existiert.«⁵¹¹ Es wird also auf zwei »Eigenschaften« hingewiesen – die Freiheit und die Existenz um seiner selbst willen. Diese beiden »Eigenschaften« charakterisieren die Daseinsweise des Menschen, weisen darauf hin, dass der Mensch als Zweck an sich existiert.

Wenn man die Kategorie der Freiheit interpretiert, muss man in diesem Kontext auf die berühmteste Definition der Freiheit aus der *Metaphysik* von Aristoteles zurückgreifen: »wie wir den Menschen frei nen-

511 »Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est *naturaliter liber* et *propter seipsum existens*«, STh, 2–2, q. 64, a. 2, ad 3; kursiv von MP. Es ist zu betonen, dass man »von der Würde abfallen« mit »die Würde zu verlieren« nicht gleich machen darf. In *In 3 Sent.*, dist. 20, q. 1, a. 1B, ad 2, lesen wir eindeutig: »dignitas perpetuo in natura manet«. Und diese Perspektive gilt auch für STh, 2–2, q. 64, a. 2, ad 3, wo es weiter zu lesen ist: »Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet«. Thomas bekennt sich zwar eindeutig für die Todesstrafe, aber wenn er einen Gerechten dem Sünder in Vergleich bringt, liegt der wichtigste Unterschied liegt, dass der erste »in sua dignitate manet« und der zweite »in sua dignitate non manet«. Das heißt aber nicht, dass der Sünder seine Würde ontologisch verloren hat.

nen, der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist«⁵¹². Bemerkenswert, dass Thomas – obwohl er diese Definition übernimmt – grundsätzlich ihren Systemkontext verändert – anders als Aristoteles, dessen Meinung nach die Freiheit in der tatsächlichen Möglichkeit der selbständigen Wahl der Handlungsziele begründet ist, nimmt der Aquinate die Begründung der Freiheit in der Struktur des Seienden selbst an, lehnt daher – im Gegensatz zu Aristoteles – eindeutig die Sklaverei von Natur aus ab⁵¹³ und erkennt die natürliche Gleichheit der Menschen im Aspekt der Freiheit⁵¹⁴ an.

Mit Blick auf die aristotelische Freiheitsdefinition kann man die Bezeichnung »*propter seipsam existens*« als eine Bezeichnung betrachten, die zur Hervorhebung des Kontextes, in dem hier die Definition von Aristoteles verstanden wird, dient. Es lohnt sich jedoch, die Problematik der Würde im Zusammenhang mit der letzten Formel zu entwickeln. Indem er die Existenz um ihrer selbst Willen anerkennt, knüpft der Aquinate an die altertümliche Auffassung des Edlen (*bonum honestum*) an, das verschieden ist von dem Nützlichen (*bonum utile*) und Angenehmen (*bonum delectabile*): »Die Würde bezeichnet die Güte von etwas, das um seiner selbst Willen gut ist«⁵¹⁵. In der aristotelischen Tradition, auf die Thomas zurückgreift, bedeutet ein Gutes zu

512 ὡς περ ἀνθρώπου, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὦν; 982 b, Übersetzung nach Krąpiec, / Maryniarczyk / Żelcźnik 1996, B. 1, 15. Kazimierz Leźniak schlägt eine andere Übersetzung vor: »wolnym człowiekiem nazywamy tego, który żyje dla siebie samego, a nie dla kogoś innego« [einen freien Menschen nennen wir den, der für sich selbst lebt und nicht für einen anderen] (zit. nach Leźniak 1990, B. 2., 620; das griechische ὦν übersetzt er also als »lebt«, was insofern begründet ist, als für Aristoteles die Existenz keine philosophische Kategorie war und er die Freiheit mit einer bestimmten Handlungsweise verknüpfte).

513 »Kein Mensch ist von seiner Natur aus dem anderen als Zweck zugeordnet« (»Unus enim homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem«), *In 2 Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1.

514 »von Natur aus sind alle Menschen gleich frei« (»natura omnes homines aequales in libertate fecit«), ebd.

515 »Dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsam«, *In 3 Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 4 A, co.

sein so viel wie ein Zweck zu sein.⁵¹⁶ Daher kann die angeführte Formel durchaus wie folgt gelesen werden: Die Würde bestimmt ein Zwecksein um ihrer selbst Willen, ein Zwecksein an sich.

Wie ist jedoch das »Existieren um seiner selbst Willen«, »Zwecksein an sich« näher aufzufassen? Sicherlich geht es hier nicht um den Egoismus. Berücksichtigt man allein Aristoteles selbst, kann gesagt werden, dass es vor allem um die Wahl der eigenen Ziele geht; es können und sollen sogar Ziele des altruistischen Typs sein – das Handeln zugunsten anderer; die Argumentation lässt sich über die aristotelische Konzeption der Gerechtigkeit entfalten, die als die wichtigste Tugend verstanden wird, und zwar als eine Tugend, die charakterisiert wird als »fremdes Gut«.⁵¹⁷ Bei der genaueren Bestimmung, was es bedeutet, um seiner selbst Willen zu existieren, kann der Anfang der Rechtsabhandlung aus dem Werk *Summa contra gentiles* (Buch III, ab Kapitel 111)⁵¹⁸ Hilfe leisten. Der Aquinate begründet dort die These, dass es der Zweck der vernünftigen Wesen ist, sich nicht nur gemäß des Artspezifischen, wie es im Falle der Tiere ist, sondern auch gemäß des Individuellen⁵¹⁹ zu verwirklichen – im Gegensatz zu den Tieren sind die einzelnen Menschen nicht nur Exemplare der Spezies Mensch. Natürlich bei Tieren und Pflanzen – je nach den individuellen (akzidentellen) Eigenschaften und Handlungsumständen – sind auch die Güter der einzelnen Gattungsexemplare verschieden, jedes Exemplar ist ein wenig anders und lebt unter leicht verschiedenen Bedingungen.

Das Ziel ist dennoch, die Gattungsvollkommenheiten zu verwirklichen und das Gute, das diese Vollkommenheiten realisiert, ist objektiv eindeutig definiert (durch die Gattungsnatur, individuelle Eigenschaften, Lebensumstände). Im Falle des Menschen sind die Unterschiede viel tiefer. Die hier und jetzt vom Menschen realisierten Ziele (es sei

⁵¹⁶ Vgl. etwa *Summa contra gentiles*, lib. 1, cap. 37.

⁵¹⁷ *Nikomachische Ethik*, 1130 a.

⁵¹⁸ Ich schreibe darüber ausführlich in Piechowiak 2003, 219–242.

⁵¹⁹ »Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum«, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113.

betont: die zu seiner Entwicklung führenden Ziele) sind keine Gattungs-, sondern individuelle Ziele. Sicher, das Ziel, welches Entfaltung, Glück oder Heil ist, ist bestimmt; auch das Bedürfnis ist bestimmt, die vorhandenen Dispositionen zu entfalten; die Art und Weise der Entfaltung ist jedoch nicht bestimmt;⁵²⁰ deshalb ist auch das menschliche zur Entfaltung führende Handeln nicht eindeutig bestimmt und daher ist auch der angestrebte Zustand des Seienden objektiv (unabhängig von freien Entscheidungen, die der Mensch vollzieht) inhaltlich unterbestimmt.

5 Lex naturalis – das Naturrecht

Die Konsequenzen eines solchen Standpunkts sind weitreichend, auch, und sogar vor allem, für die Auffassung des Naturrechts (*lex naturalis*) als Determinante der zur Entfaltung des vernünftigen Wesens führenden Handlungen. Um den für den Einzelnen eigentlichen Entfaltungsweg zu erkennen, reicht es nicht aus, die Natur des Menschen, die allgemein – allen Menschen gemeinsam – ist, sowie die Umstände (darunter die akzidentellen Eigenschaften des einzelnen Menschen) kennenzulernen. Der Weg ist erst durch die freien Wahlen determiniert. Also ist es auch unmöglich, jemandem ein Rezept für sein Glücklichein zu verschreiben, selbst wenn man eine perfekte Erkenntnis der Natur des Menschen, der Umstände, der Gesetze der Natur usw. hätte.

520 »Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum«, STh, 1–2, q. 47, a. 15. »Die Inklinatio der sittlichen Tugend ist in mancher Hinsicht der Inklinatio der Natur ähnlich, in anderer Hinsicht aber verschieden. Ähnlichkeit besteht darin, dass jede einen bestimmten Zweck hat, der Unterschied liegt darin, dass in der Natur sowohl der Zweck, als auch das zu ihm Führende determiniert ist; im Falle der sittlichen Tüchtigkeiten ist der Zweck der Zweck determiniert, der zu ihm führende Weg dagegen nicht.« In 3 Sent., dist. 33, q. 2, a. 3, ad 3. »Im vernünftigen Geschöpf gibt es viele Handlungen, zu deren Bestimmung die Neigungen der Spezies nicht ausreichen« (»In rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei.«), CG, III, cap. 113, 4.

Den für den Einzelnen eigentlichen Entfaltungsweg zu erkennen ist für den Aquinaten nichts anderes, als die Absicht der Weisheit Gottes zu erkennen (*ratio divinae sapientiae*) in Bezug auf das Handeln des Einzelnen; und die Absicht der göttlichen Weisheit, insofern sie allen Akten und Regungen der einzelnen Geschöpfe Richtung gibt, ist das ewige Recht (*lex aeterna*)⁵²¹. Der auf die vernünftigen Wesen bezogene Inhalt des ewigen Rechts ist zugleich das Naturrecht (*lex naturalis*)⁵²². Der Mensch hat einen aktiven Anteil an dem ewigen Recht. Obwohl es die Absicht (*ratio*) jeder guten Handlung in Gott, im ewigen Recht gibt, so ist sie direkt unerkennbar. Im Falle des Menschen offenbart sich diese Absicht einerseits durch die Schöpfung, die Natur des Menschen, das Artspezifische; andererseits, da die Natur (über die natürlichen Inklinationen) nicht eindeutig die Art und Weise determiniert, wie das Glück erreicht wird, offenbaren erst die freien Wahlen im Raum dessen, was an sich nicht ungerecht ist, den Inhalt des ewigen Rechts und des Naturrechts.

Man kann daher sagen, dass die freien Entscheidungen des Menschen das Ergänzungselement zur durch den Schöpfungsakt vollzogenen Promulgation des ewigen Rechts und des Naturrechts sind. Ohne die Entscheidungen kann man nicht eindeutig die Inhalte aller einem Individuum eigenen Handlungen bestimmen, das bedeutet, dass man weder das ewige Recht, noch das Naturrecht, das sich auf die jeweilige Person bezieht, im Ganzen bestimmen kann, ohne dass man die freien Wahlen kennt, die von dieser Person vollzogen wurden. Mit anderen Worten: Der Mensch nimmt aktiv an dem ewigen Recht und dem Naturrecht teil, was in der irdischen Perspektive auch bedeutet, dass der Mensch aktiv den Inhalt des ewigen Rechts und des Naturrechts präzisiert und – fügen wir hinzu – dass er das nicht unterlassen kann, denn ohne seine freien Entscheidungen kann dieser Inhalt als Ganzes nicht eindeutig erkannt werden. Thomas schreibt darüber im Kontext des Unterstehens der göttlichen Vorsehung: Unterstehen die vernunft-

521 ST, I-II, q. 93, a. 1, co.

522 »Das Naturrecht ist nichts Anderes, als Teilnahme des ewigen Rechts an vernunftbegabten Schöpfung«, ST I-II, q. 91, a. 2, co.

losen Wesen ihr nur passiv, so nehmen die vernünftigen Wesen aktiv an ihr teil, indem sie sich und andere »vorsehen« .⁵²³

Zusammenfassend sei gesagt, die Würde als das ontologisch Vollkommene der Person ist eine Existenzweise. Sie kann als Zweck-an-sich-Sein bezeichnet werden. Sie ist in der Freiheit begründet, durch die der Mensch ein individuelleres und separateres Sein ist als andere Seiende. Individualisierung der Entfaltung, Unternehmung von Handlungen, die nicht eindeutig durch das allgemeine Recht und den objektiven Sachverhalt determiniert sind, ist etwas durch und durch Positives, ein Ausdruck des Würdebesitzes.

II Immanuel Kant

1 Das Zweck-an-sich-Sein

Immanuel Kant wird häufig für den gehalten, der in die Philosophie die Kategorie der Würde eingeführt hat. Als kanonisch gilt seine Charakteristik der Würde als innerer Wert,⁵²⁴ als unbedingten und unvergleichbaren, Achtung hervorrufenden Wert;⁵²⁵ das, was Würde besitzt, ist über allen Preis erhaben, unersetzlich, gegen nichts austauschbar.⁵²⁶

Eine klassische Formel zur Würde, die als Zweck an sich aufgefasst wird, finden wir in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

»Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige

523 »Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.« STh I-II, q. 91, a. 2, co.

524 Kant 1978a, 434 [77].

525 Kant 1978a, 436 [79].

526 Kant 1978a, 434 [77].

Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.«⁵²⁷

Ähnlich wie der Aquinate geht Kant davon aus, dass der Mensch deshalb eine Person ist, da er die Würde besitzt, da er Zweck an sich ist, und nicht umgekehrt, dass er die Würde hat, weil er Person ist:

»Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern *alle Willkür* einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).«⁵²⁸

Die Würde des Menschen als Person, das Zweck-an-sich-Sein, bringt Kant auch mit dem Besitzen des Willens in Verbindung, der, sofern er gut ist, zum einzig Denkbaren wird, »was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden«⁵²⁹. Im Hinblick auf die Ordnung des Vollkommenen wird die Würde in erster Linie, ähnlich wie bei dem Aquinaten, mit dem Willen und der Freiheit verbunden, mit der Vernunft erst nachrangig.

Versuchen wir genauer zu betrachten, was der gute Wille ist und wie mit ihm die Würde und die Vernünftigkeit verknüpft sind. Grundlegend ist bei der Frage der folgende Abschnitt:

»Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch von den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Mate-

527 Kant 1978a, 428 [64f.].

528 Kant 1978a, 428 [65].

529 »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« Kant 1978a, 393 [1].

rie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zweckes) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahiert werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen, schlechterdings guten Willen ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstände nachgesetzt werden«⁵³⁰.

Ähnlich wie Thomas geht Kant davon aus, dass der wesentliche Unterschied zwischen den vernünftigen Wesen und anderen Wesen darin besteht, dass die ersten in dem Sinne frei sind, dass sie sich selbst Zwecke setzen. Jedoch können diese gesetzten Zwecke nach Kant nicht der Gegenstand des unbedingt guten Willens sein. Der unbedingt gute Wille ist ein Wille, der ungeachtet der realisierbaren Zwecke – Güter – gut ist. Über etwas, was ungeachtet des Zwecks, dem es dienen soll, gut ist, kann man sagen, dass es kein Mittel ist. Daher betont Kant in dem angeführten Abschnitt, dass die Bestimmung des selbständigen Zwecks nur negativ ist und – mehr noch – dass der selbständige Zweck nicht etwas ist, was bewirkt werden soll. Bei dem Aquinaten muss und soll der Zweck positiv determiniert sein und verwirklicht werden.

Die vernünftigen Wesen als Zwecke an sich besitzen Würde nicht nur und nicht vor allem deswegen, weil sie Subjekte aller möglichen Zwecke sind, sondern vor allem deswegen, weil sie Subjekte eines möglichen, unbedingt guten Willens sind.

⁵³⁰ Kant 1978a, 437 [82].

2 Allgemeine Gesetzgebung

Die Problematik des guten Willens und der Würde wird von Kant auch in der Perspektive der Beziehung des Willens zum Gesetz und zur Gesetzgebung erörtert. Kant schreibt: »Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung (...) sein«⁵³¹, und der Gegenstand der Achtung – so kann man hinzufügen – besitzt die Würde. Direkt bezieht Kant die Kategorie der Würde auf die Gesetzgebung selbst, die Quelle des Gesetzes ist: »Denn es hat nichts einen Wert, als *den, welchen* ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat.«⁵³²

Der Mensch als vernünftiges Wesen hat Anteil an der Gesetzgebung, denn er ist nur seiner eigenen Gesetzgebung unterworfen und ist verpflichtet, seinem eigenen Willen gemäß zu handeln;⁵³³ das vernünftige Wesen gehorcht »keinem Gesetze (...) als dem, das es zugleich selbst gibt«⁵³⁴. Darin besteht unter anderem die Autonomie des Willens, der »ihm selbst (...) ein Gesetz ist«⁵³⁵, und die Autonomie der vernünftigen Wesen. Unter anderem, da die notwendige Voraussetzung der Autonomie, über die Kant schreibt, dass der Wille ein allgemein gesetzgebender Wille ist, also ein Wille, der sich das Gesetz gibt, das ein allgemeines Gesetz ist.⁵³⁶ Daher lautet auch das Autonomieprinzip, das Kant für das

531 Kant 1978a, 400 [14–15].

532 Kant 1978a, 436 [79].

533 Kant 1978a, 432 [73].

534 Kant 1978a, 434 [77].

535 Kant 1978a, 440 [87].

536 Kant 1978a, 432 [73].

oberste Prinzip der Sittlichkeit hält, für das einzige *Prinzip der Moral*: »nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein«⁵³⁷ soll. Es ist das oberste Prinzip der Sittlichkeit, da der kategorische Imperativ »nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete«⁵³⁸. Autonomie ist – so Kant – »der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur«⁵³⁹. Man muss jedoch daran denken, dass die Autonomie, von der die Rede ist, nicht die freie Verfügung über den Inhalt des Gesetzes umfasst, obwohl sie das Sich-Gesetzgeben umfasst. Im Gegenteil, sie setzt voraus, dass es ein allgemeines Gesetz ist, dessen Inhalt man erkennen kann, den man aber selbst nicht frei gestaltet (frei in dem Sinne: aufgrund der Wahl unter verschiedenen potentiell gleich guten Möglichkeiten).

Resümierend ist es die Teilnahme an der allgemeinen Gesetzgebung, die die Grundlage der Würde des vernünftigen Wesens ist. Es macht sich dabei bemerkbar, dass die der Gesetzgebung und dem Gesetz zustehende Würde ein Fundament der Würde des Menschen ist und nicht die Würde des Menschen ein Fundament der Würde des Gesetzes.⁵⁴⁰

3 Kategorischer Imperativ

Die Allgemeinheit der Gesetzgebung des guten Willens begründet Kant auf verschiedene Art und Weise. Eine der Begründungen führt über den kategorischen Imperativ. Die Frage danach, welcher Wille

537 Kant 1978a, 440 [87].

538 Kant 1978a, 440 [88].

539 Kant 1978a, 436 [79].

540 Wenn man in Betracht zieht, dass »Moralität (...) in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung [besteht]« (Kant 1978a, 434 [75–76]), kann man auch sagen, dass Moralität die Bedingung der Autonomie ist. Folglich ist sie auch die Bedingung für die Teilnahme des vernünftigen Wesens an allgemeiner Gesetzgebung und in Konsequenz auch dafür, dass »ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann« (Kant 1978a, 435 [77]). Daher wird Kant sagen, dass »Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige [ist], was allein Würde hat« (Kant 1978a, 435 [77]).

gut sei, ist zugleich eine Frage danach, welcher Wille sich selbst nicht widersprechen kann: »Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann.«⁵⁴¹ Ein solcher Standpunkt führt direkt zur Problematik des kategorischen Imperativs: »Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch.«⁵⁴²

In seiner Grundform lautet der kategorische Imperativ wie folgt: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.«⁵⁴³ Die Maxime ist ein subjektives Handlungsprinzip, es ist ein Prinzip, nach dem das Subjekt handelt. Kant geht es dabei um die Handlungsregel, die konkrete Umstände berücksichtigt: »Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß ... bestimmt«⁵⁴⁴. Vom Standpunkt der genaueren Inhaltsbestimmung des Sollens her gibt es hier allerdings keinen Platz für die freie Wahl. Daher – mit der Sprache vom Aquinaten gesagt – nimmt Kant den einzelnen Menschen nur als ein Gattungsexemplar in dem Sinne wahr, dass das eigentliche Handeln eindeutig von dem Allgemeinen und von den Umständen bestimmt ist. Das Handeln sollte nach allgemeinen Gesetzen bestimmt werden.⁵⁴⁵

Bezeichnend ist von diesem Gesichtspunkt her eine der Formeln des kategorischen Imperativs, die über die Menschheit spricht:

541 Kant 1978a, 437 [81].

542 Kant 1978a, 437 [81].

543 Kant 1978a, 421 [52].

544 Kant 1978a, 421 [51], Anmerkung Kants.

545 Kant 1978a, 421 [52].

»Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«⁵⁴⁶

Während der Aquinate bei der genaueren Bestimmung der Würde und der Personalität das hervorgehoben hat, was über die Natur, über die Menschheit, verstanden als etwas das Wesen des Menschen Bestimmendes, hinausgeht, stellt Kant gerade die allen Menschen gemeinsame Menschheit als Fundament für die Auffassung der Würde und der Person in den Mittelpunkt seiner Konzeption.

4 Reich der Zwecke

Weil Kant das Sein der Dinge, insofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, die Natur nennt, kann folglich der kategorische Imperativ auch wie folgt formuliert werden: »Handle so, als ob die Maxime deines Handelns durch deinen Willen ein allgemeines Naturgesetz werden sollte«. Letztlich sollen »alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen«⁵⁴⁷. Das Reich wird von Kant dabei als »die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze«⁵⁴⁸ verstanden.

Es sei betont, dass diese Verbindung kraft der Erkenntnis erfolgt. Mirosław Żelazny in seiner Monographie, die der Freiheitsidee in Kants Philosophie gewidmet ist, schreibt u. a. folgendes über die uns hier beschäftigende Frage:

»Die Welt, die von der Vernunft erkannt wird, ist eins, so wie eins ist die Vernunft selbst. Die wahrgenommene Welt und die gewollte Welt, die theoretische Vernunft und die praktische

⁵⁴⁶ Kant 1978a, 429 [66].

⁵⁴⁷ Kant 1978a, [81].

⁵⁴⁸ Kant 1978a, 433 [74].

Vernunft, sind nur zwei Aspekte derselben Welt und derselben Vernunft. Die Pflicht des Philosophen ist es also anzunehmen, dass verschiedene vernunftgeleitete Menschen unter denselben Umständen keine in Widerspruch miteinander stehenden Ansichten darüber haben können, was gut sei. Wenn unsere Vorstellungen über das Gute im Widerspruch miteinander stehen, so ist es ein Beweis dafür, dass eine von ihnen unter der Verletzung der Vernunftgesetze entstanden ist, so wie die Verletzung der Korrektheit der Erkenntnis zu gegensätzlichen Sehweisen der empirischen Welt führen kann.«⁵⁴⁹

In einer solchen Auffassung ist das Gute etwas Objektives, etwas unabhängig vom Willen inhaltlich Determiniertes. Die Sache des Willens ist es, dem Guten zu folgen, und nicht, es mit zu konstituieren: »Praktisch gut ist, was vermitteltst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. h. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt«⁵⁵⁰.

5 Wozu die Vernunft?

Es ist lohnenswert, betrachtet man weiter, welchen Zwecken die Vernunft dient. Es ist nicht der Zweck der Vernunft, den Menschen dazu zu befähigen, seine Bedürfnisse zu befriedigen, darunter auch jenes zur Erreichung der Glückseligkeit; viel besser dienen dem die Instinkte.⁵⁵¹ Wenn alles von Natur aus seinen eigenen Zweck hat – und Kant nimmt das Prinzip an, dass im organisierten Wesen »kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke (...) angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist«⁵⁵² – dann muss

549 *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, 96.

550 Kant 1978a, 413 [38].

551 Kant 1978a, 396 [6].

552 Kant 1978a, 395 [4].

die Vernunft für einen anderen Zweck der Existenz als Glückseligkeit bestimmt sein. Der Zweck der Vernunft ist im Praktischen, so Kant, die eigenartige Arbeit am Willen, die Erzeugung eines unbedingt guten Willens; Kant schlussfolgert: »So muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist«⁵⁵³. Weil die Vernunft das für die Person Eigenartige ist, kann der genannte Zweck für einen spezifisch personalen Zweck, und dadurch für einen dem Menschen als Person eigenen gehalten werden.

Kant unterstreicht dabei, dass die Vernunft dem Zweck untergeordnet ist, dem »die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß«⁵⁵⁴. Es sei bemerkt, dass im Gegensatz zu den vom Aquinaten vorgeschlagenen Lösungen, die Vernunft von Kant nicht als etwas verstanden wird, was verschiedene Güter nebeneinander aufstellen lässt und die Individualisierung durch eine Wahl ermöglicht, die u. a. in dem Sinne frei ist, dass der dem Menschen eigene Zweck nicht eindeutig aufgrund der Erkenntnis selbst identifiziert werden kann. Vielmehr betont Kant, dass die Vernunft vor allem dem Überindividuellen, dem – so Kant – über »die Privatabsicht des Menschen« Hinausgehenden dient.

6 Die Würde und die Individualisierung des Handelns

Es ist noch ein wesentliches Problem zu erwägen: Ob Kant außer dem Handeln nach dem Allgemeinen das Handeln sieht, das den Menschen als Person, als Zweck an sich entfaltet und dadurch der Würde als solcher entspricht, das nicht von dem allgemeinen Gesetz geleitet wäre? Mit anderen Worten: Ob das Subjekt – indem es den dem vernünftigen Wesen eigenen Zweck anstrebt – darüber hinaus nach anderen Regeln handeln kann als die charakterisierte Maxime. Die Antwort muss nega-

⁵⁵³ Kant 1978a, 396 [7].

⁵⁵⁴ Kant 1978a, 396 [6].

tiv ausfallen. Der Imperativ, in dem oben angeführten Wortlaut, sagt geradewegs: »*nur* nach derjenigen Maxime« und weist damit darauf hin, dass der Imperativ ein Maßstab für *jedes* Handeln ist. Eindeutig ist in der Hinsicht die Formulierung des kategorischen Imperativs, die bereits in der Einleitung zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* enthalten ist: »Ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden«⁵⁵⁵. Wir lesen auch weiter im Text, dass es das Prinzip des Willens ist, »keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei«⁵⁵⁶. Im Kapitel II hebt Kant direkt hervor, dass alle Maximen komplett von dem kategorischen Imperativ bestimmt sind⁵⁵⁷. Folglich verweist die angeführte Formel des kategorischen Imperativs darauf, wie *jede* Handlung der Person ihrer Würde gemäß gestaltet wird und die Vollkommenheit der Person als Person errichtet.

Vom Gesichtspunkt der Begründung der Würde, des Zweck-an-sich-Seins her ist es hier nicht wesentlich (und es muss an dieser Stelle nicht entschieden werden), ob der Wille nach der Abwendung von dem, was man nicht darf (vom Bösen), eine der vielen gleichgestellten Möglichkeiten wählt oder aber die vernünftige Wahl durch die praktische Erkenntnis eindeutig bestimmt ist. Man kann hier anmerken, dass die Interpretation von Mirosław Żelazny darauf hinweist, dass vernünftige Wesen weder darüber widersprüchliche Ansichten haben werden, was man darf – also über das Böse; noch darüber, was man tun soll – also über das Gute. Daher sollte man, bei einer solchen Interpretation, zur Ansicht neigen, dass der gute Wille nur dem erkannten Guten folgt und das Gute nicht mit konstituiert.

555 Kant 1978a, 402 [17].

556 Kant 1978a, 434 [76].

557 Kant 1978a, 801 [79].

Resümee der geschichtlichen Erwägungen

Die beiden Denker verbindet, dass sie die Würde als ein Fundament des Personseins und nicht das Personsein als Fundament der Würde auffassen. In beiden Konzeptionen ist »Person« eine wertende Kategorie, Person wird etwas genannt, weil es eine besondere Vollkommenheit besitzt.

Beide Philosophen würden damit übereinstimmen, dass es die Würde des Menschen ist, der Zweck an sich zu sein. Bei beiden ist die Problematik der Würde aufs Engste mit der Problematik der Freiheit verbunden. Beide Konzeptionen der Person setzen die Tradition des Nachdenkens über die Freiheit im Sinne von Aristoteles fort, der den freien Menschen als denjenigen charakterisiert hat, der selbst Zwecke setzt.

Diese Denker wären auch einmütig darüber, dass die Vernunft, die Erkenntnis (insofern sie nur möglich ist) ohne Beteiligung des Willens, eindeutig das bestimmt, was man – mit Kant gesprochen – um der Menschheit willen – mit Thomas gesprochen – um der allen gemeinsamen Natur willen – nicht darf. Mit anderen Worten, wieder auf die für den Aquinaten typischen Kategorien zurückgreifend, bestimmt die Erkenntnis eindeutig, was mit *ius naturale* im Widerspruch steht.

In den referierten Konzeptionen unterscheidet sich jedoch wesentlich der Sinn der Formel »Zweck-an-sich-Sein«. In der Konzeption von Thomas ist diese Formel existenziell zu interpretieren – es ist die Bezeichnung einer besonders vollkommenen Existenzweise. In der Philosophie Kants ist das Existenzielle nicht der grundsätzliche Aspekt der Betrachtungen über die Person, und das Verstehen, worin das Zweck-an-sich-Sein besteht, erfolgt in negativer Hinsicht – nicht bloß ein Mittel, nicht bloß ein Werkzeug zu sein.

Sowohl Thomas als auch Kant betrachten als Fundament der Würde die Beteiligung an der Gesetzgebung. Gleichzeitig wird jedoch die Art und Weise, wie diese Beteiligung erfolgt, grundlegend anders verstanden. Während Kant die allgemeine Gesetzgebung, das allen vernünftigen Wesen Gemeinsame betont, sieht Thomas die besondere edle Beschaffenheit des Menschen als Person darin, dass der Wille des Menschen genauer bestimmt, was nicht von der allen Menschen gemeinsa-

men Natur und von Umständen determiniert ist – ohne die Beteiligung des menschlichen Willens sind das ewige Recht und das Naturrecht nicht eindeutig determiniert und sie können auch lediglich aufgrund der Erkenntnis nicht näher bestimmt werden. Bei Kant formt der Wille das Gute nicht, bei Thomas konstituiert der Wille über die freien Wahlen das Gute mit. Die Vernunft ist für Kant vor allem ein Maßstab für freie Wahlen; für den Aquinaten ist sie vor allem das die freien Wahlen Ermöglichende.

Die Lektüre der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kants erlaubt die Formulierung der These, dass die Verteidigung der Autonomie des Einzelnen in seiner Konzeption nicht von einer konsequenten Verteidigung des Individualismus begleitet wird. Das Ganze des vervollkommnenden Handelns des Menschen wird von ihm in die Perspektive der allgemeinen Gesetze gestellt: Die Bedingung dafür, dass die Person die ihr eigene Vollkommenheit erreicht, ist das Handeln danach, was allgemein ist. Anders ist es bei Thomas, für den die grundlegende ontologische Vollkommenheit der Person ihre Individualität ist. Daher finden wir bei ihm die Begründung für Postulate des Handelns, das nicht allgemeinen Gesetzen folgt; das – mit dem Aquinaten gesprochen – nicht artspezifisch determiniert ist. Entgegen Kant muss ich in vielen Fällen gar nicht wollen, dass jedes vernünftige Wesen genauso handelt wie ich, wenn ich ein der Würde entsprechendes Handeln wähle; mehr noch, ich soll wollen, dass es im Rahmen des Zulässigen durch und durch individuell handelt.

Im Hinblick auf die gegenwärtigen Rechtssysteme, in denen die Würde als Grundlage des Gesetzes von der Schätzung des Individuellen begleitet wird, muss die Priorität für die philosophische Bearbeitung der Kategorie »Würde« (und zwar Priorität nicht nur im chronologischen Sinne) Thomas von Aquin und nicht Immanuel Kant gewährt werden.

Schlussbemerkungen – Thomas von Aquin und der moderne Begriff der Würde

Die wesentlichen Merkmale der Würde, die in Rechtsakten anerkannt sind, sind im Lichte der Aquinischen Konzeption durchaus erklärbar. Ontologisch ist die Würde als ein (spezifischer) Akt der Existenz verstanden – Existieren als ein Zweck in sich selbst. Als ein Akt der Existenz, als eine Verwirklichung des Inhaltlichen und des Seienden im Ganzen, ist die Würde weder eine Substanz noch eine Eigenschaft im strengen Sinne. Weil die Würde zur existentiellen Seite des Seienden gehört und nicht zur inhaltlichen, ist es verständlich, woraus sich die Probleme ergeben, eine Definition der Würde zu formulieren. Eine Definition betrifft ein Wesen eines Seins sowie die Existenz und damit auch die Würde ein Akt, dem das Wesen unterliegt. Wie kann man über etwas sprechen, was eigentlich keinen Inhalt hat? Es ist möglich in der Sprache der Relationen. Wie wir gesehen haben, wurde sowohl bei Thomas als auch im Recht, solche Sprache benutzt. Individualität besagt, dass es keine innere Scheidung gibt (*in-dividuus* – un-geschieden) – wir sprechen über keinen Inhalt, und solche Aussagen kann jedes Seiende betreffen. Eine für die Person eigene, vollkommener Individualität wird von einer Relation zu einem Zweck und von der Besonderheit dieses Zweckes charakterisiert – »Eine Person ist ein Zweck in sich selbst und demzufolge darf sie nicht bloß als ein Mittel behandelt werden.« Im Recht kann dieser Gedanke u. a. mit dem Begriff der Unantastbarkeit der Würde ausgesprochen werden, und – was wichtig ist – ohne die Würde selbst zu definieren.

Andere Eigenschaften der Würde werden auch in einer Sprache der Relationen charakterisiert und es ist nicht nötig, die Würde zu definieren.

Wenn man die anderen Merkmale der personalen Würde in Betracht nimmt, merkt man auch, dass diese sich gut der Aquinischen Konzeption anpassen. Man kann sich nichts vorstellen, was mehr angeboren und unveräußerlicher wäre, als ein Akt der Existenz. Die Würde ist in diesem Sinne gleich, dass man entweder ein Zweck in sich selbst ist oder nicht.

Dabei enthält die Würde ein dynamisches Element; man kann ein Subjekt der Würde nicht verstehen, ohne seine Zielrichtung in Betracht zu nehmen. Man kann über eine angeborene Existenzweise sprechen, die zur Natur »angepasst« sein soll, aber die Stärke der Existenz kann auch entwickelt werden, was die Analyse auf die Zusammenhänge eröffnet, die zwischen der personalen Würde und den anderen Typen der Würde bestehen.

Es handelt sich um die Existenz und um die Stärke der Existenz. Und wenn wir die Person von einem solchem Gesichtspunkt betrachten, betrachten wir sie als Ganzes. Die Achtung der personalen Würde ist die Achtung der Person als Ganzes. Es geht nicht nur um die geistliche, psychologische, biologische Seite des Menschen.

Wenn wir fragen, was das heißt, die personale Würde zu achten, dann fragen wir nach den Bedingungen für die Entwicklung der Person als Ganzes. Und wenn wir den Menschenrechtenschutz als den Schutz der Bedingungen für die Entfaltung des Menschen begreifen, dann ist es auch verständlich, warum die Würde als eine Quelle aller Menschenrechte angenommen werden kann. Durch die Würde werden alle inhaltlichen Aspekte der Person umfasst und verwirklicht.

Daraus ergeben sich auch wichtige Folgerungen für die Rechtssprechung. Eigentlich handelt es sich bei dem Schutz der Menschenrechte nicht um die Rechte selbst, sondern um den Menschen, der ein Ziel des Rechts ist. Wenn man also eine Abwägung der Rechte vornimmt, muss man zugleich nach dem Wohl des Menschen als Ganzes fragen und nicht nur nach den Rechten oder den Werten selbst. So verstandene Würde fundiert auch die allgemein anerkannte These, dass die Menschenrechte integral betrachtet werden sollten.

Im Lichte der Thomastischen Konzeption ist es durchaus verständlich, dass die Freiheit die fundamentalste »inhaltliche« Eigenschaft eines Wesens ist, das die personale Würde besitzt, was auch in der polnischen Verfassung einen klaren Ausdruck findet.⁵⁵⁸ Dank der Freiheit kann die Person die Zwecke ihrer Handlungen festsetzen, die nicht von der allgemeinen Natur des Menschen aus bestimmt sind und welche die Person

⁵⁵⁸ Insbesondere Art. 31.

verwirklichen. Folglich kann die Verwirklichung der Person und damit auch die Person selbst nicht durch die allgemeine Natur des Menschen charakterisiert werden, sondern durch die von der Person gewählten Zwecke. Diese Verwirklichung der Person kann nicht bestimmt werden, ohne die von ihr frei gewählten Zwecke zu kennen. Es ist dann ersichtlich, dass es unmöglich ist, anderen Menschen ein glückliches Leben zu programmieren.

Wenn wir über die Würde sprechen, geht es um die Individualität, um die Stärke der Existenz des Individuums. Die Stärke der Existenz kann vollzogen werden, wenn das Seiende ihm eigene Ziele erreicht, wenn es gut wird (ich möchte hier auf den Vortrag von Professor Lühr hinweisen; etymologisch stammt die »Würde« von »(gut)werden«). Aus diesem Gesichtspunkt heraus ist es verständlich, dass man, im abgeleiteten Sinne, über die Würde der Tiere oder Pflanzen sprechen könnte. Die Vermutung liegt nahe, dass uns die Begriffe fehlen, um die Aufmerksamkeit gegenüber den individuellen Geschöpfen zu wecken. Der Begriff der Würde, der primär eine besondere, dem Personensein zu Grunde liegende Individualität bezeichnet, wird verwendet, um einen Wert jedes individuellen Geschöpfes auszudrücken. Es ist interessant, das, wenn man über die Würde der Tiere spricht, diese Würde unabhängig von den partikularen Eigenschaften (z. B. unabhängig davon, ob ein Tier krank oder gesund ist) anerkannt wird; sie ist also, ähnlich wie die personale Würde, angeboren und unveräußerlich.

Im abgeleiteten Sinne bedeutet »die Würde« auch eine jemandem oder einem etwas eigene Vollkommenheit, eine Perfektion, die durch ein Individuum zu verwirklichen ist, um das zu verwirklichen, wer (was) man »wahrhaftig« ist. So spricht man über eine Würde der Frau oder eine Würde des Studenten u. ä. Auch in solchen Fällen stößt man an die Grenzen der Sprache, wenn man über etwas sprechen will, was noch nicht da ist und was dazu unentbehrlich ist, um zu verstehen, was etwas ist. Die alte aristotelische Tradition der Philosophie hat dazu einen Ausdruck *ἐντελέχεια*.

Mit dem Begriff der Würde kehren philosophische Probleme zurück, die überwunden schienen.

Literatur

Aquin, T. von (1996): *De potentia*.

Aquin, T. von (1996): *Scriptum super libros Sententiarium*.

Aquin, T. von (1996): *Summa contra gentiles*.

Aquin, T. von (1996): *Summa Theologica*.

Aquin, T. von (1996): *Thomae Aquinatis Opera omnia cum hypertextibus*. In Busa, R. (Hg.): CD-ROM. 2. Ausg. Stuttgart.

Aristoteles: *Eudemische Ethik*.

Aristoteles: *Große Ethik*

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*.

Dziennik Ustaw [Polnisches Gesetzblatt] (2001): Nr. 28, Pkt. 319.

Dziennik Ustaw [Polnisches Gesetzblatt] (2001): Nr. 78, Pkt. 483.

Ebert, U. (2006): *Schiller und die Menschenwürde*. In: Manger, K. / Immer, N. (Hg.): *Der ganze Schiller – Programm ästhetischer Erziehung*. Heidelberg, 131–153.

Guriewicz, A. (2002): *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*. przeł. Z. Dobrzyński. Gdańsk.

Kant, I. (1978a): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig.

Kant, I. (1978b): *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig.

Krapiec, M. A. / Maryniarczyk, A. / Źeleźnik, T. (1996): o. T. Lublin.

Leśniak, K. (1990) *Dzieła wszystkie*. B. 2. Warszawa

o. A. (1990): *Dzieła wszystkie*. B. 2. Warszawa.

o. A. (2001): *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń.

Ossowska, M. (1970): *Normy moralne. Próba systematyzacji*. PWN. Warszawa.

Piechowiak, M. (1999): *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle Piechowiak, M., międzynarodowej ochrony*. Lublin, 265–341.

Piechowiak, M. (2003): *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa*. In: *Poznańskie Studia Teologiczne*. vol. 14, 219–242.

Piechowiak, M. (2004): *Godność jako fundament powinności prawa wobec godności człowieka*. In: *Morciniec, P. / Stadniczeńko, S.L. (Hg.): Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku*. Opole, 33–54.

Würde – dignité – godność – dignity

Die Menschenwürde
im internationalen Vergleich

*Christine Baumbach,
Peter Kunzmann (Hrsg.)*



Herbert Utz Verlag · München

[2010]

Inhaltsverzeichnis

Peter Kunzmann

Würde – Nuancen und Varianten einer Universalie

19

Rosemarie Lübr

Wertbegriffe in indogermanischen Sprachen Europas

41

Jörg Oberthür

»Normen und Wertbegriffe in der Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa« – Aspekte einer soziologischen Diskursanalyse

77

Krystian Complak

Rang und Bedeutung der Menschenwürde in der polnischen
Verfassung

99

Udo Ebert

Menschenwürde im deutschen Strafrecht

111

Tade M. Spranger

Der Begriff der Würde in der deutschen Verfassung

129

Marine Durand

Das Menschenwürdekonzept im Rahmen der Europäischen Union

143

Thomas De Koninck

Dignité humaine et éthique

167

Véronique Champeil-Desplats

Les usages juridiques de la notion de dignité:

ce que le cas français enseigne

191

Roberto Andorno

La signification du concept de dignité humaine dans la bioéthique
internationale

209

Christine Baumbach

Würde ist nicht dignité: ein Vergleich deutscher und französischer
Stellungnahmen der Ethikräte im Hinblick auf das Verständnis
des Würdebegriffs

225

Martin O'Malley

Dignity in US bio-ethics debate: Needs Würde

253

Walter Schweidler
Die Menschenwürde und das Uneinholbare
277

Marek Piechowiak
Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Würde des
Menschen bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant
289

Die Autoren
321