

Inwiefern hat unser leitendes zeitgemäßes Verständnis von Menschenrechten und menschlicher Würde einen bestimmten theoretischen Zusammenhang mit Kants Erklärung des Respekts – der Achtung –, den jede Person im Bezug auf eine andere unbedingt hegen sollte? Eine der heutzutage prominenteren Interpretationslinien zu Kants praktischer Philosophie, zu welcher Interpretinnen wie Onora O’Neill und Katrin Flikschuh² weitgehend beigetragen haben, hat in Angriff genommen, jener Frage zugehörige Verlegenheit aufzulösen. Eine mit der vorigen verknüpfte Frage untersucht, ob Kants praktisch-philosophische Texte es erlauben, den von der praktischen Vernunft gebotenen Respekt vor anderen tatsächlich auf emotionale Werte zurückzuführen, ohne die konzeptuelle Basis dieses Denkens radikal umzudeuten. Mit diesem Text beabsichtige ich einige Argumente aufzuzeigen, die davon Abstand nehmen lassen, Kant leichtsinnigerweise für einen gegenwärtigen Verteidiger der auf dem angeblichen Wert der Würde basierten Menschenrechte zu halten. Daher scheint es angeraten, Oliver Sensens neu erschienenem Buch, *Kant on Human Dignity*, besondere Aufmerksamkeit zu schenken, da diese Monographie einen unschätzbaren Beitrag dazu geleistet hat, sich mit einigen umstrittenen Punkten der traditionellen Deutung von Kants Begründung der menschlichen Würde auseinanderzusetzen, die hervorragende Interpreten häufig voreilig oder einfach unter dem Einfluss von aktuellen Geschehnissen geprägter Gesichtspunkten analysiert haben³. Im Folgenden möchte ich einen Kommentar in Bezug auf

¹ Dieser Artikel wurde im Rahmen des vom MICINN der spanischen Regierung und von der *Fundação de Ciência e Tecnologia* der portugiesischen Regierung genehmigten und unterstützten Forschungsprojekte *Natureza humana y comunidad (II)*: H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. *Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX*, (FFI2009-12402) und *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) bearbeitet. Eine frühere Fassung des vorliegenden Textes wurde im Juli 2013 durch eine Erasmus Gastdozentur an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz vorgelesen und diskutiert. Ich danke herzlich Frau Margit Ruffing, von der *Kant-Forschungsstelle* der Universität Mainz, für die sprachliche Überprüfung der Arbeit.

² S. O. O’Neill: The dark side of human rights, in: *International Affairs* 81/2 (2005), S. 430f.; K. Flikschuh: Human Rights in Kantian Mode: A Sketch, in: Cruft, R./Liao, M./Renzo, M., (eds.): *The philosophical foundations of human rights*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2014; H. Klemme: Direito à justificação – Dever de justificação: reflexões sobre um *modus* de fundamentação dos direitos humanos, in: *Trans/Form/Ação* 35/2 (2012), S. 187-198 und S. Moyn: *The Last Utopia. Human Rights in History*, Harvard U.P., 2010.

³ A.W. Wood: Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, in: *Aristotelian Society Supplement* 72 (1998), pp. 189: „Kant’s moral philosophy is grounded on the dignity of humanity as its sole fundamental value“. Cfr. D. Ross:

einige Anregungen vorstellen, die die neueste Kant-Forschung aufgeworfen hat und die dazu beitragen können, an der Aktualisierung von Kants Ansätzen weiter zu arbeiten, ohne sein Denken im Wesentlichen zu verzerren.

Eine der berühmtesten Passagen Kants, die oft als ein echter Wahlspruch seines praktischen Denkens erwähnt wird, lautet folgendermaßen:

Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. *Rousseau* hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen (GSE, AA 20: 44).

Die rhetorisch beeindruckende Formulierung dieses Textes sollte die Interpreten nicht dazu verleiten, unsachlich zu werden, da die Quellen und Motivation der Verehrung der Menschen, für dessen Entdeckung Kant sich bei *Rousseau* bedankt, ihren Ursprung ausschließlich in der Vernunft haben müssen, nicht auf dem brüchigen Grund des Gefühls. Der Rang und die Würde des Menschen sind unumstößlich als Inhalt eines Gebots der Vernunft, keinesfalls aber als Ergebnis einer emotionalen Anerkennung zu betrachten. Falls man nicht darauf bestehen würde, dass die Vernunft die höchste Bedingung der Achtung ist, die man den Menschen entgegenbringen muss, dürften Gefühle und Emotionen die Reinheit praktischer Prinzipien ernstlich in Gefahr bringen. Ein solcher Fortgang wäre jedoch offenbar inkompatibel mit den architektonisch ausgefeilten Texten von Kants praktischer Philosophie, so dass in diesem Konflikt nur ein einziger Weg offen bleibt, d.h. nur die Vernunft ist dazu fähig, Menschen etwas unbedingt zu gebieten.⁴ In der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* stellt Kant bekanntermaßen die Achtung der Menschheit als eine unumgängliche Bedingung der Handlung vor, die den Umgang der Menschen miteinander wesentlich prägen muss:

Kant's Ethical Theory, Oxford, Clarendon Press, 1954, 52; H.J. Paton: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, Hutchinson, 1947, 171 und G. Löhner: *Menschliche Würde*, Freiburg, Alber, 1995, 34-36.

⁴ O. Sensen hat meines Erachtens auf diesen Argumentationsfortgang stimmig hingedeutet (*Kant on Human Dignity*. Berlin/New York, W. de Gruyter 2011, 13): „I claim that Kant in fact reverses the relationship between value and the requirement to respect others. For him it is not that one should respect others because they have a value or an importance, but that they have an importance because they should be respected. The requirement to respect others is justified with reference to a direct command of reason“.

Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *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 brauchst* (GMS, AA 04: 429).

Im Text wird die Menschheit als ein Synonym der Persönlichkeit angenommen, die die höchste menschliche Anlage nach Kants Religionsschrift (R, AA 06: 26) bedeutet. Jedoch gilt die Menschheit – wie wir näher sehen werden – als eine umfassendere Anlage in Vergleich mit der Persönlichkeit. Manche bemerkenswerte Ausschnitte aus der *Kritik der praktischen Vernunft* und der Vorlesung *Naturrecht Feyerabend* können uns dabei helfen, den Inhalt dieser Formulierung des kategorischen Imperativs in vollem Umfang besser zu beurteilen, insofern sie einen deutlichen Abstand zwischen Vernunft und Freiheit aufzeigen, was betont, dass die Vernunft für sich allein nicht befugt dazu wäre, den Menschen als Endzweck der Schöpfung auszuzeichnen.⁵ Damit es dem Menschen gelingt, eine solche Position einzunehmen, muss zur Vernunft die Freiheit hinzukommen, damit das erste Vermögen nicht auf den tierischen Instinkt reduzierbar sein kann:

Der Mensch nemlich ist Zweck an sich selbst, er kann daher nur einen innern Werth, d.i.: Würde haben, an dessen Stelle kein *Aequivalent* gesetzt werden kann. Andre Dinge haben äußern Werth d.i. Preis, dafür ein jedes Ding, das zu eben dem Zweck tauglich ist, als *Aequivalent* gesetzt werden kann. Des Menschen innrer Werth beruht auf seiner Freiheit, daß er einen eignen Willen hat. Weil er der letzte Zweck seyn soll; so muß sein Wille von nichts mehr abhängen. – Die Thiere haben einen Willen, aber sie haben nicht ihren eignen Willen; sondern den Willen der Natur. [...]

Ohne Vernunft kann ein Wesen nicht Zweck an sich selbst seyn; denn es kann sich seines Daseyns nicht bewußt seyn, nicht darüber reflektieren. Aber Vernunft macht noch nicht Ursache aus, daß der Mensch Zweck an sich selbst ist, hat er Würde, die durch kein *Aequivalent* ersetzt werden kann. **Die Vernunft aber giebt uns nicht die Würde. Denn wir sehen doch, daß die Natur bei den Thieren durch Instinkt das hervorbringt, was die Vernunft durch lange Umschweife erst ausfindet.** Nun könnte die Natur unsre Vernunft

⁵ Doch es gibt auch Passagen, die nahelegen, dass die Vernunft dazu ausreichen würde, die teleologische Bestimmung des Menschen zu erfüllen, s. KrV, B 884: „Was können wir für einen *Gebrauch* von unserem Verstande machen selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen? Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben“.

ganz nach Naturgesetzen eingerichtet haben, daß jeder Mensch von selbst lesen lernte, allerhand Künste erfinden möchte, und das alles nach bestimmten Regeln. So wären wir aber nicht besser als die Thiere. **Aber die Freyheit, nur die Freyheit allein, macht, daß wir Zweck an sich selbst sind** [Meine Hervorhebung] (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319-1320 und 1322).⁶

Der Text offenbart einen essentiellen Punkt, d.h. die Verbindung zwischen der Fähigkeit der Vernunft, sich allerlei Zwecke zu setzen, was insbesondere auf die Kultur verweist, und der begrenzenden Bedingung der Freiheit, die das Subjekt dahin lenkt, nicht irgendeine Handlung in Angriff nehmen, sondern nur solche, die die menschliche Würde gewährleisten und bekräftigen. Ohne diese Verknüpfung zwischen Vernunft und Freiheit, hätte der Mensch nie die Gemeinsamkeit mit den anderen Tieren verloren, trotz der Angaben der auf Vermutungen beruhenden Beschreibung der ersten Schritte der menschlichen Geschichte, die Kant sich innerhalb der Interpretationsgrenzen eines aufgeklärten Zeitalters vorzuschlagen getraut (MAM, AA 08: 114). Die *Kritik der praktischen Vernunft* legt auch Nachdruck darauf, dass die menschliche Vernunft nicht auf ihre pragmatische Bestimmung konzentriert werden darf, wenn man den Umfang dieser Fakultät nicht radikal beeinträchtigen will. Dementsprechend wird für den Menschen die Frage danach, was Gute und Böse ist, gegenüber der niedrigeren Frage nach dem Wohl und Weh vorrangig bleiben:

[Der Mensch] ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Thiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstellung Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein

⁶ H. P. Delfosse/N. Hinske/G. Sadun Bordoni, Kant-Index, Bd. 30. *Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*, Teilband 1: *Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010.

mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurtheilung von jener gänzlich zu unterscheiden und sie zur obersten Bedingung der letzteren zu machen (KpV, AA 05: 61-62).

Aus dieser Passage könnte man das Fazit ziehen, dass die Maximen der Klugheit, die dazu bestimmt sind, die menschliche Glückseligkeit zu vergrößern, dem menschlichen Willen nur anraten dürfen, ohne dazu in der Lage zu sein, ihm eine Handlung zu gebieten. Wenn die Vernunft nur dazu beitragen dürfte, das menschliche Glücksgefühl qualitativ, quantitativ und extensiv zu vergrößern, würde sie dadurch bereits über eine bloße regulative Funktion und eine empirische Stellung im praktischen Feld hinausgehen.⁷ Wie hinlänglich deutlich ist, darf nur das Gesetz der Sittlichkeit dem Menschen etwas gebieten, d.h. ihm eine bestimmte Handlung als verbindlich auferlegen (KpV, AA 05: 36). Sensen⁸ hat richtig darauf hingewiesen, dass jeder Kant-Interpret Vorkehrungen treffen sollte, damit er sich durch das Vorkommen des Worts *Wert* in Kants Werken nicht täuschen lässt. Auf jeden Fall gilt der spezifische Wert des Menschen für Kant als die Auswirkung seiner moralischen Entwicklung. Ein Passus der *Tugendlehre* belegt diese Ordnung der Begriffe:

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (*valor*), nach welchem er für keinen Preis (*pretium*) feil ist und eine unverlierbare Würde (*dignitas interna*) besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt (TL, AA 06: 436).

Nach diesem Text würde die „unverlierbare Würde“, die jeder Mensch durch

⁷ S. KrV, A 800/B 828: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen; wie z.B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die *Glückseligkeit* und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäft der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als *pragmatische* Gesetze des freien Verhaltens zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke und also keine reine Gesetze, völlig *a priori* bestimmt, liefern kann“.

⁸ (2011: 39ff. und 51): „To argue against my interpretation, it is not enough to point to passages where Kant uses phrases like ‘has absolute inner value’. One still has to look at how he uses those terms. In the absence of a direct specification to the contrary, I conclude that Kant uses ‘has absolute inner value’ to express that ‘an action (or its will) is judged to be necessary in accordance with the moral law irrespective of inclinations“.

die Verbindlichkeit zum moralischen Gesetz in seinem Innern wahrnimmt, nur aus der Achtung abstammen, die die moralische Persönlichkeit in uns erweckt. Im Vergleich zum Tier erkennt der Mensch seine Pflicht an, sich als einen Zweck an sich selbst zu benehmen (TL, § 11, AA 06; 434).⁹ Demnach wird die menschliche Würde nicht etwa mit einem Urelement oder der originale Beschaffenheit der menschlichen Natur identifiziert, die erst entdeckt werden könnte, sondern diese Eigenschaft stimmt mit der Verwirklichung und Vollendung der höchsten praktischen Bestimmung des Menschen überein.

I. Der Verweis auf die Humanität in Kants praktischer Philosophie

Kants beiläufige Erwähnungen über die „Würde des Menschen“ scheinen in Zusammenhang mit den vorhergehenden Beobachtungen zu stehen. Im Sinne einer tieferen Textanalyse ist die Tatsache bemerkenswert, dass in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* der Ausdruck „Würde eines vernünftigen Wesens“ von Kant nicht im Zusammenhang mit der zweiten Formel des kategorischen Imperatives, sondern mit der dritten, d.h. mit der „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens, als allgemein gesetzgebenden Willens“ (GMS, AA 04: 431, Fn. 3) benutzt wird.¹⁰ Die genaue Bestimmung der Würde des Menschen wird in diesem Werk aber zweifelsfrei durchgeführt, da erst die Tauglichkeit der Maxime eines Subjekts zu einer allgemeinen Gesetzgebung den Vorrang des Menschen in Vergleich zu übrigen Naturwesen rechtfertigen und befriedigend begründen kann. Der folgende Ausschnitt weist nämlich darauf hin:

Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen (GMS, AA 04: 438).

⁹ Vgl. Sensen (2011: 46): „A human being feels respect for the moral human being within, i.e., for the command of the moral law. He thereby feels that in following the law for its own sake he can acquire the inner worth of a morally good will. [...] Therefore he should not fall into a servile spirit“.

¹⁰ D. von der Pfordten hat diesen Punkt scharfsinnig betont in *Zur Würde des Menschen bei Kant*, in: S. Byrd u.a. (Hrsg.): *Recht und Sittlichkeit bei Kant, Jahrbuch für Recht und Ethik*, 2006, S. 501-502.

Weitere Beobachtungen der GMS legen aber Nachdruck auf die Tatsache, dass die Würde der Menschheit in der Fähigkeit des Menschen besteht, als vernünftiges Wesen zu handeln, d.h. als ein gesetzgebendes Glied in einem möglichen Reich der Zwecke zu existieren.¹¹ Endlich legt die *KU* einen besondern Wert darauf, dass der Mensch „sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann“ (*KU*, § 82, AA 05: 427). Diese Tauglichkeit ermöglicht, dass der Mensch als den letzten Zweck der Schöpfung auf der Erde angenommen wird. „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“, liest man in der GMS (AA 04: 436). Daraus könnte man den maßgeblichen Schluß ziehen, dass der Ausdruck *Würde* nicht einzig und allein den Menschen zuzuerkennen wäre, sondern dass ein solcher Wert eher allen vernünftigen Wesen gemeinsam sein würde. Eine ähnliche Hypothese aufzustellen würde das Ende der Ausnahmestellung des Menschen unter anderen Naturwesen mit sich führen, die ihm Kant-Interpreten gewohnheitsmäßig im Unterschied zu Tieren zuschreiben? Ohne einen so übermäßigen Schluss zu ziehen, können meines Erachtens die bereits zitierten vorhergehenden Textpassagen uns Hinweise dazu anbieten, die Frage nach der Würde des Menschen bei Kant von einem neuen Gesichtspunkt aus zu stellen. *Erstens* scheint Kant die menschliche Würde nie für ein Attribut der menschlichen Gemeinschaft, sondern für eine Eigenschaft zu halten, die jeden einzelnen Menschen als praktisch-vernünftig kennzeichnet, d.h. jeden Menschen, aber auch Gott und andere vernünftige Wesen, etwa Engel oder extraterrestrische Wesen, als mögliche Glieder beziehungsweise Oberhaupt eines Reichs der Zwecke anzusehen.¹² *Zweitens* legt die zweite Formel des kategorischen Imperativs eine deutliche Abhängigkeit von der dritten Formel eines allgemein gesetzgebenden Reichs der Zwecke nahe, da die Stellung des Menschen als Glieder dieses praktischen Reichs den Grund erklärt, warum jeder Glieder des menschlichen Spezies notwendig respektiert werden muss.¹³ *Drittens*

¹¹ Vgl. GMS, AA 04: 439: „[H]ierin liegt eben das Paradoxon: daß **bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur** ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe und **die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein**“ und 440: „Unser eigener Wille, so fern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und **die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein**“ [Meine Hervorhebung].

¹² S. von der Pfordten (2006: 6): „Man kann also konstatieren, daß sich Kant mit ‚Würde der Menschheit‘ durchgehend auf die Eigenschaft der einzelnen Menschen bezieht, nicht auf das Kollektiv aller Menschen“.

¹³ S. von der Pfordten (2006: 12): „Die Würde als absoluter ‚innerer Wert‘ ist eine idealistisch-analytische Konkretisierung dieses letzten Grundes der ethischen Verpflichtung, nämlich die Idee der Stellung des Menschen als gesetzgebend im Reich der Zwecke. Die Verpflichtung zum Respekt gegenüber der Selbstzweckhaftigkeit gemäß der zweiten Formel des kategorischen Imperativs ist dagegen eine Explikation dieses letzten Grundes aus

erfährt Kants Benutzung des Ausdrucks „menschliche Würde“ keine wirkliche Begriffsverschiebung in seinen Werken, da auch der Anspruch auf die Würde der Person in der *Tugendlehre* auf der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung und Selbstzweckhaftigkeit beruht und keine zusätzliche Bedeutungsnuance hinzufügt:

Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden. Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt (TL, § 38, AA 06: 462).

Bis jetzt hat man das folgende Fazit gezogen, d.h. dass die menschliche *Würde* auf die Konzeption von *Humanität* zurückzuführen ist, die seinerseits mit dem Begriff der *Autonomie* verwoben ist. Allerdings bleiben die Quellen des Achtung vor anderen Menschen noch rätselhaft. Die Humanität im Sinne von Menschheit scheint bei Kant nicht als in einzelne Eigenschaften und atomische Elementen auflösbar verstanden zu werden, sondern sie erscheint zunächst als das Ergebnis einer besonderen Existenzform, die sich nach dem Ideal eines Reichs der Zwecke richtet. Dabei bleibt der Respekt der Humanität mit der Verbindlichkeit jedes Menschen zur Vollendung seiner Autonomie als Selbstgesetzgebung durchgängig verknüpft. Besser formuliert: Es ist zu vermuten, dass die Bestimmung der Humanität als praktischer Wert wesentlich an der Erfüllung der praktischen Bestimmung des Menschen liegt, und nicht umgekehrt, d.h. es wäre des Menschen weniger unwürdig, sich in Hinsicht auf die anderen rücksichtslos zu verhalten als in Hinsicht auf die allgemeine Gesetzgebungsfähigkeit seiner Mitmenschen. Aber die Voraussetzungen der Achtung, die jeder Mensch den anderen erweisen muss, brauchen weitere Erläuterung, wozu ich O. Sensen Argumentationsreihenfolge meiner Darstellung zu Grunde legen werde.¹⁴

Wer Kants Auffassung über den Respekt vor anderen Menschen etwas anderes als das Prinzip der Moralität gründen wollte, wird bei Kant kaum Hinweise finden, die eine solche Begründung begünstigen. O. Sensen hat einleuchtend dargelegt, dass die Formula der Humanität des kategorischen Imperativs direkt aus der praktischen Vernunft hergeleitet ist. Damit steht er meiner Ansicht nach in

der Perspektive der unmittelbaren Handlungsnormierung im spezifischeren Konfliktfall innerhalb des Akteurs oder zwischen Menschen“.

¹⁴ Ich werde mich besonders auf Sensen: 2011 [Abschnitt 3. „Kant’s Formula of Humanity“]: S. 96ff. hinweisen.

deutlichen Einklang mit K. Flikschuhs Einwüfen gegen eine liberale Auslegung von Kants Denken, in dem Sinne, dass z.B. die Bürger in politisch-rechtlichen Auseinandersetzungen das Wort nie willkürlich ergreifen würden, sondern sie im Wesentlichen auf die Stellungnahme der Vernunft hören und die eindeutigen Gebote dieses Vermögens in einer rechtlichen bürgerlichen Gesellschaft zu verwirklichen suchen.¹⁵ Sensen und Flikschuh teilen so die wichtige Überzeugung, die scharfsinnig ist und falsche Interpretationen Kants' Texte verhütet, d.h. dass weder das Verhalten der Menschen, die gemäß der eisernen Stimme der Vernunft ihre Mitmenschen respektieren, indem sie Vernunft Gehör schenken, noch das Verhalten von jenen, die sich in einem bürgerlichen Verein (RL, § 41, AA 06: 306) zusammenschließen, sinnlichen Trieben und Wünschen folgt.¹⁶ Im Gegensatz dazu darf nur die praktische Vernunft die Quelle dieser Haltungen sein, falls man es nicht bevorzugen würde, Kants Modell der praktischen Vernunft zu einer emotionalen Aneignung umzuwandeln und seine architektonische Intention völlig zu ignorieren.

Wenn man Aufmerksamkeit auf die Auswirkungen der Unterordnung der Menschheitsformel in der GMS auf die Struktur des kategorischen Imperativs richtet, wird man feststellen, dass die Reihenfolge der Darstellung keinen echten Unterschied zwischen dem kategorischen Imperativ und dem Anspruch auf Achtung der Menschheit im Anderen andeutet, insofern als die Achtung vor anderen Menschen als Zwecke an sich selbst, die für sich selbst einen unvergleichbaren Wert besitzen, nur als die subjektive Dimension eines einzigen objektiven Gebots gilt:

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Princip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. **Der Grund dieses Principis ist: die**

¹⁵ Betreffend diesen Punkt s. besonders den aufklärenden Text von K. Flikschuh: Personal Autonomy and Public Authority, in: O. Sensen (ed.): *Kant on Moral Autonomy*, CUP, 2012, S. 232: „[F]or Kant, private wills are constitutively unfit to function as a source of public law-giving. Indeed, from the perspective of Kant's political morality acknowledgement of the *independent* authority of public law-giving may be a sign of maturity in political judgment“ und S. 250: „A public will has two characteristics that a private will lacks. First, a private will is unilateral while a public will is omnilateral: The former deliberates for itself; the latter for everyone. Second, a private will has no legitimate coercive authority over others – a public one does“.

¹⁶ S. Flikschuh: Justice without virtue. In: L. Denis (ed.): *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, CUP, 2010, S. 69: „The crucial if routinely overlooked difference between Kant's account of citizenship participation and liberal approaches lies in the fact that, for Kant, the citizen asks herself whether, in her judgment, the *sovereign* could have passed a given law as public law *for everyone*. On the liberal account, by contrast, each citizen asks himself whether *he* could have passed the law as public law *for himself*“.

vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor*; also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können [Meine Hervorhebung] (GMS, AA 04: 428-429).

Man könnte diese Stelle leicht so auslegen, den Ausdruck „Zweck an sich selbst“ als die Voraussetzung der Selbstgesetzgebung des menschlichen Willens anzusehen. Ich teile Sensens anregende Anmerkung, dass der analysierte Ausdruck kein unmittelbar *normativer* Satz sei, sondern zunächst vielmehr ein *deskriptiver* Satz, dessen Fazit die Entlastung menschlicher Willkür von sinnlichen Triebfedern und die Freilassung menschlichen Handlungen von natürlichen Ursachen impliziert.¹⁷ In diesem Zusammenhang scheint es am Text ausreichend belegt, dass die Bedingung der Allgemeinheit der Maxime eines Willens auch die Bedingungen der Achtung vor anderen Menschen befriedigt, d.h. die Tatsache, dass die Allgemeingültigkeit einer Maxime das Vernunftgebot schon beinhaltet, Mitmenschen nie nur als Mittel, sondern auch als Zweck an sich selbst zu behandeln. Folgender Ausschnitt ist dafür besonders bedeutsam:

Das Princip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken soll, sagt eben so viel, als: das Subject der Zwecke, d.i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d.i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden [Meine Hervorhebung]

¹⁷ GMS, AA 04: 435: „Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, **als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt**“ [Meine Hervorhebung].

(GMS, AA 04: 438).

Der Inhalt des vorhergehenden Textes könnte zu folgender Behauptung zusammengefasst werden: Die Bedingungen eines autonomen Willens fordern die Behandlung der Subjekte als Zwecke an sich selbst, in Hinsicht auf sich selbst und auf die anderen.¹⁸ Wenn das Subjekt den Entschluss trifft, nach einer bestimmten *Maxime* zu handeln, die von jedem anderen ebenfalls angenommen werden könnte, erfüllt er/sie die vernünftige Forderung, die es unbedingt gebietet, die Würde der Menschen zu respektieren, wodurch man dazu nötig ist, dass die Subjekte sich untereinander als Zwecke an sich selbst berücksichtigen. So besteht der Unterschied zwischen den Formeln des kategorischen Imperativs eigentlich darin, dass dasselbe Thema unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird, die dazu mithelfen, dieses Gebot intuitiver und konkreter zu machen. Man könnte sich auch auf den klassischen Artikel von Klaus Reich¹⁹ berufen, um zu bestätigen, dass die Dreifaltigkeit des kategorischen Imperativs der Dreifaltigkeit der stoischen – in Ciceros *De Officiis* abgefassten – ethischen Prinzipien entspricht. Ohne Zweifel steht auch die stoische Auffassung des Menschen den Prinzipien und Absichten hinter Kants Moralphilosophie. Vermutlich hatte Kant die Absicht, den Imperativ mithilfe der verschiedenen Formeln noch anschaulicher zu machen, aber warum Kant eine zweite Formel des kategorischen Imperativs als zweckmäßig erwogen hat, ist für uns teilweise noch ganz klar. Doch scheint es sicher zu sein, dass die zweite Formel nicht für sich selbst erläutert werden kann, sondern dass sie als eine umfassendere andere Formel des kategorischen Imperativs verweisen soll. Das bedeutet, dass Achtung vor Menschen keinesfalls die Leistung des Gefühls sein kann, sondern nur der Effekt einer Unterwerfung der *Maximen* unter das allgemeingültige moralische Gesetz:

Eben dasselbe muß von der gegen Andere zu beweisenden *Achtung* gesagt werden: daß nämlich **nicht bloß das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werths mit dem des Anderen** (dergleichen ein Kind gegen seine Ältern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus bloßer

¹⁸ KpV, AA 05: 87: „Er ist nämlich das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen“. Sh. Sensen (2011: 108): „In other words, the requirement to universalize one’s maxim for every subject contains also the requirement to respect those over whom one universalizes“.

¹⁹ S. Reich 1939: 458f.; Vgl. Timmermann, J.: *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge, Cambridge U.P., 2007 und Wood, A.: The supreme principle of morality, in: P. Guyer (ed.): *The Kant Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006: 361-364.

Gewohnheit fühlt), **sondern nur eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person**, mithin die Achtung im praktischen Sinne (*observantia alii praestanda*) verstanden wird [Meine Hervorhebung] (TL, §25, AA 06: 449).

Als Folge der vorigen Diskussion erweist es sich, dass es einfacher wäre, Kants Anspruch darauf, Mitmenschen als Zweck an sich selbst zu beachten, als eine negative Pflicht anzunehmen, da eine solche Pflicht darauf hinweist, wie man nie handeln muss, ohne bestimmte Anweisungen zu geben, wie andere Menschen wertzuschätzen und sie nach ihren Verdiensten anzuerkennen. Man kann somit feststellen, dass erst die Pflicht eine übertriebene Selbstschätzung des Subjekts verhütet, d.h. das Gebot, andere Menschen als Zweck an sich selbst zu schätzen, gehört dem Umfang der Pflichten gegen sich selbst. Diese Aussage bezieht auch ein, dass alle Annäherungen an Kants Ethik als eine Ethik der zweiten Person suspekt sind.²⁰ Sensen hat diese Schwierigkeit bezeichnet:

Kant's ethics is not second-personal –he does not ground the requirement in the recognition of another's authority to demand respect, despite the advantages of such an approach [...]. Rather for Kant every duty towards others is subordinated to a duty to oneself to follow the Categorical Imperative. If another makes a claim on oneself, one still has to be bound by this claim [...]. Making a claim on an agent does not by itself generate an obligation for the agent. For Kant the bindingness arises through the qualification of the claim as a universal law, as commanded by the Categorical Imperative (Sensen, 2011: 120-121).

Es ist ratsam in Erinnerung bringen, dass nach der Reihenfolge von Kants Argumenten Rechte auf vorangehenden Pflichten²¹ beruhen, die dem Gesichtspunkt eines Subjekts durchgehend entsprechen, so dass die Würde anderer Menschen zunächst als eine Projektion eines autonomen Willens

²⁰ H. Klemme hat sich in einer Auseinandersetzung mit R. Forsts konstruktivistische Konzeption der Menschenrechte auch dafür eingesetzt, dass eine auf praktische Vernunft gestützte Begründung der Menschenrechte unbedingt zunächst auf einer Erste-Person-Gesichtspunkt beruhen sollte. Tatsächlich würde der Anerkennungsprozess in einen leeren Relativismus ausfallen. S. Klemme: *Direito à justificação – dever de justificação. Reflexões sobre um modus de fundamentação dos direitos humanos*, in: *Trans/Form/Ação* 35/2 (2012), besonders S. 195-196.

²¹ S. R.L., AA 06: 239: „Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich vom *Cicero*) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den *Rechten* betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. – Der Grund ist dieser: Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den *moralischen Imperativ*, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann“.

erscheint. Selbstverständlich kommt „Humanität“ als ein zweideutiges Wort vor, das einen empirischen und einen intelligiblen Sinn zugleich birgt, aber das Gebot, die Humanität in jedem Menschen zu beachten, kann nur mit der Personalität des *homo noumenon*, als der „Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet“ (R, AA 06: 28), verbunden werden.²² Die Menschheit entspricht notwendigerweise dem Ideal der Persönlichkeit in uns, dem die sinnlichen Triebe untergeordnet werden müssen:

Die Persönlichkeit oder die Menschheit in meiner Person ist gedacht als eine intelligible Substanz, der Sitz aller Begriffe, dasjenige, was den Menschen in seiner Freiheit von allen Objekten unterscheidet, unter dessen Gesetzgebung der Mensch in seiner sichtbaren Natur steht (V-MS/Vigil, AA 27: 627).

Demnach, betrifft das, was in jedem Mensch beachtet werden muss, d.h. die Freiheit, eine These, die Sensen klar und deutlich aufgefasst hat.²³ Mit solchen Einstellungen vor Kants Begründung der menschlichen Würde gelingt es dem Interpreten, nicht nur die größte textuelle Kohärenz in Kants praktischer Philosophie zu gewährleisten, sondern auch die Gefahr zu bannen, Kants Begründung der Menschenwürde auf willkürliche und relative Werte zu verweisen.²⁴ Jedoch erfährt die Humanität als Ideal bei Kant auch eine ästhetische Entstehung, wo die Kommunikationsfähigkeit und ein „Teilnehmungsgefühl“ wesentliche Elemente sind. Im Zusammenhang damit gilt die kulturelle Entwicklung des Geschmacks als Muster und Antrieb zur politischen Entwicklung jeder bürgerlichen Gesellschaft.²⁵ Die Humanität bildet sich mit der Verwirklichung der menschlichen Freiheit, indem die moralischen Anlagen der Menschheit allmählich aktualisiert werden. Demnach könnten allerlei komplexe gesellschaftliche Modelle eher mit Kants Entwurf der Humanitätsbedingungen in Einklang gebracht werden als mit anderen Vorschlägen zur Begründung des

²² S. RL, AA 06: 239.

²³ S. Sensen (2011: 133): „What one should respect in others is their freedom. As freedom entails the moral law, one should respect others who are under the moral law and capable of morality. The reason why one should respect the freedom of others [...] is not because freedom is a normative property, e.g., a prior value. Rather it is the Categorical Imperative that demands that one's maxim can be a universal law“.

²⁴ S. Sensen (2011: 137 und 139): „A thick reading therefore does not necessarily provide a clearer guide as to what one should do more concretely. [...] A thick reading of the Formula of Humanity is therefore not more specific when it comes to deriving concrete duties than a thin reading. The difference between the two readings is mainly a matter of the justification of the Formula of Humanity. [...] For Kant the moral law does not by itself contain any particular duty. It is always applied to a given matter (anthropology and concrete maxims). It therefore does not seem that the emptiness objection that has been leveled against the Categorical Imperative has to damage the thin reading of the Formula of Humanity“.

²⁵ S. KU, § 60, AA 05: 355-356.

spezifischen Werts des Menschen.²⁶

II. Die Zurückforderung der menschlichen Würde: eine Querelle der Alten und Modernen?

Autorisierte Interpreten der aktuellen internationalen Kant-Forschung haben mit Nachdruck in Frage gestellt, dass Kants Ethik mit zeitgenössischen Begründungen der Menschenrechte zusammenpasst. Ich teile Sensens folgende Bemerkung, dass man ein klassisches und ein modernes Modell der menschlichen Würde streng auseinanderhalten sollte, wenn man Kants Texte nicht falsch auslegen möchte, da jedes von ihnen auf grundlegend verschiedenen Rechtfertigungsprozessen beruht. Häufig schreibt man Kant unbedachterweise die Urheberschaft der theoretischen Begründung der Menschenrechte einer Auffassung des 20. Jahrhunderts zu, wenngleich eine durchgängige Analyse von Kants Benutzung des Wortes *Würde* einen solchen Schluss nicht nahelegt. Es würde ausreichen, die *Begründungscharta der Vereinten Nationen* von 1945 oder die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 sorgsam zu lesen, damit es klar würde, dass beide Dokumente die menschliche Würde nicht für das Ergebnis einer politischen Aktivität, sondern für die Grundvoraussetzung jeder politischen Maßnahme halten. Nach der Hinsicht beider Dokumente würde eine Erklärung der Menschenrechte angeblich dazu genügen, die Erfüllung ihres Inhaltes gewähzuleisten. Wie jedoch allseits bekannt ist, betrachtete H. Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951)²⁷ den naiven Glauben des Großteils des abendländischen politischen Denkens an einen fast automatischen Einsatz der Regierungen in Bezug auf die reine Erklärung solcher Rechte sehr kritisch. Es steht außer Zweifel, dass Arendts Einwände dazu dienen, einige auffallende Paradoxa über Menschenrechte herauszustellen, die die Autorin dazu brachten, einen allgemeinen Anspruch auf das Recht „Rechte zu haben“ einen allgemeinen Anspruch zu erheben. Ich möchte letztendlich darauf hinweisen, dass Interpreten manchmal vergessen, dass unser weit verbreitetes Modell der menschlichen Würde eigentlich den Ausgang eines Diskussionsprozesses bedeutet, anstatt einen Urwert, der die ganze Architektonik der praktischen Vernunft tragen würde. Es wäre nützlich für Kants Interpreten, die klassische Vorstellung der Würde der Menschen, die Kant vertritt, nicht unachtsam mit der Basis ihrer aktuellen Rechtfertigung zu vermischen.

In diesem Zusammenhang hat Sensens Monographie dazu entschieden

²⁶ S. Sensens wertvolle Zurückforderung der Aktualität von Kants Begründung der Menschheit (2011: 140).

²⁷ S. besonders Abschnitt 9. *Die Aporien der Menschenrechte* dieses Buches (München, Piper, 2006). Vgl. die Aneignung dieser Herausforderung von Arendt bei S. Benhabib: *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, besonders Abschnitt 4. Cambridge, Polity Press, 2011.

beigetragen, die Grenzen der betont stoischen Prägung von Kants Vorstellung der Würde deutlich zu bestimmen und die Konsequenzen dieser aristokratischen Auffassung aufzunehmen, nach der das Wort *Würde* öfter mit dem gleichen Sinn des lateinischen Worts *dignitas* zutage tritt. Die Texte zeigen, dass Kant ganz natürlich von der „Würde eines Ministers“²⁸ oder von der „Würde eines Lehrers“²⁹ spricht. Wie Sensen bisweilen behauptet, besteht das wichtigste Problem nicht in der Auffassung, dass Kants praktische Philosophie nicht gebieten dürfte, andere Menschen zu beachten, da ein solches Gebot unbestritten ist. Im Gegensatz dazu steht in Frage, ob Kant die Begründung dieses Gebots mit die Menschenrechte betreffenden aktuellen Argumentationen teilen könnte, da die Grundlage und Motive seiner Theorie über menschliche Würde einen anderen Weg zu gehen scheinen. „Rückläufige Beweise“ – „the regress towards the unconditioned“, wie Chr. Korsgaard und auch A. Wood³⁰ vorschlagen –, die vertreten, dass vernünftige Entschlüsse ihren Objekten und Zielen unmittelbar Wert verleihen, leiten meiner Ansicht nach zu einer übermäßigen Subjektivierung der Quelle der praktischen Normativität in Kants Denken.³¹ Tatsächlich ist es nicht dasselbe, Kants Autonomie auf die Annahme bestimmter Ziele oder jene auf die Unterwerfung der Maxime dem moralischen Gesetz zurückzuführen.³² Es ist doch nie ganz klar für das praktische Subjekt inwieweit es sich als ein vernünftiges Wesen handelt. In der Mehrzahl der Fälle bleibt das bestimmende Bewusstsein dieses Verhaltens eine hypothetische Vermutung. Niemand kann sich sicher darüber sein, inwieweit er/sie den Rang eines Zwecks an sich selbst richtig erfüllt.

Tatsächlich ist es fraglich, ob der menschliche Verstand in der Lage ist, die praktische Vernunft genau und vollständig zu beurteilen. Gibt es doch immer Schwierigkeiten, die praktische Vernunft mit den Bedingungen des menschlichen Fassungsvermögens deckungsgleich vorzustellen, da der ganze Umfang des ersten Vermögens eigentlich für das menschliche Gemüt unbegreiflich ist.³³ Damit

²⁸ ZeF, AA 08: 344.

²⁹ R, AA 06: 162.

³⁰ S. Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*, CUP, 1996 und Wood: *Kant's Ethical Thought*, CUP, 1999.

³¹ S. Korsgaard: *The Sources of Normativity*, CUP, 1996: 122-123: „When Kant says: 'rational nature exists as an end in itself. Man necessarily thinks of his own existence in this way; thus far it is a subjective principle of human actions' (GMS, AA 04: 429), I read him as claiming that in our private rational choices and in general in our actions we view ourselves as having a value-conferring status in virtue of our rational nature“ und Wood (1999: 129): „Thus Kant's argument is based on the idea that to set an end is to attribute objective goodness to it and that we can regard this goodness as originating only in the fact that we have set those ends according to reason. The thought is [...] that rational choice of ends is the act through which *objective* goodness enters the world“. Vgl. S.J. Kersteins kritische Betrachtungen bei Deriving the Formula of Humanity, in: Chr. Horn/D. Schönecker (Hrsg.): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2006, S. 205ff.

³² S. Flikschuh (2012: 237, F. 160).

³³ J. Timmermann hat auf die Schwachpunkte in Korsgaards Argument klar hingewiesen, s. Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited, in: *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), S. 84-85: „As far as incentives are concerned, it is difficult to see how a mere capacity to choose goals based on inclination could be enough to trigger respect. It is pure practical reason, and pure practical reason alone, that ground the

könnte man auch das Textverständnis verbinden, dass nach Kant jeder von uns dazu bestimmt ist, ein Beobachter der eigenen und fremden erscheinungshaften Handlungen zu bleiben, d.h. die Humanität der Mitmenschen – wie ebenfalls den Besitz eines guten Willen – im Umgang mit anderen nicht direkt zu erfahren, sondern diese ideale Eigenschaft immer als eine potenzielle Fähigkeit vorauszusetzen³⁴, die alle Menschen ohne Ausnahme entwickeln müssen. Demnach ist es naheliegend, dass ein reflexives Bewusstsein über die Rationalität der eigenen Handlung erst einem vernünftigen Wesen zur Verfügung steht (GMS, AA 04: 412), im Unterschied zu anderen Naturdinge. Diese Ausnahme des vernünftigen Wesens in Vergleich mit anderen Naturwesen (GMS, AA 04: 437) bestätigt aber nicht, dass die von Korsgaard häufig erwähnte „reflective structure of human consciousness“³⁵ den praktischen Zusammenhang der Autonomie genau erklären kann, da die Triebfedern des Menschen der praktischen Vernunft nicht unmittelbar entsprechen, sondern er seine Maximen immer dem Gebot der Vernunft unterwerfen muss. In Gegensatz zu diesen Auffassungen legt Kants Ansatz der Humanität eine sachliche Beschreibung der Stelle des Menschen im Kosmos dar:

Diese Philosophen nahmen ihr allgemeines moralisches Princip von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen), her; ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften

dignity of rational beings as ends in themselves. [...] What defines our humanity is the positive capacity freely and autonomously to set ends that do not at all depend on our sensuous nature: *moral* ends. To put it somewhat differently, it is not because we can confer value that we are such wonderful creatures; rather: because we are such wonderful creatures that we can, in some limited cases, make objects that are otherwise merely endorsed by our inclinations turn out to be objectively valuable. What is it about rational agents that make them so wonderful? It is *pure* practical reason, our capacity to choose moral ends freely“. Vgl. mit der ähnlichen Betrachtung von O. Sensen, in *The Moral Importance of Autonomy*, in: Id., *Kant on Moral Autonomy*, CUP, 2013, p. 360: „Kant’s notion of autonomy differs in two important respects from the contemporary emphasis on autonomy. First, Kant does not consider sheer independence or positive determination after calm reflection to be the highest good or to be morally important by itself. Second, Kant emphasizes the essential role of *law* in a way that the contemporary notion does not, or in other words Kant takes very seriously the ‘*nomos*’ part of ‘*auto-nomos*’. But why should law be so important? What is so valuable about acting on universal laws rather than on one’s desires?“

³⁴ Kerstein hat diese Idee angemessen zum Ausdruck gebracht, s. (2006: 220): „Humanity, says Kant, is ‘the subject of a possible absolutely good will’ (GMS, AA 04: 437). In order to *insure* our compliance with the Formula of the Good Will, we would have, therefore, to treat everyone with humanity as if he/she had a good will“.

³⁵ S. Korsgaard (1996: 103). Ich teile die folgende diesbezügliche Bewertung von A. Reath: Formal approaches to Kant’s Formula of Humanity, in: S. Baiasu/M. Timmons (eds.): *Kant on practical justification*, Oxford U.P., 2013, S. 213 und 216-217: „In *The Sources of Normativity*, Korsgaard argues that it is by valuing oneself as a human being that one comes to have reasons for action. That would make valuing one’s humanity, or valuing oneself as a human being, a formal condition of rational choice that is implicit in all rational choice. [...] [T]he value that one (tacitly) places on one’s humanity is the ultimate source of the value and normativity that one finds in the world and the terminus of rational guidance for individual choices. If in valuing oneself as a human being one values humanity generally, the FH is the formal principle of rational volition: it is by (tacitly) valuing humanity as an end in itself that one comes to have reasons and exercises one’s will“.

sie nun unmittelbar aus der auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objectiv, was die Regel betrifft, und auch subjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze *unbedenklich* in seine Maximen aufzunehmen, alles ganz richtig angeben. (R, AA 06: 57-58, Fußnote).

Insofern der Mensch die Fähigkeit besitzt, seine eigene Unabhängigkeit in Hinsicht auf alle sinnlichen Triebe zu gewinnen, darf man ihm eine unvergleichbare Würde zuschreiben, so dass jenes Vermögen auch die Verpflichtung zur Erhaltung dieses hervorragenden Rangs erzeugt³⁶, die manchmal als „Pflichten gegen sich selbst“ auftritt. Die *Metaphysik Vigilantius*, eine Vorlesung die die gleichen Schwerpunkte der *Metaphysik der Sitten* behandelt, verknüpft die Forderung des Rechts mit der Sorge für die menschliche Würde, deren Verbindung die pseudo-ulpianische Sentenz „*honeste vive*“ deutlich formuliert, die Kant als ein Angelpunkt der Gliederung des rechtlichen Systems annimmt. Der Satz besteht darauf, dass es unmöglich wäre, die Würde der Menschen ohne die Unterstützung des Rechts effektiv zu schützen. Deswegen kann man paradoxalen „innere[n] rechtliche[n] Pflichten“ begegnen, die dem äußerlichen Recht die Verpflichtung zu Grunde legen, dass der Mensch auf seine eigene Freiheit nie frei verzichtet:

[E]s giebt Pflichten gegen sich selbst, so sind die **Rechtspflichten gegen sich selbst die höchsten Pflichten unter allen. Sie betreffen das correspondirende Recht der Menschheit in seiner eigenen Person**, sind daher vollkommene Pflichten, und jede Pflichthandlung wird von dem Recht der Menschheit [583] unerlässlich gefordert, und ist an und für sich selbst Pflicht. Eine jede Uebertretung ist also Verletzung des Rechts der Menschheit in seiner eigenen Person, er macht sich also des ihm anvertrauten Besitzes seiner Person unwürdig, und wird nichtswürdig, da die Erhaltung seines eigenen Werthes nur in der Beobachtung der Rechte seiner Menschheit besteht: er verliert allen

³⁶ S. Kant, Päd, AA 09: 488: „Diese [Pflichten gegen sich selbst] bestehen nicht darin, daß man sich eine herrliche Kleidung anschaffe, prächtige Mahlzeiten halte u.s.w., obgleich Alles reinlich sein muß; nicht darin, daß man seine Begierden und Neigungen zu befriedigen suche, denn man muß im Gegentheile sehr mäßig und enthaltsam sein; sondern, daß der Mensch in seinem Innern eine gewisse Würde habe, die ihn vor allen Geschöpfen adelt, und seine Pflicht ist es, diese Würde der Menschheit in seiner eignen Person nicht zu verleugnen“. Vgl. Sensen (2011: 170ff.). A. Cureton hat eine kontraktualistische Interpretation von Kants Menschheitsformel nahegelegt, indem die Achtung der Menschheit in anderen die Bedingung des vernünftigen Wesen ist (A contractualist reading of Kant's proof of the formula of humanity, in: *Kantian Review* 18/3 (2013): 25): „According to Kant, the basic moral requirement to treat humanity on others as an end in itself, along with specific other-regarding duties about how in particular to do so, are those that can be willed by all rational agents as universal laws in virtue of their duties to themselves as self-regarding rational agents“.

inneren Werth, und kann höchstens als ein Instrument für andere, deren Sache er geworden, angesehen werden [Meine Hervorhebung] (V-MS/Vigil, AA 27: 604).³⁷

Ohne diese „innerliche“ Basis vorauszusetzen, wäre die Bedeutung des Rechts offensichtlich gefährdet. Aber besonders in der GMS trifft man Texte, die im Vordergrund stehen sollten, wenn die Bedeutung und der Umfang von Kants Auffassung der menschlichen Würde zur Debatte stehen. Auf der Basis dieser Abschnitte werde ich jetzt abschließend versuchen, einige wesentliche Aspekte dieses Konzepts auszuleuchten. *Erstens*: Die Würde erscheint als die Idee eines vernünftigen Wesens – und nicht als ein Gefühl, Antrieb oder Neigung –, die den Menschen anregen könnte, nach dem kategorischen Imperativ zu handeln (GMS, AA 04: 434.20-30).³⁸ *Zweitens*: Insofern Menschsein die Fähigkeit zur Sittlichkeit einschließt, d.h. die Autonomie, durch die ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, darf man vermuten, dass die mit dieser Fähigkeit verbundene Würde kein Äquivalent im Reich der Zwecke haben könnte (GMS, 04: 434.31-435.09).³⁹ *Drittens*, identifiziert man oft zu voreilig mit Hilfe einiger Passagen⁴⁰ die Anerkennung der Würde der Menschen, indem man sie beachtet, mit einer eigentlichen Rechtfertigung des Respekts, den jeder Mensch jedem anderen erweisen muss.

Aus den vorigen Betrachtungen darf man die Schlussfolgerung ziehen, dass Achtung vor anderen Menschen nicht auf einem vorgängigen nicht-moralischen Wert bei Kant beruht, sondern sie kann vielmehr als eine unablässige erfüllende

³⁷ S. die Untersuchung und Erklärung dieser rechtlichen Pflichten gegen sich selbst in A. Pinzani: Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regel in Kants Rechtslehre, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 59/I (2005), S. 71-94.

³⁸ S. Sensen (2001: 201): „One should respect all human beings as such. What one should respect in them is their moral capacity (freedom and the Categorical Imperative), but the degree to which the other is moral –and his corresponding moral worth – do not justify a lack of respect. Kant grants that one often cannot help but *feel* contempt (e.g., for a villain), however, the respect owed to others is not a feeling, but the *maxim* of limiting one’s self-esteem by the equal high rank or dignity of others [...]. Even if one cannot help but feel contempt for a villain in the first sense of respect, ‘the outward manifestation of this is, nevertheless, an offense’ (TL, 06: 463. 4-6)“.

³⁹ S. Sensens Kommentar dieser Abschnitte (2011: 185-186): „Morality has not just a subordinate relative value (a price), but an *elevated* inner worth (a dignity in worth). ‘Dignity’ is used to express the thought that moral worth is *higher than* other worth. While morality has dignity in the sense that it should be sought above all else, humanity has dignity in the sense of being elevated over the rest of nature in being capable of morality (cf. GMS 004: 438). In the traditional paradigm these are two stages of elevation of dignity. The initial elevation of humanity is only realized if one makes a proper use of one’s moral capacity“.

⁴⁰ S. TL, AA 06: 462: „Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (*observantia alii praestanda*), ist also die Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen, d.i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung (*aestimii*) ausgetauscht werden könnte“; aber vgl. TL, 06: 434f: „Allein der Mensch, als Person betrachtet, d.i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht blos als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann“.

Aufgabe für jedes vernünftige Wesen gelten, damit es als Zweck an sich selbst handeln kann. Dieser problematische Zusammenhang ist mit der Frage verbunden, ob man überhaupt eine kantische Begründung der Menschenrechte erwarten darf. Denn der Interpret, der dieses beabsichtigt, würde auf Schwierigkeiten stoßen, Begriffen wie „Menschheit“ aus Kants Texten heraus einen deutlichen Inhalt zu geben. K. Flikschuh hat dafür argumentiert – meines Erachtens ganz richtig –, Menschenrechten hypothetisch den Rang *transzendenter* Begriffe⁴¹ beizumessen, so dass sie nur eine regulative und heuristische Funktion im politischen Feld ausüben und zugleich dazu verhelfen können, die letzten Grenzen politischer Handlung anzuerkennen. So werden demnach diese Prinzipien nicht an den Anfang des gesetzgebenden Prozesses gestellt, sozusagen als angeborene Rechte, sondern sie werden vielmehr als verbessernde Grundsätze berücksichtigt, an denen die Maßnahmen der Politiker sich orientieren sollen⁴², indem sie zum Beispiel der politischen Urteilskraft in Erinnerung bringen, dass das „Recht der Menschen“ als „Augapfel Gottes“ hochgeachtet werden muß (ZewF, AA 08: 353, Fußnote). Eine Passage von *Zum ewigen Frieden* stellt diese ideale kosmopolitische Leitung der Politik auf, ohne ihren heuristischen Charakter zu verschleiern:

Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuirlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf (ZewF, AA 08: 360).

Der Text sagt deutlich: Das in einer Gegend der Erde begangene Unrecht wird sogar in einem entfernten Bereich als eine Benachteiligung wahrgenommen, was die Wirklichkeit des kosmopolitischen Rechts bestätigt. Aber der Schutz und Verteidigung der menschlichen Würde auf der Erde könnte von keinem einzelnen Staat betrieben werden, da es sich um einen zu generischen Begriff handelt, als dass die staatlichen bürgerlichen Institutionen darum kümmern könnten. Im Gegensatz dazu sollten andere föderativen Strukturen den Staat bei der

⁴¹ S. KrV, B 365: „Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringende Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen *transcendent* sein, d.i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemals gemacht werden können“.

⁴² S. Flikschuh: Human Rights in Kantian Mode: A Sketch, in: Cruft, R., Liao, M. and Renzo, M., (eds.): *The philosophical foundations of human rights*, Oxford University Press, 2013.

Ausübung dieser Aufgabe ersetzen, was zugleich den Preis der Entsagung einer echten Ausübung der Souveränität zur Folge hat. Sollte eine solche Auffassung der Menschenrechte als Verzicht auf ihre bestimmende Rolle in der Politik beurteilt werden? Es wäre meiner Ansicht nach nicht treffend, eine voreilige Antwort darauf zu geben. Es könnte eher geschehen, dass die Schranken, die Kant im Begriff „Menschenrechte“ eingeführt hat, sich abschließend vorteilhaft für die politische Rolle erweisen, die sie tatsächlich spielen müssen, was sicherlich die Mithilfe und Zustimmung einer spöttisch lächelnden H. Arendts gefunden hätte.

Zusammenfassung

Der Artikel beschäftigt sich hauptsächlich mit einer traditionellen und verbreiteten Auffassung Kants Idee der menschlichen Würde und der Menschheit, nach der beide Bausteine Kants praktischer Philosophie auf einer intuitiven Einsicht oder auf irgendeinem emotionalen Wert beruhen würden, anstatt eine direkte Folge der moralischen Autonomie des vernünftigen Wesens zu sein. Die Argumentation verweist in wichtigen Punkten auf die Thesen, die O. Sensen in seinem Buch *Kant on Human Dignity* (Berlin/New York, W. de Gruyter, 2011) verteidigt hat, eine Monographie, die die Nachforschung der Rolle der Würde in Kants Moral durch scharfsinnige Bemerkungen und Einwände weitgehend angeregt hat. Der Text beabsichtigt auch zum Ende Kants Beobachtungen über Menschenwürde mit der Hilfe der kritischen Bearbeitung dieser Grundrechte bei O. O'Neill und K. Flikschuh zu betrachten.

Schlüsselwörter: Kant, menschliche Würde, Menschheit, Humanität, Achtung

Zhrnutie

Niekoľko poznámok ku Kantovmu chápaniu ľudskej dôstojnosti

Článok sa zaoberá predovšetkým tradičným a rozšíreným ponímaním Kantovej idey ľudskej dôstojnosti a ľudstva, podľa ktorej spočívajú obidva základné kamene Kantovej praktickej filozofie na intuitívnom poznaní alebo akejkolvek emocionálnej hodnote, bez toho, aby boli priamym dôsledkom morálnej autonómie rozumného bytia. Vo svojich dôležitých bodoch sa článok argumentačne opiera o tézy, ktoré obhajoval O. Sensen vo svojej knihe *Kant o ľudskej dôstojnosti* (Berlin/New York, W. de Gruyter, 2011), v monografii, ktorá

svojimi bystrými poznámkami a námietkami významne podnietila skúmanie úlohy dôstojnosti v Kantovej morálke. V neposlednom rade sa článok pokúša posudzovať Kantove pozorovania o ľudskej dôstojnosti pomocou kritického spracovania týchto základných práv u O. O'Neillovej a K. Flikschuhovej.

Kľúčové slová: Kant, ľudská dôstojnosť, ľudstvo, ľudskosť, úcta

Summary

Some Remarks on Kant's Understanding of Human Dignity

This article deals primarily with a traditional and widespread interpretation of Kant's idea of human dignity and humankind, according to which the cornerstones of Kant's practical philosophy are based on intuitive knowledge or an emotional value without being a direct consequence of the moral autonomy of the rational being. From the point of view of argumentation, the article leans in its crucial points on the theses as defended by O. Sensen in his book *Kant on Human Dignity* (Berlin/New York, W. de Gruyter, 2011); a monograph which inspired a research into the role of dignity in Kant's morality by its acute observations and objections. Last but not least, the article aspires to assess Kant's observations of human dignity based on a critical treatment of these basic rights in O. O'Neill and K. Flikschuh.

Keywords: Kant, human dignity, mankind, humanity, respect

Profesor Contratado Doctor Nuria Sánchez Madrid
Dpto. de Filosofía Teorética
Facultad de Filosofía
UCM – Universidad Complutense Madrid
Madrid, Spain
nuriasma@filos.ucm.es