

## Menschenwürde als Einheitsideal in Kants Grundlegung

Moritz Hien<sup>1</sup>

### I. Einleitung

In den Augen des Gefolterten wirkt die Unantastbarkeit der Menschenwürde bestenfalls programmatisch. Die Verfassungsdogmatik diskutiert daher seit jeher die positivrechtliche Qualität der Menschenwürdegarantie: Während einige in Art. 1 Abs. 1 GG ein „oberstes Konstitutionsprinzip“ sehen, dessen ewiger Wert erst durch Abs. 2 und Abs. 3 in Ansprüche aufgelöst wird,<sup>2</sup> erkennen Bundesverfassungsgericht und herrschende Lehre Art. 1 Abs. 1 GG nicht nur als „höchsten Rechtswert“ an, sondern direkt als ein subjektives öffentliches Recht.<sup>3</sup> Jedenfalls ist man sich einig, dass sich der materielle Gehalt „am besten negativ vom Verletzungsvorgang her“ mit der von *Günter Dürig* unter Berufung auf *Immanuel Kants* Instrumentalisierungsverbot etablierten Objektformel ausdrücken lässt: „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“<sup>4</sup>

Die verfassungsrechtliche Diskussion findet ihr rechtsphilosophisches Äquivalent im Streit um den Gehalt der Menschenwürde bei *Kant*. Für *Horst Dreier* stellt Menschenwürde bei *Kant* eine Eigenschaft der intelligiblen Persönlichkeit dar, die durch Faktisches per se unberührt bleibt. Daher sei eine „Übernahme der Lehre Kants [...] für den Menschenwürdesatz“ des Grundgesetzes generell abzulehnen.<sup>5</sup> Hiergegen lässt sich die EinschlussThese von *Robert Alexy* in Stellung bringen, nach der die allgemeine Handlungsfreiheit als sinnlich wahrnehmbares und damit rechtserhebliches Pendant der Menschenwürde verletzt wird.<sup>6</sup> *Alexy* sieht ein Menschenwürde-Prinzip, das zwar den „Eindruck der Absolutheit“ erwecke, jedoch in der Verfassungspraxis „teils als Regel und teils als Prinzip“ behandelt wird.<sup>7</sup> Man könnte von einer Antastbarkeits- und

<sup>1</sup> Der Verfasser dankt Herrn Prof. Dr. Ignacio Czeguhn für seine freundliche Unterstützung.

<sup>2</sup> *Wintrich*, Die Bedeutung der „Menschenwürde“ für die Anwendung des Rechts, BayVBl. 1957, 137; *Dürig*, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, AöR 81 (1956), 117 (119 ff.); *Herdegen*, Deutungen der Menschenwürde im Staatsrecht, in: *Brudermüller* (Hrsg.), Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte, 2. Aufl. 2012, 62 f.

<sup>3</sup> *Vitzthum*, Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff, JZ 1985, 201 (203); vgl. dazu BVerfGE 1, 332 (343); 12, 113 (123); 15, 283 (286); 62, 128 (137) und andere.

<sup>4</sup> *Dürig*, Kommentierung der Artikel 1 und 2 Grundgesetz, Sonderdruck 2003, Art. 1 Abs. 1 Rn. 28; vgl. in diesem Sinne BVerfGE 9, 89 (95); 27, 1 (6); 28, 386 (391); 45, 187 (228); 50, 166 (175); 87, 209 (228); 109, 133 (149f.); 115, 118 (153).

<sup>5</sup> *Dreier*, Grundgesetz. Kommentar, 2. Aufl. 2004, Art. 1 Abs. 1 Rn. 13.

<sup>6</sup> *Alexy*, Ralf Dreiers Interpretation der Kantischen Rechtsdefinition, in: ders. (Hrsg.), Integratives Verstehen. Zur Rechtsphilosophie Ralf Dreiers, 2005, 102 in der Fortsetzung der Fn. 37. Vgl. auch *Kal-scheuer*, Autonomie als Grund und Grenze des Rechts. Das Verhältnis zwischen dem kategorischen Imperativ und dem allgemeinen Rechtsgesetz Kants, 2014, 219 f.

<sup>7</sup> *Alexy*, Theorie der Grundrechte, 5. Aufl. 2006, 95.

einer Unantastbarkeitsthese sprechen. Dieses viel diskutierte Spannungsfeld hat zuletzt *Fiete Kalscheuer* zutreffend als Frage des kategorischen Imperativs verortet und Menschenwürde mit *Oliver Sensen* als „secondary concept“ der kantischen Philosophie identifiziert. *Kalscheuer* löst das Unantastbarkeitsparadox mit einer „zweistufigen Struktur der Menschenwürde“ auf und folgert, das Bundesverfassungsgericht gestalte Art. 1 Abs. 1 GG mit der Objektformel im Sinne *Kants* aus.<sup>8</sup>

Dieser Beitrag schließt sich dieser Auffassung in ihrer analytischen Perspektive an. Allerdings erscheint die begriffliche Spaltung der Autonomie und der Menschenwürde bei *Kant* irreführend. Schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten stellt *Kant* sein *Reich der Zwecke* vielmehr als Einheitsideal vor. Konsequenter ist es daher, vollends zu akzeptieren, dass Menschenwürde bei *Kant* als Konzept nicht existiert, sondern bloß eine interpretative Titulierung darstellt. Auf diese Weise lassen sich bei *Kant* Subjekt ‚Mensch‘ und Eigenschaft ‚Würde‘ trennen und eine einheitliche Moralphilosophie nachvollziehen. Es mag ratsam sein, die kantische Gesinnung des Bundesverfassungsgerichts vor diesem Hintergrund zu hinterfragen.

Zum Beleg dieser These sei ein gründlicher Gang durch Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erlaubt (II.), um anschließend die Begriffe Mensch (III.) und Würde (IV.) näher zu untersuchen. Hierbei werden jeweils die wesentlichen Schlussfolgerungen in drei Unterpunkten festgehalten. Zuletzt soll ein zusammenfassendes Fazit und ein kurzer Ausblick auf die Bedeutung des Einheitsideals gegeben werden (V.).

## II. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Schon in der Vorrede macht *Kant* klar, dass es ihm um die Antwort auf die Grundfrage aller Moral geht: Was soll ich tun? Zur „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ führt ihn der Weg durch die apriorische Sittenlehre.<sup>9</sup> Seinem Konzept einer reinen Moralphilosophie entsprechend soll im Folgenden die Entwicklung dieses obersten Moralprinzips in der Grundlegung nachvollzogen werden.

### 1. Das Verhältnis von Wille und Pflicht

*Kant* beginnt seine Herleitung mit einer gewagten These: Das uneingeschränkt Gute in der Welt sei „allein ein guter Wille“. <sup>10</sup> Wille ist dabei für ihn kein „bloßer Wunsch“, sondern das maximale Streben unter „Aufbietung aller Mittel“. <sup>11</sup> In diesem Sinne erhebt er den *guten Willen* über alle als positiv anerkannten Werte wie Mut, Entschlossenheit oder Beharrlichkeit („Talente“) oder Macht, Reichtum oder Ehre („Glücksgaben“), weil diesen immer die Möglichkeit des Missbrauchs innewohne. Sie sind gut oder böse, je nachdem welcher Zweck mit ihnen verfolgt wird. Hingegen sei der gute Wille unab-

<sup>8</sup> *Kalscheuer*, Menschenwürde als Recht im Unrecht. Zur Ergänzungsfunktion der Menschenwürde im Recht bei Kant, *Der Staat* 52 (2013), 401 (409 ff.). *Kalscheuer* spricht in *Alexys* Tradition von „Intelligibilitätsthese“ und „Einschlussthese“ und sieht Menschenwürde bei *Kant* als Regel-Prinzipien-Konzept.

<sup>9</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 20. Aufl. 2012, 16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 19.

hängig von seiner „Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes“ schon „für sich selbst betrachtet“ zu achten, eben weil er als intelligibler Wert nicht Gefahr läuft, durch persönliche Neigungen korrumpiert zu werden.<sup>12</sup> Im Konzept einer reinen Moralphilosophie muss dies als Werterevolution verstanden werden. Es entsteht der Gedanke eines Absoluten, d.h. eines *reinen guten Willens*. Da selbst seine Nutzlosigkeit in der realen Welt nicht schadet, spricht man zu Recht von einem „Gesinnungsideal“.<sup>13</sup>

Dem reinen guten Willen stellt *Kant* das *Prinzip der Glückseligkeit* gegenüber. Glückseligkeit ist für ihn gleichzusetzen mit Selbsterhaltungstrieb und physischem Wohlergehen. Diese persönlichen Ziele seien „weit genauer durch Instinkt“ zu erreichen als durch Vernunft. Daraus folgert er, dass die „wahre Bestimmung“ der Vernunft nicht in der Verfolgung eigener Glückseligkeit liegt, sondern darin, einen „an sich selbst guten Willen hervorzubringen“.<sup>14</sup> Im Gedanken eines absolut guten Willens als Selbstzweck ohne Rücksicht auf seine Nützlichkeit für die Belange der Glückseligkeit wurzelt bereits die Vorstellung eines Als-ob-Willens, der sich eigentlich nur im Zusammenhang mit dem Reich der Zwecke verstehen lässt: Entscheidend ist nicht die tatsächliche Existenz persönlichen guten Willens, sondern „der eigentliche Gegenstand der Achtung“ ist ein idealer Wille, der behandelt wird, *als ob* er tatsächlich bestehe.<sup>15</sup> Für den Moment sei darauf hingewiesen, dass diese moralformalistische Konstruktion nicht unbestritten geblieben ist. Die Kritik wirft *Kant* vor, aus lauter Berührungsangst mit dem Subjekt Mensch ein intellektuelles Luftschloss zu bauen, dass das Intelligible über das Sinnliche erhebe und in einer „subjektlosen Topographie der Vernunft“ ende.<sup>16</sup> Ob sich diese Kritik mit dem kantischen Menschenbild vereinbaren lässt, sei vorerst dahingestellt.

Fraglich ist, ob *Kant* Glückseligkeit tatsächlich hintanstellt. Hierfür ist der Begriff *Pflicht* zu untersuchen. Pflicht enthält für *Kant* nicht nur den guten Willen, sie unterstreicht vielmehr dessen Bedeutung.<sup>17</sup> Für ihn ist zwischen Handlungen *aus Pflicht* und *pflichtmäßigen* Handlungen zu differenzieren. Letztere können in „selbstsüchtiger Absicht geschehen“, also aufgrund persönlicher Neigungen, während Handlungen aus Pflicht immer erfolgen, um der Pflicht und dem ihr zugrundeliegenden guten Willen Genüge zu tun.<sup>18</sup> Wenn also die Pflicht den guten Willen enthält, bestimmt dieser, welche Handlungen nur pflichtgemäß und welche aus Pflicht geschehen. Er wird zum Richtmaß des Handelns. Aus einem Wollen wird ein Sollen. Wenn aber Neigung (subjektives Wollen) und Pflicht (objektives Sollen) sich ähneln, sind pflichtgemäßes Handeln und Handeln aus Pflicht kaum zu unterscheiden.<sup>19</sup> Für diese Fallgruppe führt *Kant* vier Beispiele an, von denen zumindest das letzte Beachtung finden sollte: „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht.“<sup>20</sup> Damit erhält die Glückseligkeit und mit ihr

<sup>12</sup> Ibid., 18 f.

<sup>13</sup> *Kaulbach*, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Interpretation und Kommentar, 1988, 18 ff.

<sup>14</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 20 f.

<sup>15</sup> Vgl. zum „Als-ob-Willen“ Abschnitt II-3 dieses Beitrags.

<sup>16</sup> *Böhme*, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, 2. Aufl. 1992, 365 ff.

<sup>17</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 22.

<sup>18</sup> Ibid., 23; *Kaulbach*, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1988, 26.

<sup>19</sup> Vgl. Fallgruppen bei *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 23.

<sup>20</sup> Ibid., 25.

die Welt der persönlichen Neigungen indirekt Platz am Tisch von Pflicht, Wille und Vernunft. Dies lässt Raum für die Interpretation, dass Kant Glückseligkeit nicht als Gegenbegriff zur Pflicht versteht, sondern als deren Bestandteil: Glückseligkeit aus Pflicht. Insofern ist *Kant* von *Schillers* Begriff der schönen Seele gar nicht so weit entfernt.

*Kant* fasst das Verhältnis von Wille und Pflicht in drei Gesetze: Schon im ersten bezieht er die Glückseligkeit bewusst ein und gibt dem „physischen Wohlbefinden“ ein „moralisches Wohlbefinden“ zum Begleiter:<sup>21</sup> Jene sei „nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht“ zu befördern. Dann habe das Verhalten einen „moralischen Wert“.<sup>22</sup> Das zweite Gesetz festigt das Prinzip des Willens als von seinem Nutzen unabhängig: „Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird.“<sup>23</sup> Mit dem Begriff der *Maxime* führt *Kant* eine wesentliche Differenzierung ein: Das *Prinzip des Wollens* ist vom *Prinzip des Willens* zu unterscheiden. Diese inhaltliche Unterscheidung wird in der Rezeption der Grundlegung häufig nur ungenau vorgenommen und soll daher hier begrifflich hervorgehoben werden: Das *Prinzip des Wollens* beschreibt die subjektive Seite des Willens, d.h. eine persönliche Maxime. Das *Prinzip des Willens* ist vornehmlich ein objektives Prinzip und kann daher als praktisches, d.h. allgemeines Gesetz gelten.<sup>24</sup> Folglich ist der vernünftige Wille, den *Kant* hier als Als-ob-Wille konstruiert, nicht der Wille eines Einzelnen, sondern der allgemeine Wille eines vernünftigen Wesens.<sup>25</sup> Der Wille steht zwischen dem formellen Apriori und dem materiellen Aposteriori „gleichsam auf einem Scheideweg“.<sup>26</sup> Damit gehört der Wille zwei Sphären zugleich an und ist als solcher *transzendental*. Subtrahiert man alle subjektiven Neigungen, erhält man einen allgemeinen guten Willen.

Unter dieser Prämisse ist es für *Kant* möglich, aus diesen beiden Gesetzen das Gesetz der Gesetzmäßigkeit aus Pflicht zu folgern: „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“<sup>27</sup> Achtung drückt hier die idealisierte „Vorstellung“ aus, ein Gesetz abfassen zu können, das „an sich selbst“ das „höchste und unbedingte Gute“ ist.<sup>28</sup> Im Konzept einer reinen Moralphilosophie kann ein solches praktisches Gesetz nur das oberste Gesetz aller Moral sein. Dieses bestimmt alle Handlungen an sich aus dem guten Willen heraus und verknüpft endgültig Wollen und Sollen: Man muss *wollen* können, dass die subjektive „Maxime“ ein „allgemeines Gesetz“ werden *soll*.<sup>29</sup> Dieses Gesetz der Moral heißt bei *Kant* *kategorischer Imperativ*.

<sup>21</sup> *Forschner*, Guter Wille und Haß der Vernunft. Ein Kommentar zu GMS 393–396, in: Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, 1989, 80.

<sup>22</sup> *Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 25.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>24</sup> Vgl. *ibid.*, 26 f.; hier nennt *Kant* ausdrücklich zwei verschiedene Prinzipien des (1) Wollens und (2) Willens.

<sup>25</sup> Vgl. zu dieser Interpretation: *Pieper*, Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?, in: Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, 1989, 267; *Böhme*, *Das Andere der Vernunft*, 2. Aufl. 1992, 340.

<sup>26</sup> *Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 26.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, 27; vgl. *Kaulbach*, *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1988, 28.

<sup>29</sup> *Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 28.

## 2. Oberstes Moralgesetz in der Form eines kategorischen Imperativs

Die Bestimmung des obersten Moralgesetzes als kategorischer Imperativ fällt in den zweiten Teil der Grundlegung mit dem Titel „Von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten“. *Kant* stellt der *populären* eine sittliche Weltweisheit gegenüber. Das populäre Verständnis der Sittlichkeit ordnet er dem Bereich der spekulativen Empirie zu. Da es „schlechterdings unmöglich“ sei, ein einziges Beispiel auszumachen, in welchem die „Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung“ ausschließlich aus Pflicht entsteht, könne aus dem populären Empirismus kein allgemeines Moralgesetz deduziert werden.<sup>30</sup> Dieses sei allein aus der Vernunft zu extrahieren, d.h. „daß alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben“ und „von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse“ abhängen dürfen.<sup>31</sup> In dieser absoluten *Reinheit* ihrer Herleitung liegen ihr Höchstwert und damit ihre „Würde“. <sup>32</sup> Das Praktische hat seinen Wert darin, dass es dem reinen Moralgesetz „durch Popularität Eingang“ verschafft.<sup>33</sup> Ziel der reinen Moralphilosophie ist damit durchaus die anthropologische „Anwendung auf den Menschen“. <sup>34</sup> Aus einem unreinen populären Verständnis der Sittlichkeit wird eine reine praktische Weltweisheit, deren objektive reine Pflicht das populäre Verständnis verändern soll.

Dieser didaktischen Zweiteilung des Sittlichen teilt *Kant* zwei Begriffe zu, die der Jurist als deren materielle Rechtsfolgen bezeichnen möchte: *Notwendigkeit* (reine Moralphilosophie) und *Nötigung* (Popularphilosophie). Eine Handlung aus praktischer Notwendigkeit hält *Kant* für gut, weil sie mit dem guten Willen und damit der reinen praktischen Vernunft übereinstimmt. Ist hingegen „der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß [...] so sind die Handlungen [...] subjektiv zufällig“. Subjektive Zufälligkeit als objektive Gesetzmäßigkeit ist für *Kant* Nötigung. Deshalb muss das objektive oberste Moralprinzip ein Vernunftgebot sein und „die Formel des Gebots heißt Imperativ“. <sup>35</sup> Als Sollens-Vorschriften sind Imperative nach *Kant* der Pflicht zugeordnet. Sie schreiben ein gutes Handeln oder Unterlassen vor, indem sie das subjektive Wollen in Relation zu einem objektiven guten Willen setzen, d.h. sie stellen zwischen der „subjektiven Unvollkommenheit [...] des menschlichen Willens“ und einem „vollkommenen guten Willen“ eine Gesetzmäßigkeit her. *Kant* versteht den vollkommenen guten Willen hier weiterhin als objektiven Als-ob-Willen, der auf einer „Vorstellung des Guten“ beruht.<sup>36</sup>

Bekanntlich unterscheidet *Kant* den *hypothetischen* vom *kategorischen* Imperativ. Der hypothetische Imperativ erkläre eine Handlung als notwendiges „Mittel“ zur Erreichung eines „anderen“ Zwecks. Er gibt also „nur“ darüber Auskunft, dass eine Handlung zu „irgend einer möglichen oder wirklichen [anderen] Absicht gut sei“. Er ist der Imperativ der empirischen Wissenschaften, ein „Imperativ der Geschicklichkeit“. <sup>37</sup> Als solcher ist er effektiv, aber für den allgemeinen guten Willen aufgrund seines Aposte-

<sup>30</sup> Ibid., 33 ff.; vgl. *Kaulbach*, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1988, 37 ff.

<sup>31</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 39.

<sup>32</sup> Ibid., 40; vgl. *Kaulbach*, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1988, 39.

<sup>33</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 37.

<sup>34</sup> Ibid., 40.

<sup>35</sup> Ibid., 41.

<sup>36</sup> Ibid., 42 f.

<sup>37</sup> Ibid., 43 f.

riori immer eine Nötigung. Der kategorische Imperativ sei dagegen jener, der „eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig“ zeigt.<sup>38</sup> Er gebietet einen „an sich“ vernunftgemäßen guten Willen und ist damit der „Imperativ der Sittlichkeit“.<sup>39</sup> Während folglich der hypothetische Imperativ dem subjektiven Prinzip des Wollens unterliegt und jede aus ihm folgende Gesetzmäßigkeit Nötigung des guten Willens wäre, ist der kategorische Imperativ durch seine Reinheit als Selbstzweck der einzige zum *praktischen Gesetz* befähigte Imperativ. Er ist eine Notwendigkeit.

Nachdem die Form des obersten Moralgesetzes als kategorischer Imperativ bestimmt ist, sucht *Kant* seinen Inhalt. Im Konzept einer reinen Moralphilosophie kann der Inhalt nur aus der Form selbst hervorgehen. *Kant* setzt also bei seiner Definition des kategorischen Sollens an und schließt aus dem Begriff „Imperativ“, dass er das subjektive Handlungsprinzip (Maxime) als einzig notwendige Bedingung eines allgemeinen Handlungsprinzips (praktisches Gesetz) fassen muss: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>40</sup> Als Sollens-Vorschrift umformuliert lautet diese: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“<sup>41</sup>

### 3. Das Reich der Zwecke

Die Grundformel des kategorischen Imperativs ist abgeleitet, aber nicht bewiesen. *Kant* fehlt ihre apriorische Begründung, um Gültigkeit nicht nur für den Menschen in seiner Natur als Mensch („*generalitas*“), sondern aus der reinen Vernunft heraus für „alle vernünftigen Wesen“ („*universalitas*“) beanspruchen zu können.<sup>42</sup> Aus diesem Grund führt er die Begriffe *Zweck* und *Mittel* ein. Ausgehend vom Prinzip des Willens eines vernünftigen Wesens als „ein Vermögen [...] sich selbst zum [guten] Handeln zu bestimmen“, definiert *Kant* den Zweck als „objektiven Grund seiner [des Willens] Selbstbestimmung“. Weil der Wille aus der reinen Vernunft hervorgeht, gilt er für alle vernünftigen Wesen und ist deshalb ein objektiver „Bewegungsgrund“. Mittel hingegen versteht er als eine subjektive „Triebfeder“, die sich auf das Bewirken irgendeines Zwecks richtet.<sup>43</sup> Folglich dienen Mittel im Verständnis *Kants* nur dem „Lust-Unlust-Prinzip“, d.h. dem Verfolgen eigener Glückseligkeit.<sup>44</sup> Sie unterliegen subjektiver Beliebigkeit und sind Gegenstand eines totalen Relativismus der Zwecke, was zur Auflösung jeder Werteordnung führen muss.

<sup>38</sup> Ibid., 43.

<sup>39</sup> Ibid., 45.

<sup>40</sup> Ibid., 51; Geläufiger ist die Formulierung der Kritik der praktischen Vernunft: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“, vgl. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, in: Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 20. Aufl. 2012, 140.

<sup>41</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 51.

<sup>42</sup> Ibid., 55 ff.

<sup>43</sup> Ibid., 59 zum gesamten Abschnitt.

<sup>44</sup> *Lorz*, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants. Eine staatsrechtliche Untersuchung an Maßstäben des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, 1993, 95; vgl. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, 133 ff./255; *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 58.



In diesem Sinne stellt *Kant* dem vernünftigen Wesen ein vernunftloses Wesen gegenüber. Letzteres betrachtet er als unfrei und ordnet ihm relativen Sachwert zu. Vernunftlose Wesen sind folglich *Objekte*. Das vernünftige Wesen erhebt er in den Personenstatus. Für diesen setzt er Selbstzweck, d.h. ein „Dasein“, das „an sich selbst einen absoluten Wert hat“. <sup>45</sup> Ein absoluter Wert in der bloßen Existenz jedes vernünftigen Wesens verlangt immanent ein Verbot jeder Austauschbarkeit. Damit stellt der Selbstzweck das Gegenkonzept zum Relativismus dar. Jedes vernünftige Wesen wird zum *Subjekt*, weil es sich und *jedes* andere vernünftige Wesen als vernünftiges Ganzes „jederzeit zugleich als Zweck betrachtet“. <sup>46</sup> Es resultiert die zweite Formel des praktischen Imperativs, die sog. *Menschheit-als-Zweck-an-sich-selbst-Formel*: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ <sup>47</sup>

Indem die zweite Formel diktiert, jedes Individuum der Menschheit als eigenen Zweck zu behandeln (Selbstzweck der Menschheit), wirkt sie auf die individuelle Freiheit beschränkend. Für *Kant*, der Freiheit „als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen voraussetzt“, wäre dies allein nicht hinnehmbar. <sup>48</sup> Der Mensch dürfe nicht lediglich als Bestandteil der Menschheit verstanden sein, sondern auch als deren Bedingung. *Kant* führt also aus didaktischen Gründen den Dualismus des Menschen als *Glied und Oberhaupt* ein. Als Glied ist er dem allgemeinen Willen unterworfen, als Oberhaupt ist er „allgemein gesetzgebend“. <sup>49</sup> Eine solche Selbstgesetzgebung aller gegen alle ist aber nicht möglich, wenn einer andere subjektive Zwecke verfolgt als den des Ganzen. <sup>50</sup> Deshalb ist ein dritter praktischer Imperativ nötig, die sog. *Selbstgesetzgebungs-Formel*: Handle nur nach der Maxime, von der du wollen kannst, „daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“. <sup>51</sup>

Der Verfassungsrechtler wird die zweite Formel als Schranke der Freiheit und die dritte Formel als ihre Schranken-Schranke auffassen. *Kant* sieht in dieser „systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch ein gemeinschaftliches Gesetz“, das völlig von „Privatzwecken abstrahiert“ ist, die Verbindung von objektivem Selbstzweck und Privatzweck. Er bezeichnet dies als „*Reich der Zwecke*“. <sup>52</sup> Nur einem solchen Ideal könne die „Idee der Würde eines vernünftigen Wesens“ entspringen. Im Reich der Zwecke hat nämlich alles einen relativen („*Preis*“) oder einen absoluten Wert („*Würde*“). Preis steht für Austauschbarkeit, d.h. äußeren Relativismus. Der Selbstzweck der Person ist absolut. Sie hat „einen inneren Wert, d. i. Würde“. <sup>53</sup>

<sup>45</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 59 f.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>47</sup> *Ibid.* 61; vgl. zur Bezeichnung der zweiten Formel in der Sekundärliteratur *Schnoor*, Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns, 1989, 47 ff.

<sup>48</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 82.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 63 ff.; vgl. insbesondere 66 zu den Begriffen „Glied“ und „Oberhaupt“.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 64 ff.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 67; vgl. zur Bezeichnung der dritten Formel in der Sekundärliteratur wiederum *Schnoor*, Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns, 1989, 47 ff.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 66 (Hervorhebung des Verfassers).

<sup>53</sup> *Ibid.*, 68; vgl. zur zentralen Interpretation dieser Formulierung IV.2. dieses Beitrags.

#### 4. Autonomie als Grund zweistufiger Menschenwürde?

Im Reich der Zwecke liegt die „Würde der Menschheit“ begründet, weil jeder nach Maximen „eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem möglichen Reich der Zwecke“ handelt.<sup>54</sup> Offensichtlich ist das gesetzgebende Glied ein Paradox und wird deshalb von *Kant* nur als Möglichkeit verstanden. Voraussetzung des Einzelnen als Gesetzgeber aber ist Freiheit. Indem *Kant* hier jedoch Freiheit nur vorstellt, stellt er lediglich fest, wie Würde aussehen sollte. Er lässt sich aber nicht darüber aus, ob Würde tatsächlich besteht. Ihm gelingt quasi die „Quadratur des Kreises“, indem er sagt: Würde besteht, weil wir den Menschen behandeln, „als ob“ er frei wäre.<sup>55</sup> In *Kants* Worten: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“<sup>56</sup>

Wie eingangs erwähnt, differenziert *Kalscheuer* bei *Kant* mehrere Autonomiebegriffe: Autonomie bezeichne einmal die Fähigkeit, „durch den kategorischen Imperativ motiviert zu werden“, andererseits die „notwendige Bedingung dafür, sich gegen den kategorischen Imperativ entscheiden zu können.“<sup>57</sup> Hiervon müsse wiederum das Prinzip der Autonomie abgegrenzt werden, welches als Bedingung der Moral erst betroffen sei, wenn „der Mensch seine Autonomiefähigkeit [...] nutzt“.<sup>58</sup> Dahinter steckt letztlich die heute in der bioethischen Debatte bedeutsame Frage, ab wann dem Menschen Autonomie (und damit Würde) zukommt. Da *Kant* in der Grundlegung aber schreibt, Autonomie sei der Grund der Würde, führt dies unmittelbar zu einer Spaltung des Menschenwürdebegriffs:

„Jeder Mensch hat danach zunächst eine ursprüngliche Würde und aus dieser ursprünglichen Würde folgt sodann die Pflicht, sich entsprechend dieser Würde zu verhalten und diese zu verwirklichen.“<sup>59</sup>

Diese Differenzierung ist analytisch richtig, aber in ihrer Bezeichnung irreführend. Sie legt den Verdacht nahe, *Kant* orientiere sich derart am traditionellen Würdebegriff der Stoa, dass er die Klasse des Intellektuellen schafft, der in seiner Würdewertigkeit über dem Gemeinen steht.<sup>60</sup> Wie gezeigt, ist der gute Wille für *Kant* aber ein Als-ob-Wille. Wenn *Kant* Moralität als „das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens“ definiert,<sup>61</sup> dann ist eine real erfahrbare Handlung gut, soweit sie gemäß dem Prinzip des Willens erfolgt. Der objektive gute Wille korrespondiert jedoch außerdem mit einer idealisierten Als-ob-Freiheit. Ihn zu befolgen ist eine Pflicht als *gewolltes Muss*.<sup>62</sup> Damit schafft die Pflicht als *Prinzip des Sollens* aus einer Vorstellung den

<sup>54</sup> Ibid., 73.

<sup>55</sup> Lorz, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants, 1993, 106, 114.

<sup>56</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 69.

<sup>57</sup> *Kalscheuer*, Der Staat 52 (2013), 403.

<sup>58</sup> Ibid., 404.

<sup>59</sup> Ibid., 406; vgl. zum sog. Zwei-Stufen-Argument auch *Kalscheuer*, Autonomie als Grund und Grenze des Rechts, 2014, 223 ff.

<sup>60</sup> In dieser Richtung Kantkritik bei *Böhme*, Das Andere der Vernunft, 2. Aufl. 1992, 9 ff.; *Sensen*, Kant's Conception of Human Dignity, Kant-Studien 100 (2009), 309 (315 f.); vgl. dazu Abschnitte II.1. und IV.2. dieses Beitrags.

<sup>61</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 73.

<sup>62</sup> *Pieper* in: Höffe (Hrsg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, 1989, 267; *Böhme*, Das Andere der Vernunft, 2. Aufl. 1992, 340; vgl. auch *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 82 ff.; vgl. zum Begriff des Prinzips des Willens Abschnitt II.1. dieses Beitrags.



„Wille in der Idee“<sup>63</sup> Die Als-ob-Autonomie bleibt nicht bloß Vorstellung, sondern wird tatsächliche Fiktion. Aus der moralischen und rechtlichen Perspektive gilt sie als Faktum gegeben.<sup>64</sup>

### 5. Die „Idee der Freiheit“ in Sinnen- und Verstandeswelt

Schon die Formulierungen Als-ob-Wille und Als-ob-Freiheit zeigen, dass die Autonomie unbewiesen bleibt. Um Zirkelschlüsse zu vermeiden, muss die Frage nach der Einheit der kantischen Freiheitsphilosophie gestellt werden: Wie kann es sein, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ sind?<sup>65</sup> In diesem Satz sind zwei Antagonismen zusammengefasst: Einmal behauptet *Kant*, dass jedem vernünftigen Wesen aufgrund seiner natürlichen Eigenschaft notwendigerweise die „Idee der Freiheit“, d.h. Als-ob-Freiheit, zukomme, weil Sittlichkeit eine Folge des Prinzips des Willens sei.<sup>66</sup> Dem liegt didaktisch die soeben diskutierte Unterscheidung in einen negativen und einen positiven Freiheitsbegriff zugrunde. Negative Freiheit bedeutet Unabhängigkeit des Willens von ihn bestimmenden Ursachen; positive Freiheit entspricht der Autonomie des Willens.<sup>67</sup> Andererseits leitet *Kant* den kategorischen Imperativ apriorisch aus seiner Definition ab, d.h. er setzt eine Sollens-Vorschrift als freiheitsbeschränkende moralische Pflicht. In *Kants* Worten:

„Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben.“<sup>68</sup>

Die Beantwortung der Einheitsfrage und die Auflösung dieses Paradoxes liegt für *Kant* jenseits der Metaphysik der Sitten in der Kritik der reinen praktischen Vernunft: Beide Setzungen fasst er als Wechselbegriffe in einem synthetischen Satz auf, und damit im Reich der Zwecke. Keines kann für sich, sondern nur beide gemeinsam als System eines Ganzen begriffen werden.<sup>69</sup>

Das bestimmende System ist die Unterscheidung von *Sinnen-* und *Verstandeswelt*. In der Sinnenwelt ist der Mensch in der Lage, die Erscheinung einer Sache oder Person wahrzunehmen. Er erlangt hier jedoch keine Erkenntnis über das, was hinter der Erscheinung liegt, nämlich das „Ding an sich“. Die Erkenntnis der Begriffe ist der Verstandeswelt vorbehalten. In dieser findet die intellektuelle Beschäftigung mit dem autonomen Absolut einer Erscheinung statt. Diese Differenzierung gilt auch für die Sinnfragen des Menschen: Er hinterfragt seine Existenz wie das Ding aus zwei Perspektiven, d.h. er hat „zwei Standpunkte“. Analytisch für sich betrachtet, widerstreiten sich die Erkenntnisse beider Standpunkte, denn in der Sinnenwelt folgen alle Hand-

<sup>63</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 73.

<sup>64</sup> Im Ergebnis löst auch *Kalscheuer* den Menschenwürdebegriff bei *Kant* mit einer Als-ob-Autonomie auf. Vgl. *Kalscheuer*, Der Staat 52 (2013), 408 f.

<sup>65</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 82.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 82 f.

<sup>67</sup> *Ricken*, Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst, in: Höffe (Hrsg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, 1989, 246.

<sup>68</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 85 f.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 75, 80.

lungen heteronomen Ursachen, in der Verstandeswelt haben Gesetze aufgrund des Vernunftvermögens Autonomie.<sup>70</sup> Als System eines Ganzen verstanden, führt die Zwei-Welten-Lehre letztlich zur Auflösung des paradoxen Dualismus der menschlichen Autonomie (Doppelnatur als Glied und zugleich Oberhaupt eines Reichs der Zwecke) in eine idealisierte Einheit. Das real verbindende Ganze ist der Mensch. Damit möchte *Kant* auch die Frage nach der generellen Möglichkeit eines kategorischen Imperativs beantworten: Der Mensch gehört als vernünftiges Wesen nicht nur faktisch beiden Welten an, er ist sich dessen auch *bewusst*, d.h. er begreift sich als Intelligenz, die in der Sinnenwelt den Kausalitäten der Natur unterworfen ist und in der Verstandeswelt denen des Willens und damit der Sittlichkeit.<sup>71</sup> Daraus folgt für das Reich der Zwecke: Die Idee der Freiheit macht das vernünftige Wesen zum „Glied einer intelligiblen Welt“. Wäre der Mensch von Natur aus nur Teil der Verstandeswelt, so würden alle seine „Handlungen mit der Autonomie des Willens jederzeit“ übereinstimmen. Der Mensch ist aber in Personalunion auch Teil der Sinnenwelt. In dieser gelten die praktischen Gesetze der Vernunft als kategorischer Imperativ.<sup>72</sup> Die „Idee der Freiheit“ wird zum „normativen Letztgrund [...] alles moralischen Sollens:“ Freiheit ermöglicht und rechtfertigt den kategorischen Imperativ. Als Gesetz der Freiheit (Verstandeswelt) gebietet er Freiheit (Sinnenwelt).<sup>73</sup>

Zunächst etwas unbeholfen wirkt *Kants* Behauptung, die „gemeine Menschenvernunft“ belege „die Richtigkeit dieser Deduktion“. Selbst der „ärgste Bösewicht“ müsse seine Doppelnatur einsehen, „wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist“, weil er sich durch moralisches Reflektieren seines eigenen Handelns bereits einen von „Antrieben der Sinnlichkeit“ freien Willen vorstelle.<sup>74</sup> Damit nimmt jener aber bereits den „transzendentalen Standpunkt“ ein, d.h. er wird sich seiner eigenen Existenz als doppelt in zwei Welten bewusst.<sup>75</sup> Für *Kant* gilt hiermit die Freiheit des menschlichen Willens als *vorgestelltes Muss* gegeben. Die Möglichkeit, Freiheit zu beweisen, übersteigt für ihn das Vermögen der Vernunft, weil diese eben durch Freiheit besteht bzw. sich der Mensch seinen Willen als frei vorstellen muss. Vernunft und Freiheit sind also zwei Seiten einer Medaille und nicht mit sich selbst zu belegen. In diesem Sinne stößt *Kants* Argumentation tatsächlich an die „äußerste Grenze aller praktischen Philosophie“.<sup>76</sup>

Sind Sinnen- und Verstandeswelt also Sinnbild einer „zweistufigen Struktur der Menschenwürde“? So scheint es, da *Kant* negative und positive Freiheit aus didaktischen Gründen gegenüberstellt. Für *Kant* ist jedoch das Entscheidende,

„daß wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch *zugleich* eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen“.<sup>77</sup>

<sup>70</sup> Ibid., 87 ff.

<sup>71</sup> Ibid., 89 f.

<sup>72</sup> Ibid., 90; vgl. *Lorz*, *Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants*, 1993, 78 ff.

<sup>73</sup> *Pieper* in: Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, 1989, 275. Mit der Terminologie von *Robert Alexy* könnte man von einem Prinzip der Freiheit und einer Regel der Freiheit sprechen.

<sup>74</sup> *Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 90 f.

<sup>75</sup> *Pieper* in: Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, 1989, 267 f.

<sup>76</sup> *Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 90–101; insbesondere: 96.

<sup>77</sup> Ibid., 74 (Hervorhebung des Verfassers).

Für ihn sind negative und positive Freiheit eben „einerlei“. Beide Freiheiten und die ihnen folgenden Würdewertigkeiten finden im Reich der Zwecke zugleich statt. Sie sind parallele Eigenschaften *eines* Subjekts. Die Person wird zum Träger eines Genoms, das in jeder Welt einen anderen Phänotypus hervorbringt. Diese Erscheinungsformen zu differenzieren mag analytisch richtig sein. Macht es aber Sinn, dieselbe Eigenschaft eines einheitlichen Subjekts zu splitten und separaten Bewertungen auszusetzen? Wenn man mit *Kalscheuer* Menschenwürde bei *Kant* zutreffend als „secondary concept“ versteht, scheint es zumindest fragwürdig, ihm eine zweistufige Struktur in einem Konzept zu unterstellen, dem er selbst gar nicht folgt.<sup>78</sup> Konsequenter wäre es, zwischen Mensch und Würde zu differenzieren und *Kant* schon begrifflich kein Menschenwürdekonzept zu unterstellen.

### III. Der Begriff „Mensch“

Nach der Beschäftigung mit der Herleitung und Begründung des Reichs der Zwecke, soll im folgenden Abschnitt das Augenmerk auf dem Subjekt der Würde liegen. Was macht für *Kant* den Menschen als Würde-Träger aus?

#### 1. Die „kopernikanische Wende“ in Kants Menschenbild

Für *Kant* ist der Mensch, der sich „aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ befreit, indem er seine Vernunft gebraucht, das Novum der Aufklärung.<sup>79</sup> Dies bedeutet eine fundamentale „Revolution der Denkart“.<sup>80</sup> Was *Kopernikus* für die Astronomie geleistet hat, möchte *Kant* für die Philosophie leisten.<sup>81</sup> Zunächst erklärt er eine kopernikanische Wende für die theoretische Vernunft: Das erkennende Subjekt Mensch rückt in den Mittelpunkt und bestimmt mittels eigener Definitionen, was etwas ist, d.h. nicht die zu erkennenden Objekte drehen sich um den Erkennenden, sondern das erkennende Subjekt „schreibt [...] die allgemeinen Züge vor, welche die Dinge anzunehmen haben, um als Gegenstände gelten zu dürfen“.<sup>82</sup> Damit existiert keine „objektive Erkenntnis“ der Gegenstände, sondern das „(transzendente) Subjekt“ bringt sie zur Erkenntnis.<sup>83</sup> In diesem Beitrag sei jene als erste kopernikanische Wende bezeichnet.

Analog vollzieht *Kant* eine zweite kopernikanische Wende in der Ethik. Er wendet sich gegen das angeblich hinter bzw. über dem Menschen stehende „höchste Gut“ (z.B. Glückseligkeit, Vollkommenheit, Sinn) als Letztgrund des Willens und der Würde.<sup>84</sup> In der christlichen Theologie ist dies Gott, welcher „die einzige mögliche Erklärung [...]“

<sup>78</sup> Vgl. zum „secondary concept“ Abschnitt IV.2. dieses Beitrags.

<sup>79</sup> *Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, 1977, 53 ff.

<sup>80</sup> *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, in: Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Band 1, 1974, 22 f.

<sup>81</sup> *Höffe*, Immanuel Kant, 7. Aufl. 2007, 53 ff.

<sup>82</sup> *Kaulbach*, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1988, 24.

<sup>83</sup> *Höffe*, Immanuel Kant, 7. Aufl. 2007, 55 f.; vgl. auch *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, 25.

<sup>84</sup> *Lorz*, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants, 1993, 116 f.; vgl. auch *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, 182 f.

der Menschenwürde“ biete.<sup>85</sup> Hiervon grenzt *Kant* sein neues Menschenbild ab: Indem jedes vernünftige Wesen so vorgestellt wird, *als ob* es einen guten Willen habe, wird der Letztgrund nicht mehr ausgelagert. Das Gute entsteht aus dem Menschen selbst, weil dieser als „alleiniger Gesetzgeber seines eigenen Willens in das Zentrum der Betrachtung“ rückt.<sup>86</sup> Die kopernikanische Wende in der reinen praktischen Vernunft besteht also darin, dass sich die Objekte um das Subjekt Mensch drehen, weil dieses Selbstzweck hat und Subjekt aller Zwecke ist.<sup>87</sup> Der Mensch wird buchstäblich zum Dreh- und Angelpunkt der Ethik, weil er sich im Reich der Zwecke selbst als „Schöpfer und Gesetzgeber“ ansehen darf. Kernpunkt ist folglich die Selbstgesetzgebung im Reich der Zwecke. Dieses ist zwar vorerst ein Ideal, wird aber Realität, indem es das Subjekt als kategorischen Imperativ in der Sinnenwelt umsetzt, d.h. aus dem Reich der Zwecke als „moralischem Staat“ wird durch eine selbst gesetzte Sollens-Vorschrift ein praktisches „Reich der Natur“. Dieses bleibt aufgrund heteronomer Kausalitäten das eigentliche (utopische) Ideal.<sup>88</sup> In *Kants* Worten: „Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) möglich, durch Gesetzgebung aller als Gesetzgeber.“<sup>89</sup>

Fazit: Die zweite kopernikanische Wende führt die Doppelnatur des Menschen zwischen Heteronomie und Autonomie durch ihre Ausrichtung *nach dem (guten Willen des) Menschen* zur „Einigung des Menschen mit sich selbst“.<sup>90</sup> Er ist Subjekt und Bedingung der Sittlichkeit und jedes ihrer Imperative. Fasst man erste und zweite als *eine* kopernikanische Wende auf, richtet *Kant* die Welt der Erkenntnisse und der Ethik *nach* dem Menschen als einem vernünftigen Wesen aus. Der Mensch rückt ins Zentrum der Philosophie: Was ist der Mensch? Der Mensch bestimmt, was Mensch ist.

## 2. Homo phaenomenon und homo noumenon

Für den Menschen als Träger einer Menschenwürde ist es ferner bemerkenswert, dass *Kant* den Begriff Würde nicht nur auf den Menschen bezieht. Wir finden in der Grundlegung die Terminologien „Würde der Menschheit“, „Würde des Menschen“ und „Würde eines vernünftigen Wesens“.<sup>91</sup> Dieser Abschnitt dient der genauen begrifflichen Abgrenzung dieser drei Träger von Würde.

*Kant* hält den Menschen für ein vernünftiges Wesen. Dennoch bezieht er sich in der Grundlegung vorwiegend nicht auf den Menschen als Subjekt, sondern auf (irgend-)ein vernünftiges Wesen. Das wirft die Frage auf: Gibt es noch andere vernünftige Wesen? *Kant* gibt darauf keine ausdrückliche Antwort. Aber er verschließt sich nicht der Möglichkeit, dass nicht allein der Mensch über Vernunft verfügt.<sup>92</sup> *Kant* bezieht sich auf alle

<sup>85</sup> *Santeler*, Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant. Eine systematisch kritische Studie, 1962, 281 ff., 297.

<sup>86</sup> *Lorz*, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants, 1993, 117.

<sup>87</sup> *Kaulbach*, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1988, 101.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 102 ff.

<sup>89</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 72.

<sup>90</sup> *Kaulbach*, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1988, 107; vgl. *Lorz*, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants, 1993, 77 ff.

<sup>91</sup> *Von der Pfordten*, On the Dignity of Man in Kant, Philosophy 84 (2009), 371 (378); *Ricken* in: Höffe (Hrsg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, 1989, 234 ff.

<sup>92</sup> Man beachte hier Kants kosmologische Schrift: „Von den Bewohnern der Gestirne“.

vernünftigen Wesen, um Menschenwürde als „Spezialform“ ihrer Würde festzulegen<sup>93</sup> und seinen Ausführungen Allgemeingültigkeit zu geben. Letzterem liegt die Interpretation zugrunde, dass *Kant* objektiviert: das vernünftige Wesen als Einzelheit und Ganzheit. Folglich ist zwischen dem Individuum *Mensch* und der Gesamtheit der Individuen, d.h. ihrer *Menschheit*, zu unterscheiden. Hierzu eignet sich eine Abgrenzung anhand der jeweiligen Pflichten, die *Kant* in seiner Rechtslehre an die Begriffe knüpft: Pflichten „gegen sich selbst“ ordnet *Kant* der Menschheit zu. Pflichten „gegen andere“ sind an den Menschen adressiert.<sup>94</sup> *Friedo Ricken* identifiziert in diesem Kontext jeweils zwei Verwendungsformen beider Begriffe: Mensch wird einmal als Artspezifikum verstanden, d.h. das Lebewesen Mensch im Gegensatz zum Lebewesen Tier.<sup>95</sup> Andererseits ist Mensch die Erscheinung der Person in der Sinnenwelt und als solche heteronomen Kausalitäten ausgesetzt. *Kant* bezeichnet ihn als „*homo phaenomenon*“.<sup>96</sup> Menschheit wird ebenfalls als Abgrenzungskriterium benutzt, um die Ganzheit des Menschen als solchem über die animalische Natur zu erheben.<sup>97</sup> Andererseits ist Menschheit in der Verstandeswelt der intelligible Anteil der Person. Als solches bezeichnet sie ein „übersinnliches Freiheitsvermögen“ des Menschen, das einer „von physischen Bestimmungen unabhängigen Persönlichkeit (*homo noumenon*)“ entspricht.<sup>98</sup> Die beiden Terminologien entsprechen also der Idee der Zwei-Welten-Lehre: Das „Reich der Zwecke“ wird in ein „Reich der Sinne“ und ein „Reich der Sitten“ geteilt, zu welchem *homo phaenomenon* und *homo noumenon* die entsprechenden Gestalten der menschlichen Doppelnatur sind.<sup>99</sup> Im Reich der Zwecke bestehen die gegenseitigen Pflichten als Wechselbegriffe. Mensch und Menschheit bedingen sich somit als Schranke (Pflicht gegen sich selbst) und Schranken-Schranke (Pflicht gegen andere).

Wer ist aber nun Subjekt der Würde? *Kant* gibt eine zunächst simple Antwort in der Tugendlehre: „Die Menschheit selbst ist eine Würde.“<sup>100</sup> Dies legt nahe, den *homo noumenon* als alleinigen Träger der Würde zu verstehen, eben weil ihm die neue Achtung im revolutionierten Menschenbild *Kants* zukommt. In diesem Sinne folgert *Ricken*, man müsse sich für eine Verwendungsmöglichkeit des Begriffs „Menschheit“ entscheiden.<sup>101</sup> Das erkennt aber die Wechselseitigkeit der Pflichten im Reich der Zwecke, denn, so heißt es bei *Kant* weiter, der Mensch „ist verbunden, die Würde der Menschheit

<sup>93</sup> *Von der Pfordten*, *Philosophy* 84 (2009), 379: „special case of the general dignity of rational beings“.

<sup>94</sup> *Kant*, *Die Metaphysik der Sitten*, in: Weischedel (Hrsg.), *Immanuel Kant. Die Metaphysik der Sitten*, 348; vgl. auch *Ricken* in: Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, 1989, 239.

<sup>95</sup> Beispielsweise *Kant*, *Die Metaphysik der Sitten*, 577; vgl. dazu *Forschner* in: Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, 1989, 76.

<sup>96</sup> *Kant*, *Die Metaphysik der Sitten*, 347; vgl. dazu *Ricken* in: Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, 1989, 239; *Lorz*, *Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants*, 1993, 77.

<sup>97</sup> Beispielsweise *Kant*, *Die Metaphysik der Sitten*, 487; vgl. auch *Von der Pfordten*, *Philosophy* 84 (2009), 378; *Sensen*, *Kant-Studien* 100 (2009), 320. Tierschützer fordern daher inzwischen gegen *Kant* ein „Lebensrecht“ anstatt eines „Menschenrechts“.

<sup>98</sup> *Kant*, *Die Metaphysik der Sitten*, 347.

<sup>99</sup> Vgl. zu diesem Gedankengang insbesondere *Lorz*, *Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants*, 1993, 77 f.

<sup>100</sup> *Kant*, *Die Metaphysik der Sitten*, 600.

<sup>101</sup> *Ricken* in: Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, 1989, 240 f.

an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen“.<sup>102</sup> Freiheit und damit Würde stehen dem Menschen als Individuum „kraft seiner Menschheit“ zu, d.h. aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Gattung Mensch.<sup>103</sup> Folglich ist zwar der *homo noumenon* das primäre Subjekt der Würde, er steht aber mit dem *homo phaenomenon* in Personalunion. Deshalb ist der Mensch in der Sinnenwelt dasselbe Subjekt.

### 3. Folgerungen

Hieraus sind insbesondere folgende Schlüsse zu ziehen:

#### a) Freiheit des Menschen als Als-ob-Willensfreiheit

So banal wie entscheidend ist, dass *Kant* die Freiheit des Menschen zunächst nur als vorgestellte Willensfreiheit versteht. Einen Beweis erbringt auch er nicht. Der Mensch ist in der Verstandeswelt frei und steht in der Sinnenwelt unter den physikalischen und moralischen Gesetzen. Äußere Freiheit ist für ihn die Umsetzung des Reichs der Zwecke in ein Reich der Natur, d.h. in ein (utopisches) Ideal.

#### b) Freiheit zum Gesetz

Ein verbreitetes Missverständnis lautet, *Kant* erkenne nur diejenigen Menschen als Subjekte an, welche den kategorischen Imperativ befolgen. Diese Diskussion verkennt völlig *Kants* Feststellung, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ sind.<sup>104</sup> Der Mensch ist bei *Kant* nicht der „Endzweck“ jedes Wollens, weil er „nach moralischen Gesetzen“, d.h. „ihnen gemäß“ handelt, sondern weil er „unter moralischen Gesetzen“ urteilt, welche Handlung gut und welche schlecht ist.<sup>105</sup> Freiheit ist bei *Kant* folglich keine Freiheit, „für oder wider das Gesetz zu handeln“, sondern immer eine „Freiheit zum Gesetz“, d.h. eine Art „Freiheit [...] der Unterwerfung“.<sup>106</sup> Dieses Paradox einer Unterwerfung als Freiheit ist nur im Kontext eines Reichs der Zwecke zu verstehen. Die Menschheit setzt sich eine gesollte Freiheit gewissermaßen als kleinsten gemeinsamen Nenner ihres Zusammenlebens. Es macht den *homo noumenon* eben gerade aus, dass er sich aus freien Stücken der Gesetzmäßigkeit seines eigenen Willens unterwirft, um unter diesen moralischen Gesetzen Endzweck und damit Subjekt zu sein.<sup>107</sup> Die Autonomie des Subjekts ist somit für *Kant* ein *gewolltes Muss*. Ob sie real besteht, ist irrelevant. Durch Selbstunterwerfung jedes Wollens unter die Pflicht des guten Willens wird sie zur Fiktion und damit ein rechtserhebliches Faktum.<sup>108</sup>

<sup>102</sup> *Kant*, Die Metaphysik der Sitten, 601.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 345. Diese Interpretation wird in der Literatur als sog. Gattungsthese bezeichnet: vgl. *Kal-scheuer*, Der Staat 52 (2013), 408; *Höffe*, Menschenwürde als ethisches Prinzip, in: ders. (Hrsg.), Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht, 2002, 132 f.

<sup>104</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 82.

<sup>105</sup> *Kant*, Kritik der Urteilskraft, in: Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, 1974, 410 in der Fußnote (Die Hervorhebungen entsprechen dem Original).

<sup>106</sup> *Lorz*, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants, 1993, 111 f. unter Verweis auf *Kant*, Metaphysik der Sitten, 332 f.

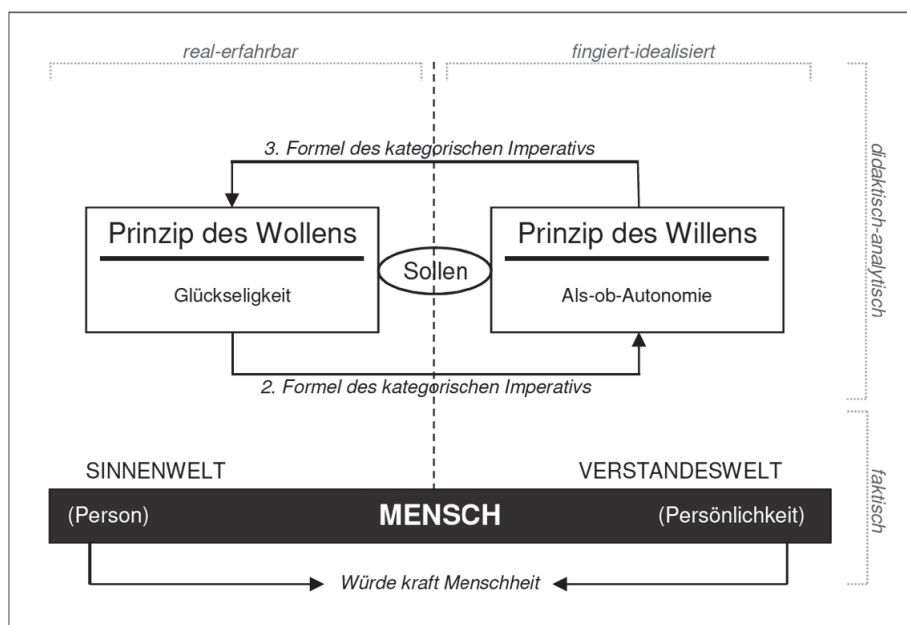
<sup>107</sup> *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, 144 f. und 247 ff.; *ders.*, Metaphysik der Sitten, 329 ff. und 508 ff.; *ders.*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 72 ff.

<sup>108</sup> Vgl. prominent zur Philosophie des Als Ob als nützliche Fiktion *Vaihinger*, Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, 1911.



### c) Auflösung der Kategorien Gut und Böse

Der *homo noumenon* führt ferner zu einer doppelten Auflösung der traditionellen Kategorien Gut und Böse. Erstens versteht die zweite kopernikanische Wende den Menschen als *homo noumenon* in der Rolle des Gesetzgebers der Sittlichkeit. Damit richtet sich die moralische Bewertung nicht mehr nach hinter dem Menschen liegenden höheren Maßstäben, sondern der Mensch beurteilt sich jetzt selbst. Die Freiheit zum Gesetz ist also „die Freiheit, selbst Gesetze aufzustellen, denen man sich anschließend unterwirft“.<sup>109</sup> Zweitens lässt die Vorstellung eines reinen guten Willens jedes Menschen keinen absolut bösen Menschen zu. Einem einheitlichen Subjekt haftet das Prinzip des schlechterdings guten Willens immer an.<sup>110</sup>



## IV. Der Begriff „Würde“

Nachdem das Subjekt als Mensch in einem substanziell neuen Verständnis besprochen wurde, soll im Folgenden seine Eigenschaft näher bestimmt werden.

<sup>109</sup> Lorz, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants, 1993, 117 f.

<sup>110</sup> Vgl. die im Verfassungsrecht verbreitete sog. Mitgifttheorie. Krit. Seelmann, Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs. Kantischer Befund und aktuelle Funktion, in: Brudermüller (Hrsg.), Menschenwürde: Begründung, Konturen, Geschichte, 2. Aufl. 2012, 74 f.

## 1. Abgrenzung: Würde und Persönlichkeit

Das Konzept menschlicher Würde ist eng mit dem der Persönlichkeit verschränkt. Dennoch sind die Begriffe Würde und Persönlichkeit zu trennen. Schon in der Grundlegung basiert die zweite Formel des kategorischen Imperativs auf dem Begriff der *Person*.<sup>111</sup> Kant unterscheidet aber noch nicht konsequent zwischen Person und Persönlichkeit. Diese Unterscheidung findet erst in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Rechtslehre statt: Die Persönlichkeit gehört der Sphäre der Vernunft an, während die Person als Glied der Sinnenwelt den heteronomen Kausalitäten ausgesetzt ist.<sup>112</sup> Weil die Person aber das Vermögen haben muss, auch dem kategorischen Imperativ zu entsprechen, ist sie zugleich Glied der Sinnen- und Verstandeswelt. Die Persönlichkeit definiert sich somit wie Autonomie als intelligibles „Vermögen“ der Person.<sup>113</sup>

Daraus folgt für das Verhältnis von Persönlichkeit und Würde: *Persönlichkeit* ist im Rahmen der Menschheit-als-Zweck-an-sich-selbst-Formel der Selbstzweck jedes Menschen. Sie verkörpert das intelligible Vermögen der Person, d.h. den *homo noumenon*.<sup>114</sup> In dieser Rolle ist sie im Konzept der wechselseitigen Pflichten das intelligible Recht der Person zu ihrer Eigenschaft als Endzweck. Die Persönlichkeit ist damit die Botschafterin der Würde und haftet der Person auch in der Sinnenwelt an.<sup>115</sup> Hingegen bezeichnet *Würde* die Eigenschaft der Person, d.h. sie ist kein Vermögen, sondern eine absolute Qualität der Person. Sie zu bestimmen ist Aufgabe des folgenden Abschnitts.

## 2. Würde als absoluter innerer Wert und „secondary concept“

„Das aber, was die Bedingung [Moralität] ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde. [...] Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“<sup>116</sup>

Dieses prominente Zitat der Grundlegung wird meist im Sinne der Unantastbarkeits- these interpretiert, wonach Würde mit einem „inneren Wert“ gleichzusetzen ist.<sup>117</sup> Sie sei zudem absolut, d.h. per se unantastbar, weil sie, im Gegensatz zum Preis, nicht austauschbar ist. Die dogmatische Begründung gibt Kant, wenn er sagt, alles habe nur den Wert, welchen das moralische Gesetz festlegt.<sup>118</sup> Wenn dieses den relativen Preis bestimmt,

<sup>111</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 61.

<sup>112</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 209ff.; Kant, Metaphysik der Sitten, 480 f.

<sup>113</sup> Ricken in: Höffe (Hrsg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, 1989, 238f.; Ricken stellt hierbei fest, dass Kant in der Grundlegung noch nicht in dieser Differenziert- heit mit den Begriffen umgeht und er dort vielmehr das unter Person versteht, was er in der Metaphysik der Sitten später als Persönlichkeit bezeichnet; vgl. dazu auch Von der Pfordten, Philosophy 84 (2009), 387.

<sup>114</sup> Von der Pfordten, Philosophy 84 (2009), 387 f.

<sup>115</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 209 f.; vgl. auch Lorz, Modernes Grund- und Menschen- rechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants, 1993, 122.

<sup>116</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 68.

<sup>117</sup> Beispielsweise Vitzthum, JZ 1985, 205 f.; Lorz, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants, 1993, 121 f.; Dreier, Grundgesetz, 2. Aufl. 2004, Art. 1 Abs. 1 Rn. 13.

<sup>118</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 69.

„so darf etwas, was Würde haben soll, diesem Gesetz eben nicht unterstehen. [...] Dem Menschen kommt daher Würde ausschließlich aufgrund seiner Eigenschaft als intelligibles Subjekt des moralischen Gesetzes und als [dessen] Urheber“

zu.<sup>119</sup> Es entsteht die Vorstellung von Würde als einem absoluten inneren Wert, der in der intelligiblen Persönlichkeit des Menschen liegt, d.h. nur in der Verstandeswelt. Er verleiht dem Menschen in der Sinnenwelt Achtung als Person. Im Sinne der Menschheit-als-Zweck-an-sich-selbst-Formel muss deshalb jeder jeden als Subjekt behandeln, weil er seinen Mitmenschen im Reich der Zwecke – wie sich selbst – als autonomen Letztgrund der ethischen Gesetzmäßigkeit anerkennen muss.

Diese Interpretation des Würdebegriffs ist nicht unbestritten. So vertritt *Oliver Sensen* die Auffassung, Würde bezeichne bei *Kant* keinen inneren Wert, sondern stehe für „sublimity (*Erhabenheit*) or the elevation of something over something else“.<sup>120</sup> Hieraus leitet *Kalscheuer* ihr Zwei-Stufen-Argument ab.<sup>121</sup> Grund für *Sensen*s konträre These ist eine andere Leseart: So versteht er im obigen Zitat Würde nicht als Definition des inneren Werts, sondern im Gegensatz zum Preis als den Spezialfall eines inneren Werts, der gegenüber relativen äußeren Werten erhöht wird.<sup>122</sup> Für *Sensen* ist der absolute innere Wert bloß „prescription of what one should value independently of inclinations. It is not a description of a property or entity that exists ‚out there“.<sup>123</sup> *Sensen* versteht *Kants* Würdebegriff somit im Sinne der Antastbarkeitsthese. Es entsteht wieder die Vorstellung von zwei Würdewertigkeiten. Insbesondere führt *Sensen* die folgenden vier Argumente ins Feld: (1) Würde als Terminologie für abgrenzende Erhöhung sei ihr auf *Cicero* zurückgehender traditioneller Wortsinn. (2) In diesem Sinne könne man Würde verlieren.<sup>124</sup> (3) Nach *Kant* sei Würde weniger ein Recht, als eine Pflicht. Als Beispiel führt *Sensen* den kategorischen Imperativ an, der den Einzelnen vorwiegend moralisch verpflichte. Dies entspräche eben einem stoischen und archaischen Verständnis von Würde als Überhöhung. (4) Deshalb sei der Mensch mehr Glied als Oberhaupt im Reich der Zwecke.<sup>125</sup> Allerdings lässt sich *Sensen* mit dem in den vorrausgehenden Abschnitten entwickelten kantischen Moralkonzept zunächst einfach widerlegen: (zu 1) *Kant* führt ein neues Menschenbild der Person als zugehörig zu beiden Welten ein, womit das Subjekt der Würde sich ändert und damit auch der Wortsinn seiner Eigenschaft. (zu 2) Der Mensch ist Selbstzweck nicht *nach*, sondern *unter* sittlichen Gesetzen. (zu 3/4) Im Reich der Zwecke wird ferner jede Nötigung durch eine Verschränkung von selbst gesetzten gegenseitigen Pflichten zum gleichwertigen Recht des Individuums als Person.

Dennoch wäre es voreilig, *Sensen*s Kritik abzutun. *Sensen* ist nicht derart zu verstehen, dass *Kants* Moralphilosophie dem Menschen keinen Respekt als Subjekt zollt, d.h.

<sup>119</sup> *Lorz*, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit *Kants*, 1993, 122.

<sup>120</sup> *Sensen*, *Kant-Studien* 100 (2009), 310; vgl. dazu ausführlich *ders.*, *Kant on Human Dignity*, 2011, 14 ff. und 174 ff.

<sup>121</sup> *Kalscheuer*, *Autonomie als Grund und Grenze des Rechts*, 2014, 223 ff.

<sup>122</sup> *Sensen*, *Kant-Studien* 100 (2009), 324 f.

<sup>123</sup> *Sensen*, *Kant on Human Dignity*, 2011, 32 ff. (Hervorhebung im Orig.).

<sup>124</sup> Tatsächlich entspricht diese Verwendung der Würdeterminologie unserer Umgangssprache als eine erwerb- und verlustfähige Eigenschaft: z.B. *Würdenträger* im Sinne einer Ehrbezeichnung. Vgl. dazu *Santeler*; Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant, 1962, 13 f.

<sup>125</sup> Zu diesen vier Punkten vgl. *Sensen*, *Kant-Studien* 100 (2009), 313 f.; *ders.*, *Kant on Human Dignity*, 2011, 39 ff. und 175 ff. mit weiteren Nachweisen und Beispielen im gesamten Werk *Kants*.

ihm einen absoluten inneren Wert abspricht. Er stellt vielmehr fest, dass *Kant* Würde nicht als zentralen Begriff für dieses Konzept einführt, sondern Moral: „dignity is a secondary concept in Kant’s moral philosophy“.<sup>126</sup> In diesem Sinne ist *Sensen* zuzustimmen, dass Würde sich bei *Kant* durchaus als relativer Maximalwert lesen lässt. Allein die Tatsache, dass *Kant* Würde terminologisch auf drei verschiedene Subjekte bezieht, zeigt, dass der Begriff nicht als absolute Eigenschaft eines einheitlichen Subjekts angedacht war. Auch handelt *Kant* nicht von einer „Grundlegung der Menschenwürde“, sondern sein Augenmerk liegt auf der Sittlichkeit, d.h. auf der Frage ‚Was soll ich tun?‘ und der Kritik der menschlichen Vernunft. Seine Sollens-Philosophie ist, wie *Ralph Lorz* richtigerweise feststellt, vornehmlich eine „Philosophie der Freiheit“.<sup>127</sup> Hierin geht folglich die übliche Interpretation fehl, die den Würdebegriff bei *Kant* mit der absoluten Qualität ihres Subjekts gleichsetzt. Würde sollte vielmehr als Begriff der Kant-Rezeption verstanden werden, der die Eigenschaft des vernünftigen Menschen als antastbares Glied, aber fingiert unantastbares Oberhaupt im Reich der Zwecke bezeichnet. Würde ist also eine interpretatorische Größe für das kantische Konzept der menschlichen Freiheit und Moral, welches wir heute als *Menschenwürde* bezeichnen.

Fragwürdig wäre jedoch die Schlussfolgerung, nicht die Menschheit, sondern Moralität sei bei *Kant* als absoluter innerer Wert zu verstehen.<sup>128</sup> Dies verkennet zumindest begrifflich, dass im neuen Menschenbild *Kants* Moral aus dem Menschen selbst entsteht. Moralität ist kein Selbstzweck, sondern der Mensch bestimmt den kategorischen Imperativ als sein Gesetzgeber und legt sich dadurch als absoluten Endzweck fest. Der Mensch wahrt als Bindeglied zwischen Sinnen- und Verstandeswelt die Einheit der Freiheit und der Moral. Auf den Beweis des Bestehens von Würde kommt es nicht mehr an, wenn sie durch die Moral als bestehend fingiert wird. *Dietmar von der Pfordten* bringt das auf den Punkt, wenn er feststellt:

„Dignity as absolute ‚inner worth‘ is an idealistic-analytic specification of this ultimate source of ethical obligation, namely, the idea of the legislating status of the human being in the Kingdom of Ends.“<sup>129</sup>

Der kategorische Imperativ wird im Inneren des Menschen als ein moralisch gewolltes Muss tätig, dessen absoluter innerer Wert aber darin besteht, sich dieses Gewissen selbst zu setzen. Insofern ist der traditionellen Interpretation (auch) recht zu geben, wenn sie Menschenwürde heute als Konzept eines absoluten inneren Werts beschreibt.

<sup>126</sup> *Sensen*, Kant on Human Dignity, 2011, 202 ff; *ders.*, Kant-Studien 100 (2009), 310 und 331; zustimmend *Kalscheuer*, Der Staat 52 (2013), 410.

<sup>127</sup> *Lorz*, Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants, 1993, Titel: „[...] und die Philosophie der Freiheit Kants“; vgl. auch *Sensen*, Kant on Human Dignity, 2011, 214.

<sup>128</sup> Vgl. *Sensen*, Kant-Studien 100 (2009), 323: „[...] for Kant [...] it is not humanity as such that has an absolute inner worth, but morality.“

<sup>129</sup> *Von der Pfordten*, Philosophy 84 (2009), 385.

### 3. Folgerungen

Hieraus sind insbesondere folgende Schlüsse zu ziehen:

#### a) Als-ob-Autonomie als Essenz der Würde

Willensfreiheit befähigt den Menschen zum Gesetzgeber im Reich der Zwecke. Sie ist die einzig mögliche Begründung für den Menschen als Subjekt im Reich der Zwecke. Folglich ist Menschenwürde im heutigen Sinne für *Kant* ohne menschliche Autonomie unvorstellbar. Nach der hier vertretenen Auffassung existiert Autonomie für *Kant* in einer Als-ob-Fiktion. Sie kann zwar niemals bewiesen werden, gilt aber moralisch und rechtlich immer als gegeben. Noch ohne ein kantisches Konzept der Menschenwürde sind bioethische Fragen an *Kant* nach dem Anfang und Ende der Würde ganz im Sinne der sog. Gattungsthese nicht an die Eigenschaft zu richten, sondern allein an das Menschsein.<sup>130</sup> Wer Mensch ist, ist autonom. Wer Mensch ist, hat Würde.

#### b) Das Ideal einer Menschenwürde liegt im Selbstgesetzgebungsimperativ

Unter „Idee“ versteht *Kant* „einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“.<sup>131</sup> Die Idee ist also ein intelligibles Ideal. Die Würde des *homo noumenon* im Reich der Zwecke bezeichnet er mehrfach als ein solches Ideal.<sup>132</sup> Ebenso wird das Reich der Zwecke selbst bzw. seine Umsetzung in ein Reich der Natur als Ideal charakterisiert.<sup>133</sup> Das Reich der Zwecke legt den Menschen als Subjekt der Würde fest. Der eigentliche Grund für diesen „Subjektcharakter“ ist aber, dass der Mensch im Reich der Zwecke als Gesetzgeber fungiert.<sup>134</sup> Insofern legt die zweite Formel des kategorischen Imperativs noch nicht den Menschen als Endzweck fest. Die tatsächliche Pflicht, den eigenen und den Selbstzweck der Menschheit als Notwendigkeit anzuerkennen, entsteht aus der Vorstellung, die Menschheit, d.h. sich selbst und jeden anderen, als Ursprung des Selbstzwecks zu akzeptieren!<sup>135</sup> Damit wird die Selbstgesetzgebungs-Formel zum Ideal und Kernelement der Freiheit bei *Kant*. Interpretiert man mit der hier vertretenen Ansicht den gegenwärtigen Menschenwürdebegriff bei *Kant* als Freiheitsprinzip durch Unterwerfung, so macht die Selbstgesetzgebungs-Formel die Menschenwürde im heutigen Sinne maßgeblich aus.

#### c) Würde als Ideal im Gegensatz zum positiven Grundrecht?

Das positive Recht kann kein Ideal normieren, weil es von Natur aus Justiziabilität verlangt. Es ist gezwungen, sich im Subjektiven mit der Objektformel und der Menschheit-als-Zweck-an-sich-selbst-Formel zu begnügen.<sup>136</sup> Sie gibt einen faktischen Anspruch, wie der Einzelne behandelt werden darf, und begründet das Persönlichkeits-

<sup>130</sup> Vgl. zur Gattungsthese: *Höffe*, in: ders. (Hrsg.), *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, 2002, 132 f.; *Kalscheuer*, *Der Staat* 52 (2013), 408 f.

<sup>131</sup> *Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*, 331.

<sup>132</sup> Beispielsweise *Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 67 ff.

<sup>133</sup> *Von der Pfordten*, *Philosophy* 84 (2009), 380 ff.

<sup>134</sup> *Kaulbach*, *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1988, 102; vgl. zur zentralen Bedeutung der dritten Formel für Kants Würdevorstellung: *Seelmann* in: *Brudermüller* (Hrsg.), *Menschenwürde: Begründung, Konturen, Geschichte*, 2. Aufl. 2012, 70.

<sup>135</sup> *Von der Pfordten*, *Philosophy* 84 (2009), 383 ff.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 375 f.

recht im eigentlichen Sinne.<sup>137</sup> Wenn *Kants* Reich der Zwecke jedoch maßgeblich auf der Fiktion der dritten Formel basiert, dann wird es schwer, dem Bundesverfassungsgericht „einen Weg im Sinne Kants“ zu unterstellen.<sup>138</sup> Genauso ließe sich behaupten, die Objektformel missachte das Fundament der verfassungsmäßigen Ordnung im Reich der Zwecke. Vielleicht ist mitunter die allgegenwärtige Objektformel ursächlich für den „Wandel“ von *Kants* Reich der Zwecke zum heutigen Menschenwürdeverständnis? *Kurt Seelmann* formuliert:

„Die zweite und die dritte Formel des kategorischen Imperativs verlieren offenbar ihre enge Verbindung und der Würdebegriff wird zunehmend der zweiten Formel angenähert.“<sup>139</sup>

Freilich kann man einem Gericht den justiziablen Ansatz nicht ernsthaft vorwerfen. Stimmiger wäre es allerdings zu behaupten, dass Art. 1 Abs. 1 GG ganz im Sinne Kants gefasst ist: Die Unantastbarkeit ist ein Ideal und ein Gebot. In *Alexys* Terminologie ist sie Prinzip *und* Regel – aber, da sie sich immer nach ihrem Subjekt ausrichtet, nicht je nach Blickwinkel teils Regel und teils Prinzip, sondern zugleich. Die Menschenwürde ist unantastbar und zugleich antastbar. Beides ist einerlei. Menschenwürde wird durch den Menschen zum Einheitsideal. Das erklärt den verfassungsrechtlichen Spagat zwischen positiv-rechtlichem, subjektivem Grundrecht und oberstem Verfassungskonstitutionsprinzip. Kantisch gedacht, ist beides dasselbe.

## V. Fazit und Ausblick

Nach der hier vertretenen Auffassung ist Menschenwürde kein Konzept, das *Kant* verfolgt, sondern ein Begriff der Rezeption und Interpretation seines Reichs der Zwecke. Dieses beruht auf dem untrennbar verschränkten Zusammenspiel der Selbstgesetzgebungs-Formel und der Menschheit-als-Zweck-an-sich-selbst-Formel, mitunter auf dem Prinzip des kategorischen Imperativs – einem vorgestellt absolut guten Willen als Sollen. In diesem Konzept ist Autonomie und damit Würde als unantastbar fingiert. Der heutige Menschenwürdebegriff hingegen erscheint paradox, weil er zugleich unantastbar und antastbar ist. In *Kants* Reich der Zwecke wirken Unantastbarkeit und Antastbarkeit jedoch als Einheit, da sie durch den Menschen als einheitliches Subjekt im Willen verbunden sind. Diese Einheit ist ein Ideal und bleibt wie ihr Letztgrund Autonomie unbewiesene, gesetzte Fiktion. In der Fiktion erhält sie ihre Bedeutsamkeit für das Faktische. Selbstverständlich besteht ein Unterschied zwischen rechtsphilosophischer oder

<sup>137</sup> So könnte man die EinschlussThese verstehen, wenn die allgemeine Handlungsfreiheit als reales Pendant der Persönlichkeit verletzt wird: vgl. *Alexy* in: ders. (Hrsg.), *Integratives Verstehen. Zur Rechtsphilosophie* Ralf Dreiers, 2005, 102; ders., *Theorie der Grundrechte*, 5. Aufl. 2006, 321 ff.; *Kalscheuer*, *Der Staat* 52 (2013), 402. Damit wäre der Wortlaut des Art. 2 Abs. 1 GG durchaus kantisch zu belegen: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner *Persönlichkeit*, soweit er nicht die *Rechte anderer* verletzt und nicht gegen die *verfassungsmäßige Ordnung* oder das *Sittengesetz* verstößt.“

<sup>138</sup> *Kalscheuer*, *Der Staat* 52 (2013), 411.

<sup>139</sup> *Seelmann* in: Bruder Müller (Hrsg.), *Menschenwürde: Begründung, Konturen, Geschichte*, 2. Aufl. 2012, 73. Für *Seelmann* besteht die Einheit der beiden Imperative jedoch nicht schon bei *Kant* (durch den Menschen), sondern wurde erst durch Philosophen nach Kant hergestellt.



juristischer Fiktion und dem Realen.<sup>140</sup> Darüber ist hier nichts ausgesagt worden. Die entscheidende zu erörternde Frage ist daher, welchen Wert eine auf einer Fiktion beruhende Menschenwürde für Realität und Rechtspraxis hat.

Nach dem Vorstehenden erscheinen Thesen hinfällig, laut derer aufgrund des kategorischen Imperativs keine Aussage über das Recht getroffen werden könne. Im Reich der Zwecke sind Verstandes- und Sinnenwelt durch den Menschen verbunden. Was im Intelligiblen gilt, ist daher zwingend auch für das Erfahrbare bestimmt.<sup>141</sup> Schon in der Notwendigkeit einer Fiktion liegt die Zielsetzung des subjektiv Durchsetzbaren. Zu klären bleibt somit allein, *wie* sich das Reich der Zwecke auf Recht und Staat auswirkt. *Kalscheuer* hat hierfür vier kontroverse Thesen identifiziert: Die *Förderungsthese*, wonach „das allgemeine Rechtsgesetz in der Förderung der Wirksamkeit des kategorischen Imperativs“ gründe.<sup>142</sup> Die *Realisierungsthese*, laut der das Recht „ein Mittel zu dem Zweck ist, die Verwirklichung sittlich-autonomen Handelns in der empirischen Welt zu schützen“.<sup>143</sup> Die *Einschlusssthese*, nach der die Autonomie und mit ihr die Würde des Menschen das „aus dem allgemeinen Rechtsgesetz folgende Recht auf äußere Freiheit“ mit erfasst.<sup>144</sup> Die *Zweck-an-sich-These*, laut der „sich das allgemeine Rechtsgesetz speziell aus der zweiten Formel des kategorischen Imperativs“ ableitet.<sup>145</sup>

Es ist bereits eingangs angedeutet worden, dass der vorliegende Beitrag Sympathie für die Einschlusssthese aufbringt. *Kalscheuer* identifiziert sie nachvollziehbar als „Unterfall“ der Realisierungsthese.<sup>146</sup> Nichtsdestotrotz verlangt der Gedanke eines Einheitsideals im Reich der Zwecke, auch die Zweck-an-sich-These und die Förderungsthese als zutreffend zu akzeptieren. Es bedarf daher einer eingehenden Untersuchung, inwieweit das kantische Einheitsideal in der reinen Moralphilosophie in der kantischen Rechts- und Staatslehre aufrechterhalten wird und welche Schlüsse daraus für *Kant* als „Gesprächspartner“ in gegenwärtigen Menschenwürdedebatten gezogen werden können.<sup>147</sup>

Moritz Hien,

Freie Universität Berlin, E-Mail: moritzhien@zedat.fu-berlin.de

<sup>140</sup> Vgl. zum Realen versus Idealen: *Alexy*, Die Doppelnatur des Rechts, *Der Staat* 50 (2011), 389 (396 ff.).

<sup>141</sup> Vgl. *Alexy* in: ders. (Hrsg.), *Integratives Verstehen. Zur Rechtsphilosophie Ralf Dreiers*, 2005, 101 in Fn. 37; *Bernd*, Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark, 2. Aufl. 2005, 82 in Fn. 1. Bernd sieht den Begriff „transzendental“ missverstanden.

<sup>142</sup> *Kalscheuer*, Autonomie als Grund und Grenze des Rechts, 2014, 203 ff.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 206 ff.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 219 ff.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 231 ff.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>147</sup> Zum Verständnis Kants als Gesprächspartner: vgl. *Höffe*, Immanuel Kant, 7. Aufl. 2007, 175 f.; neben bioethischen Fragestellungen muss hier der neurophysiologische Determinismus genannt werden: Es ist durchaus plausibel, deterministischen Thesen *Kants* Konstruktion einer Als-ob-Autonomie entgegen zu halten.