

Erkennen versus Anerkennen | Ich versuche, jene Plausibilisierung des Unterschieds von *Erkennen* und *Anerkennen* an einem Beispiel durchzuführen. Angenommen, jenes Prinzip eines Systems von Zwecksetzungen sei die Menschenwürde. Sie kommt im Prinzip als ein solches Prinzip in Frage, ja, sie liegt als ein solches sehr nahe: Wenn die Würde des Menschen als unantastbar gilt, dann kommen bestimmte Dinge als setzbare Zwecke erst gar nicht in Frage.³²

Fallbeispiel: Menschenwürde Worin die Menschenwürde materialiter besteht, möge zunächst einfach offen bleiben. Worin immer sie materialiter besteht: *Als Menschenwürde* ist sie die Heiligsprechung des Menschen, *sanctity of (human) life*.³³ Als philosophische Idee ist sie Errungenschaft der Renaissance. Dort ereignet sich jene Universalisierung, die die Würde nicht an besondere, sozial ausgezeichnete Individuen knüpft, sondern jedem Individuum der Gattung, weil und insofern es Mensch ist, Würde zubilligt. Die Menschenrechtskonventionen haben diese Universalisierung ratifiziert.³⁴ Die Heiligsprechung des Menschen ist es, eine Trennungslinie zur übrigen Natur zu ziehen; dem Menschen als Menschen Würde zuzubilligen, ist Ausdruck einer angenommenen Sonderstellung des Menschen – sei es in der christlichen Vorstellung des Ebenbildes Gottes, sei es in der kantischen Version des Menschen als Person: dass kein Mensch bloß als Mittel zum Zweck angesehen werden dürfe, sondern selbst Zweck sei. Weil

ausgabe, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel [TW], Frankfurt/M. 1986, hier: TW 3, S. 145–155 – Um wiederholt auf meinen Lieblingsfeind (in dieser Sache) zu verweisen: Honneths *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt/M. 1992) behauptet, von Hegel zu handeln. Da der Text aber den Unterschied von ›Anerkennung machen‹ und ›in Anerkennung sein‹ nicht kennen will, macht er aus Hegel einen Vertragstheoretiker, der auch noch in Sachen Normativität ausgebeutet wird. Freilich hat der Autor für diese Ruhigstellung Hegels viel Anerkennung bekommen. Fies, finde ich.

32 | Siehe zu diesem Komplex auch Michael Weingarten, *Leben (bioethisch)* (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Band 4), Bielefeld 2003

33 | Siehe zum Folgenden Kurt Bayertz, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81 (1995), S. 465–481, und ders. (Hg.), *Sanctity of life and human dignity*, Dordrecht 1996

34 | Siehe Hegel, a. a. O. (Fn. 31), TW 7, § 209

diese angenommene Sonderstellung *de facto* mit der Grundidee der *Herrschaft* des Menschen über die übrige Natur verquickt war, ist sie heute in Verruf geraten. Und dennoch: Sachlich ist ›Sonderstellung‹ nicht synonym mit ›Herrschaft über‹, und pragmatisch ist der Begriff der Menschenwürde ohne den Begriff der Sonderstellung des Menschen nicht plausibel zu haben. Käme *jedem* Naturkörper (und insofern dann auch jedem Menschen) Würde zu, dann hätte diese Idee nicht mehr jene politische Orientierungsfunktion, die wir damit verbinden. Beispielsweise verbinden wir gewöhnlich mit der Idee der Menschenwürde, dass der Tod von Menschen nicht billigend in Kauf genommen werden darf, oder nicht? Würden wir nun jedem Naturkörper solche Würde zubilligen, könnte niemand mehr Auto fahren, denn dabei nehmen wir den Tod zahlloser Fliegen und Mücken in Kauf.³⁵

Die entscheidende Frage ist nun, inwiefern man dem Menschen als Menschen Würde zubilligt. Sachlich nahe liegend und traditionell gefestigt ist es, solche Würde durch eine erkennbare Eigenschaft oder Bestimmung des Menschen zu begründen und in diesem Sinne in der Natur des Menschen zu verankern. Menschen wird dann *deshalb* Würde zugebilligt, weil sie von Natur aus über eine Bestimmung verfügen, die sie als Exemplare der biologischen Gattung auszeichnet. Insofern die Natur der Sache ›Mensch‹ gewöhnlich gerade nicht in seiner Naturhaftigkeit im engeren Sinne, sondern in seiner durchaus nicht unnatürlichen Geistigkeit verortet wird, kommt es zu ein paar terminologischen Vertracktheiten. Die Sache selbst ist halbwegs klar: das spezifische Wesen des Menschen, seine *Natur als Mensch*, worin immer sie liegen mag, ist ihm von Natur aus gegeben. Und das meint: Es ist eine erfahrbare, empirisch gegebene und angebbare Bestimmung, mit der der Mensch im wörtlichen Sinne geboren wird. Ein klassischer Kandidat, hier nur stellvertretend genom-

Die Rolle der
Natur des
Menschen

35 | Theoretisch würde ich darauf bestehen, dass jene Bindung von Menschenwürde an eine Sonderstellung des Menschen nicht zwingend, sondern eben pragmatisch nahe liegend, sozusagen klug ist. Im Prinzip kann man die Würde durchaus an *jeden* Naturkörper binden, und dann Sonderfälle oder auch Hierarchisierungen von Würde einführen. Innerhalb des rein auf Menschen bezogenen Konzepts von Würde ist das ja ebenfalls gängige Praxis: Landesverteidigung gilt nicht nur nicht als billigende Inkaufnahme des Tods von Soldaten, sondern sogar als Recht.

men, ist die Bestimmung des Denkens. Auch dann gibt es, wie bei allen anderen in Frage kommenden Bestimmungen auch, ein paar Vertracktheiten. Findet man, dass nicht alle Exemplare der Gattung tatsächlich über die fragliche Bestimmung verfügen – *denken* Säuglinge, Wahnsinnige, Verblendete? –, so wird daraus die Bestimmung des *Vermögens* (zum Denken), denn mindestens damit würde der Mensch als Mensch geboren.

Eine solche Bestimmung, welche immer sie sein mag, kann und muss *erkannt* werden. Man kann einen x-beliebigen Naturkörper daraufhin untersuchen, ob ihm jene Bestimmung zukommt oder nicht; falls sie ihm zukommt, kommt ihm *eo ipso* der Status eines Würdigen zu. Diese Verankerung der Menschenwürde in der Natur des Menschen ist eine Begründung bzw. Verteidigung der Menschenwürde von »vorletzter Position« (Josef Pieper, 1904–1997) aus. Jemand gilt dann nämlich nicht als Würdiger, insofern er als Würdiger *anerkannt* ist, sondern weil so jemand über die erkennbare Bestimmung X verfügt, die ihn in den Kreis der Würdigen aufnimmt. So jemand ist nicht so jemand wie unsereiner, weil und insofern wir würdig miteinander umgehen – *dann* würde gelten: Wir schließen ihn und er sich durch unwürdiges Tun aus –, sondern so jemand wäre dann jemand wie unsereiner, weil wir prüfen können, ob ihn seine Natur mit der rechten Bestimmung ausgezeichnet hat.³⁶

Eine solche Verankerung der Menschenwürde in der (*erkennbaren* und zu *erkennenden*) Natur des Menschen ist in Theorie und Praxis notorisch problematisch. *Politisch praktisch* ist eine solche Verankerung ein theoretischer Rassismus, denn es ist nicht *fraglos*, jemanden menschenwürdig zu behandeln. Das Damoklesschwert der immer möglichen Prüfung auf das tatsächliche Gegebensein jener Bestimmung X schwebt dann über der Gattung – und *ergo* gibt es, durch die Rede von der Natur des Menschen abgesichert, Zweifels- und Problemfälle. Die Thesen von Singer haben diese in der Naturrechtstradition gegebene

36 | Auf dem gleichen Grundansatz beruht die Vorstellung, die Evolutionstheorie würde der Idee der Sonderstellung des Menschen widerstreiten. Wer argumentiert, wie auch noch Bayertz (a. a. O., Fn. 33) andere Positionen referierend tut, dass die Evolutionstheorie an dieser Idee der Sonderstellung genagt hat und faktisch nichts mehr davon übrig zu sein scheint, der unterstellt, dass jene Idee der Sonderstellung am Gegebensein einer (exklusiven) natürlichen Bestimmung hängt.

Struktur sichtbar gemacht. Es ist nicht fraglos, dass schwerst geistig Behinderte als Person zu gelten haben, sondern man kann und muss fragen, ob sie Personen *sind*. Das Problem ist nicht mehr nur, was es heißt, würdig miteinander umzugehen, sondern *ob* man würdig mit ihnen umzugehen hat oder ob deren Natur sie nicht jenen Mücken und Fliegen vergleichbarer macht als selbst einem Schimpansen.

Philosophisch-anthropologisch ist eine solche Verankerung der Menschenwürde in der Natur des Menschen anachronistisch. Nicht nur, dass es mittlerweile eine unüberschaubare Vielheit von Vorschlägen gibt, welche jene den Menschen auszeichnende Bestimmung denn wohl sein solle, vielmehr ist diese Erfahrung der offenbar nicht recht abschließbaren Suche (nach der von allen akzeptierten Bestimmung der Natur des Menschen) als Erfahrung ernst genommen worden, denn allorten wird betont, dass es keine überhistorische und überkulturelle Bestimmung des Menschseins gibt.

Nicht zuletzt liegt hierin die Paradoxie der Idee der Menschenwürde (in dieser Begründung von »vorletzter Position« aus): Materialiter ist die Idee der Menschenwürde nämlich seit der Renaissance dadurch bestimmt, dass die Sonderstellung des Menschen in seiner Nichtfestgelegtheit liegt. Damit wird, in dieser Begründungsversion, die Nichtfestgelegtheit des Menschen auf eine feste Bestimmung zu einer festen, gegebenen Bestimmung des Menschen.

Aus all diesen Problemen heraus kann man auf die Idee kommen, die Idee der Menschenwürde gerade nicht in einer Natur des Menschen zu verankern. Den Menschen als würdig *anzuerkennen*, ist durch diesen theoretischen Schachzug, *nicht* auf eine Natur des Menschen zu rekurrieren, *definiert*. Alle Menschen kommen von vorn herein und *fraglos* dafür in Frage, ja, sie haben ein Recht darauf, als würdig zu gelten. Auseinandersetzungen gibt es darum, welche Umgangsformen dem entsprechend sind und welche nicht.

Stattdessen:
Menschenwürde
anerkennen!

Im Lichte der Anerkennungstheorie gründet der Kampf um Menschenwürde somit in dem angenommenen Prinzip, dass ein bestimmter Modus des mitmenschlichen Umgangs *als geheiligter* praktiziert wird. Dass die Würde eines Menschen unantastbar ist, darüber will ein Anerkennungstheoretiker nicht mit sich reden lassen – eben im Unterschied zu jenen, die erst noch eine zutreffende Natur des Menschen erkennen müssen, bevor sie jemanden

als Mensch akzeptieren. Dort muss die Menschenwürde im Zweifel von »vorletzter Position« aus *verteidigt* werden; hier soll, ohne Wenn und Aber, gelten, dass die Würde des Menschen unantastbar ist. An *diesem* Ort der Debatte ist ein Anerkennungsfetischist ganz humorlos, versteht keinen Spaß und ist überhaupt ganz uncool. Das ist der Witz des Spiels der Mannschaft von *Bayern München*, die sich gar nicht erst auf das Spiel der anderen einlässt, sondern *ihr* Spiel spielt. *Spielerisch* ist das möglich – im Ernst droht der Abgrund des unilateralen Weltimperialismus. Dagegen gibt es, stets prekär und »kaputtbar«, den Schutzwall der UNO.

Fallbeispiel: Ein anderes, nahe verwandtes Beispiel: Jede Entfremdungstheorie nimmt eine Natur des Menschen in Anspruch. Sie kann geradezu dadurch definiert werden, eine Kritik an bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen im Namen einer Natur des Menschen, mithin von »vorletzter Position« aus, zu sein. Der Marx der *Pariser Manuskripte* hat eine solche Entfremdungstheorie vertreten. Später hat er radikal mit ihr gebrochen. Er ist beim Thema geblieben: Immer noch geht es um Kritik der bestehenden Verhältnisse und um den Kampf um menschenwürdige Verhältnisse. Aber die Geschäftsgrundlage der Kritik ist eine radikal andere geworden. Maßstab der Kritik ist nicht mehr eine nun verdächtig gewordene Natur des Menschen, sondern die »Selbstzerrissenheit« dieser Verhältnisse.³⁷ Das Fetischismus-Kapitel in *Das Kapital* ist keine Entfremdungstheorie mehr, was sich bereits im Stil niederschlägt. 1872 seziert Marx die Struktur der Arbeit unter Bedingungen der kapitalistischen Warengesellschaft – gänzlich ohne moralische Aufgeregtheiten oder gar Empörungsgesten. Der Arbeiter wird als doppelt frei bestimmt, der rätselhafte Charakter der Ware entspringt aus deren Form selbst, und einiges mehr. Es ist klar, dass der Kapitalist »keineswegs in rosigem Licht« erscheint³⁸, aber genauso klar ist, dass die Darstellung der »kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache«³⁹ für sich selbst spricht. Kurzum: Ausbeutung ist keine moralische Kategorie. 1844 dagegen hatte Marx noch lamentiert, dass der Arbeiter sich »unglücklich fühlt« und »seinen Geist ruinirt«, dass ihm das Ar-

37 | Siehe Karl Marx, Thesen über Feuerbach [1845], in: Marx-Engels-Werke [MEW] 3, S. 5–7

38 | Marx 1872, a. a. O. (Fn. 9), S. 67

39 | Hegel, a. a. O. (Fn. 31), TW 3, S. 16

beiten kein Bedürfnis sei, dass er sich nicht freiwillig hineinbe-
gibt, sondern unter Zwang.⁴⁰

Dieses Charakteristikum der marxischen Theoriebildung (des
beim-Thema-Bleiben-aber-auf-radikal-anderer-theoretischer-Ba-
sis-Verhandelns) hat Louis Althusser (1918–1990) seinerzeit als
»theoretischen Anti-Humanismus von Marx« definiert.⁴¹ Nichts
spricht dagegen, weder in der Sache noch als Beschreibung der
marxischen Theorieentwicklung.

Der von Althusser konstatierte Bruch in der Theoriebildung Exkurs
ist in der Tat⁴² ein ebenso radikaler Bruch mit einem bestimm-
ten Begriff von Subjekt und von Geschichte. Aber es ist schlech-
terdings nicht richtig, wenn man meint, damit sei dann auch
jegliche Subjektivität und Selbstmächtigkeit handelnder Agenten
abgeschafft. Abgeschafft ist jegliche Subjektivität, die logisch
vor den Strukturen liegt; abgeschafft ist das Subjekt als Täter,
d. h. eine bestimmte, historisch *cum grano salis* mit der Aufklä-
rung verknüpfte Theorie dessen, was Subjektivität ausmacht und
bedeutet. Deutet man die Tod-des-Subjekts-Parole (in zustim-
mender oder ablehnender Version) so, als sei damit Subjektivität
überhaupt abgeschafft, dann ist das so, als würde man behaup-
ten, Ferdinand de Saussure (1857–1913) hätte behauptet, dass
Wörter keine Bedeutung haben. Er hatte *cum grano salis* bestrit-
ten, dass Wortlaute *aus sich heraus* Bedeutung haben würden.
Stattdessen bedeuten sie das, was sie eben bedeuten, nur und
ausschließlich in diakritischer Unterscheidung von anderen
Wortlauten desselben Sprachsystems. Im analogen Sinne haben
eben menschliche Agenten nicht aus sich heraus, vor allen Struk-
turen, Subjektivität. Subjektivität ist eben nicht, in der struktu-
ralistischen Sicht der Dinge, ein allgemein-menschliches, dem
Menschen von Natur aus mitgegebenes, *Vermögen*, sich in Struk-
turen hineinzubegeben und dort zu bestehen, sondern konkrete
Subjektivität ist, was sie ist, in diakritischer Unterscheidung von

40 | Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste und
Zweite Wiedergabe) [1844], in: MEGA² I/2, Berlin 1982, S. 187–438, hier:
S. 238/367

41 | Siehe Louis Althusser, Für Marx, Frankfurt/M. 1968, S. 176 ff., hier:
S. 179

42 | Siehe Thomas Metscher, Kunst Kultur Humanität, Band I: Studien
zur Kulturtheorie, Ideologietheorie und Ästhetik, Fischerhude 1982, S. 56 f.
Die Position von Metscher ist hier *pars pro toto* genommen.

anderen Subjektivitäten innerhalb eines gemeinsamen Systems. Nichts spricht dagegen. Es mag so sein, dass der Strukturalismus nicht das letzte Wort hat. Bereits Hegel war theoretisch weiter als etwa Pierre Bourdieu (1930–2002) heute, wenn er das Reale nicht lediglich relational, sondern prozessual sein ließ.⁴³ Aber wer dem Strukturalismus seinen Stachel ziehen will und meint, diesen radikalen Bruch im Subjektbegriff erst gar nicht mitmachen zu sollen, der kann keine Subjekte *in* Strukturen, sondern nur Strukturen *nach* den Subjekten kennen. Althusser war schlicht anderer Meinung.

Verallgemeinerung Eine gegebene Natur des Menschen theoretisch in Anspruch zu nehmen, geschieht gelegentlich auch dort, wo so etwas vehement bestritten wird. Heutzutage ist die Redeweise von einer ›(wahren) Natur des Menschen‹ derart obsolet geworden, dass es anscheinend niemanden mehr gibt, der eine solche Bestimmung in Gebrauch nimmt.

Soviel ist dann allerdings klar: Niemand bestreitet, dass die *Qualität* dessen, was als ›Natur des Menschen‹ gilt, von Fall zu Fall wechselt. Aber die Geschichte der Qualität ist noch nicht eine Geschichtlichkeit des Inhalts. Die theoretische Funktion jener ›Natur des Menschen‹ liegt gerade darin, in einer Gegenwart ein fixes regulatives Ideal bei der Hand zu haben, um diese Gegenwart hinsichtlich ihrer tatsächlich realisierten Menschlichkeit beurteilen zu können. Dieser Unterschied von Geschichte und Geschichtlichkeit ist andernorts, z. B. im Spiel, wohlbekannt.

Analogie Die Abseitsregel im Fußball mag morgen schon ganz anders
Fußball festgelegt werden, das kann man gleichsam kostenlos zugestehen. Das ändert nichts daran, dass sie heute in ihrer jetzt gültigen Form genau so angewandt wird, wie sie nun einmal gilt, so dass Regelverstöße und Fehlentscheidungen überhaupt konstatiert werden können. Kein Spieler könnte argumentieren, dass er hier und heute gar nicht im Abseits stand, weil es ja sein könnte, dass die Regel morgen geändert wird. Und auch in die andere Richtung gilt: Wer unter heute gültigen Regeln nicht versteht, was *passives Abseits* ist, der hat eben ein Problem, und da schützt ihn auch eine Berufung auf seine Sozialisation unter ei-

43 | Siehe Pierre Bourdieu, Das Reale ist relational, in: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt/M. 1998, S. 15–23; dagegen Kurt Röttgers, Der Ursprung der Prozeßidee aus dem Geiste der Chemie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 27(1983), S. 93–157

nem ganz anderen Regelwerk nicht. Kurz: Die Geschichte der Abseitsregel ist wechselhaft, aber es wird nicht im Spiel ausgefochten, welche gerade gilt.

Die Menschenwürde hat aber nicht den Status eines regulativen Ideals. Es ist nicht lediglich strittig, wie weit sie praktisch realisiert ist, sondern strittig ist, was sie überhaupt bedeute. Der Kampf um Menschenwürde trägt immer auch mit aus, unter welch würdigen Verhältnissen er selbst ausgetragen wird. Und dagegen hilft kein Natur-Trick: Der Maßstab der Kritik menschenunwürdiger Verhältnisse ist nicht erkennbar, sondern er ist als solcher politisch umkämpft und *auf Dauer prekär*. Zum Glück sorgt das Völkerrecht für humane Asymmetrien: Wer die Folter oder die Kategorie des lebensunwerten Lebens wieder salonfähig machen will, der trägt heute die Beweislast. Aber auch dann bleibt der Ausgang offen. Manchmal wird die Gemeinde mit »tödlichem Mitleid« betört und läuft dem Tabubruch, wenn auch mit zahlreichen Bocksprüngen, hinterher.⁴⁴

Und im Politischen?

Wer den Maßstab der Kritik menschenunwürdiger Verhältnisse für *erkennbar* hält, der kritisiert bestehende Verhältnisse (nur deshalb), weil die Menschenwürde nicht hinreichend praktisch verwirklicht ist. *Weil* scheinbar nicht strittig ist, was Würdigkeit denn sei, können Menschen gegebenenfalls zu ihrem Glück gezwungen werden. Der Kampf um Anerkennung dagegen ist als *social engineering* nicht zu haben.⁴⁵ Politischer Kultus wäre die Pflege der Einsicht, dass Menschen Glück haben müssen, zu ihrem Glück zu gelangen.

Muße und politische Kulte | Alle Erfahrung zeigt, dass eine Gesellschaft gelegentlich den Geist ihrer Verfassung beschwören

44 | Siehe Klaus Dörner, Tödliches Mitleid, Gütersloh² 1989. Das Verfahren der Betörung ist immer das gleiche: eine unsägliche Beispielkultur. Zu dem Beispiel »Folter« siehe Heribert Prantl, Gute Folter, böse Folter. Indizien für eine zivilisatorische Regression, in: Süddeutsche Zeitung vom 10.3. 2003; zu dem Beispiel »Euthanasie«: »Schmerzhafter und grauenhafter ist das Lesh-Nyan-Syndrom, ein äußerst seltenes Erleiden, das ... [es folgt Horrorszenario]« (Bräutigam/Thomsen); zitiert nach und diskutiert von Wolfgang Jantzen, Maklerin von Gedankenmassen. Schwierigkeiten der »praktischen« Moralphilosophie mit der Euthanasiedebatte, in: Forum Wissenschaft 1(1993), S. 36–42, hier: S. 38

45 | Siehe Pieper, Phänomen, a.a.O. (Fn. 3), S. 25