

Alexander Thumfart

Die Würde des Menschen: Giannozzo Manetti, Giovanni Pico della Mirandola, Albrecht Dürer und Avishai Margalit

Der Doyen der italienischen Politikwissenschaft, Norberto Bobbio, hat jüngst auf ein Dokument verwiesen, von dem er zu Recht behauptet, dass es »etwas völlig Neues in der Geschichte der Menschheit darstellt«¹. Bei diesem Dokument handelt es sich um die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte«, die auf der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 von 48 Staaten verabschiedet wurde. In dieser Deklaration, in der erstmalig grundlegende Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens weltweit formuliert worden waren, spiegelt sich zweifellos eine Geschichte des modernen Naturrechtsdenkens, die etwa mit John Locke im 17. Jahrhundert begonnen hatte und deren zentraler Ertrag darin bestand, dass der Mensch über unveräußerliche, vorstaatliche Rechte verfügt, an denen sich jegliches positive Staatsrecht zu messen hat und bricht².

Locke und das moderne Naturrecht sind aber nicht die einzigen Referenzpunkte. Liest man nämlich den ersten Satz der »Präambel« und den ersten Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, eröffnet sich parallel ein historischer Raum, der etwas mehr als zwei Jahrhunderte hinter John Locke zurückreicht und uns auf andere Quellen denn das Naturrecht verweist. So spricht der erste Satz der Präambel von der »Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde«, und der Artikel 1 konstatiert: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.«³ Unveräußerliche, vorstaatliche Naturrechte *und* eine ebensolche »Würde« jedes einzelnen Menschen sind die beiden Quellen, aus denen sich das Menschenbild der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und auch des Grundgesetzes der Bundesrepublik gleichermaßen speist, Rechte *und* Würde sind die zwei Fundamente, auf denen die Menschenrechte insgesamt ruhen⁴.

1 Norberto Bobbio, *Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?*, Berlin 1998, S. 9.

2 Siehe jüngst Allan Rosas, »Globaler Konstitutionalismus, Menschenrechte und staatliche Souveränität. Die Meilensteine von 1945 und 1948« in: Hauke Brunkhorst / Matthias Kettner (Hg.), *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*, Frankfurt a. M. 2000, S. 151-176.

3 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, abgedruckt in Norberto Bobbio, aaO. (FN 1), S. 108-109.

4 Siehe Franz Josef Wetz, *Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation*, Stuttgart 1998, S. 71-93.

Nun waren und sind die Diskussionen über die naturalen Rechte im Katalog der Menschenrechte insgesamt heftig, intensiv und kontrovers. Das hat nicht nur damit zu tun, dass die naturalen Rechte von vielen Staaten dieser Welt tagtäglich verletzt und mit Füßen respektive Stiefeln getreten werden, sondern hat seine Ursachen auch darin, dass sich Umfang wie Inhalt der naturalen Rechte etwa im Zuge feministischer Theoriebildung und der Globalisierung ausgeweitet haben⁵. Diese interpretativen Erweiterungen etwa im sozialen Bereich und im Feld spezifischer Frauenrechte auf z. B. sexuelle Selbstbestimmung stoßen in diversen Staaten (und dem Vatikan) aus unterschiedlichen Gründen auf deutlichen Widerstand und provozieren dadurch die Debatte um Menschenrechte⁶. Hinzu kommt als weiterer Grund, dass eine Weltpolitik der Menschenrechte, wie wir sie mit Unterbrechungen seit Präsident Carter erleben, zuweilen in das Dilemma führt, zum Schutz der Menschenrechte auf das Mittel militärischer Interventionen zu rekurrieren oder rekurrieren zu müssen⁷. Sie alle erinnern sich an die Diskussionen um den Einsatz der NATO im Kosovo, bei denen es nicht nur um die Frage der Souveränität von Staaten ging, sondern wesentlich auch darum, ob zur Sicherung fundamentaler Rechte sogenannte »Kollateralschäden«, also der Tod von Zivilisten, billigend in Kauf genommen werden dürfe – oder ob dies nicht vielmehr die Menschenrechtspolitik insgesamt desavouiere.

All diese Diskussionen waren und sind ohne jeden Zweifel nötig und sinnvoll – zuweilen vielleicht etwas sehr akademisch. Sie haben aber eine Auseinandersetzung mit dem zweiten Fundament humaner Gebürtigkeit, um einen Ausdruck von Hannah Arendt zu gebrauchen, etwas in den Hintergrund treten lassen. Nun geht es mir natürlich nicht darum, die »Würde« des Menschen etwa gegen die Naturrechte auszuspielen zu wollen. Das wäre in der Tat unsinnig und letztlich auch unverantwortlich. Was ich hingegen im Folgenden versuchen möchte, ist, ein paar Elemente oder Bausteine herauszupräparieren, die uns das Konzept der »Würde des Menschen« vielleicht inhaltlich etwas näher erklären können⁸. Das wird, wie bei den Menschen-

5 Siehe Charlotte Bretherton, »Allgemeine Menschenrechte« in: Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998, S. 256-292; mit Blick auf feministische Netzwerke der Zivilgesellschaft, die durch eine »Globalisierung von unten« die sukzessive Ausweitung der Menschenrechte anstoßen, siehe Annabelle Sreberny, »Feministischer Internationalismus: Zur Imagination und Konstruktion globaler Zivilgesellschaft« in: Hauke Brunkhorst / Matthias Kettner (Hg.), aaO. (FN 2), S. 289-309.

6 Siehe Heiner Bielefeldt, »Die Menschenrechte als ›das Erbe der gesamten Menschheit‹« in: Heiner Bielefeldt / Winfried Brugger / Klaus Dicke (Hg.), *Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwarzländer zum 70. Geburtstag*, Würzburg 1992, S. 143-160; siehe auch die Diskussionen um die Folgekonferenz 2000 (UN-Frauenkonferenz) zum Peking Frauentag, *Frankfurter Rundschau* vom 2. Juni 2000, S. 7.

7 Siehe James Mayall, »Democracy and international society« in: *International Affairs*, Vol. 76 1/2000, S. 61-75.

8 Klaus Dicke hält in seinem Beitrag, der die Menschenrechte in der Würde verankert, zugleich fest, dass »der Bezug auf Menschenwürde in internationalen Dokumenten (...) inhaltlich offen bleibt in dem Sinne, dass eine theoretische Definition oder inhaltliche Bestimmung der Menschenwürde nicht gegeben wird«. Klaus Dicke, »Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenwürde« in: Heiner Bielefeldt / Winfried Brugger / Klaus Dicke (Hg.), aaO. (FN 6), S. 161-182, hier S. 180.

rechten auch, ein eher *geschichtsphilosophisches* Unterfangen sein⁹, das sich auf eine spezifische Strecke oder Linie durch die Geistesgeschichte konzentriert und begrenzt. Damit aber die Politik gegenüber der Philosophie nicht allzu sehr ins Hintertreffen gerät, möchte ich nicht nur bei der philosophischen Explikation der »*diginitas hominis*« immer auch ein Auge auf die politischen Implikationen gerichtet halten, sondern mit Avishai Margalits »Politik der Würde« abschließend auch dezidiert politisches Terrain betreten. Dass all dies das Thema der »menschlichen Würde« natürlich nicht annähernd erschöpfen kann, bedarf sicherlich keines eigenen Hinweises¹⁰. So wende ich mich zunächst in chronologischer Reihenfolge Giannozzo Manetti, Giovanni Pico della Mirandola und Albrecht Dürer zu.

I. Manetti, Pico und Dürer

Die Thematisierung der »Würde des Menschen« beginnt – trotz aller Ansätze in der griechisch-römischen Antike – in der italienischen Renaissance¹¹. Hatte Jakob Burckhardt vielleicht etwas zu euphorisch die Geburt des »Individuums« im italienischen Bürgerhumanismus herausgestellt¹², so ist doch nicht zu leugnen, dass sich mit den Gründervätern Francesco Petrarca und Giovanni Boccaccio im 14. Jahrhundert ein neues humanes Selbstverständnis ankündigt, das eine augustinisch-thomistische Vorstellung vom Menschen wenn nicht verabschiedet, so doch stark distanziert. Für Petrarca, Boccaccio, Coluccio Salutati, Leon Battista Alberti und Leonardo Bruni war der Mensch kein mit der Erbsünde Beladener und im Gefängnis der »*civitas terrena*« hoffnungslos Verdammter, der der Gnade Gottes auf Ge-
deih und Verderb ausgeliefert war. Sondern sie sahen im Menschen eine kreative Potenz – das »*ingenium*« –, kraft dessen es jedem Einzelnen möglich ist, sein eigenes Leben unter den Bedingungen von Kontingenz und also Verlust von Providenzsicherheit zu gestalten¹³. An die Stelle eines unweigerlich ins Böse Verstrickten trat,

- 9 Auch Bobbio nennt seine, zugegeben riskante, Position zur Erklärung der Menschenrechte »geschichtsphilosophisch«; Norberto Bobbio, aaO. (FN 1), S. 38.
- 10 Einen Überblick über die verschiedenen philosophischen Konzepte der »Würde« liefern Hans M. Baumgartner / Ludger Honnefelder / Wolfgang Wickler / Armin G. Wildfeuer, »Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte« in: Günter Rager (Hg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg/München 1997, S. 161-242, speziell S. 161-192.
- 11 Siehe Charles Trinkaus, »Themes for a Renaissance Anthropology« in: André Chastel et al., *The Renaissance. Essays in Interpretation*, London/New York 1992, S. 83-125.
- 12 Burckhardt expliziert seine Idee einer Geburt des Individuums bekanntlich an Leon Battista Alberti. Siehe Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 10. Aufl. Stuttgart 1976, speziell S. 123-145.
- 13 Siehe insgesamt August Buck, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, Freiburg/München 1987; Ernesto Grassi, *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt 1986; Stephan Otto, *Renaissance und frühe Neuzeit*, Stuttgart 1984, S. 71-81; am Beispiel Petrarcas Eckhart Keßler, *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München 1978; jüngst nochmals und kongenial Karlheinz

ein aktiv Gestaltender, an die Stelle eines Erkennenden, der die Strukturen des Universums in der Vernunft lediglich nachzeichnet, trat ein Schöpfer menschlicher Lebenswelten und human-irdischer Aufenthaltsräume. Die »civitas terrena« war nicht mehr das Tal der Tränen und die Ödnis, die es in Sünde bis zum Jüngsten Gericht zu durchwandern galt, sondern ein prächtiges Florenz, das nicht nur vor Reichtum und architektonischem Glanz strotzte, sondern in dem auch Menschen lebten, die auf ihre selbst erworbenen zivilen Tugenden stolz waren. Dezidiert gegen die Weisheit, die vor Gott (angeblich) nur eitel Torheit und Selbstgefälligkeit ist, stellte Leonardo Bruni in seiner »Laudatio Florentinae Urbis« von 1404 – und in meiner Übersetzung – fest: »Ob sich (die Florentiner) dem Waffendienst widmen oder der Aufgabe der Lenkung der öffentlichen Angelegenheiten, den Studien oder wissenschaftlicher Erkenntnis oder dem Handel zuwenden – in jeder Profession und in jeder Anstrengung, die sie unternehmen, überragen sie alle anderen Sterblichen. Kein anderes Volk übertrifft sie in irgendeiner Hinsicht. In Florenz sind sie überlegt in ihren Geschäften, bereit in Zeiten der Gefahr, begierig nach Ruhm, unübertroffen im Beraten, fleißig, großzügig, hochherzig, zuvorkommend und hilfsbereit – vor allem aber – bürgerlich-urban (urbani).«¹⁴

Es ist dieses intellektuelle Umfeld oder Klima, in dem *Giannozzo Manetti*, ein Florentiner bezeichnenderweise, 1452 seinen Traktat »De dignitate et excellentia hominis« verfasst. Der Traktat selbst ist zunächst eine Art Auftragsarbeit. Ein paar Jahre zuvor, 1447, hatte nämlich ein gewisser Bartolomeo Fazio, Hofgeschichtsschreiber bei Alfons I., König beider Sizilien, eine Schrift mit dem Titel »De excellentia ac praestantia hominis« verfasst. König Alfons I. war höchst enttäuscht von diesem Werk, das zudem auch noch dem Papst Nikolaus V. gewidmet war¹⁵. Giannozzo Manetti, seit 1450 als Florentiner Botschafter am Hofe zu Neapel, sollte es nun besser machen und zudem auch dem König eine Art Denkmal errichten. Gleichwohl, Manettis Schrift ist (natürlich) weit mehr als eine bezahlte Huldigung. Sie ist ein – an ein anonymes Publikum »aller Leser« adressiertes¹⁶ – ambitioniertes Werk, das angetreten ist, nichts Geringeres als eine neue Selbstverständigung des Menschen in Gang zu setzen. Dieses Unterfangen erscheint Manetti aus zwei Grün-

Stierle, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, München/Wien 2003.

- 14 »Sive enim arma sequantur, sive ad rem publicam gubernandam se conferant, sive ad studia aliqua rerumque cognitiones, sive ad mercaturas, in omni denique re obeunda omnique actione cunctos mortales longissime anteeunt, nec ulli penitus genti cuiusquam excessus locum reliquunt, patientes laborum, presentes in periculis, glorie avidi, pollentes consilio, industrii, liberales, magnifici, iocundi, affabiles, maximeque urbani.« Leonardo Bruni, *Laudatio Florentinae Urbis*. Im lateinischen Original abgedruckt in: Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago/London 1968, S. 232–263, hier S. 262–263. Zur Verbindung Brunis mit Manetti siehe Quentin Skinner, *Visions of Politics, Vol. 2: Renaissance Virtues*, Cambridge 2002, S. 134–136.
- 15 Siehe August Buck, Einleitung in: Giannozzo Manetti, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. De dignitate et excellentia hominis*, übers. v. Hartmut Leppin. Hg. u. eingel. v. August Buck, Hamburg 1990, S. VII–XXXIV, hier S. XVII; ebd., S. 4.
- 16 Giannozzo Manetti, aaO. (FN 15), S. 138.

den sowohl notwendig als auch gerechtfertigt zu sein. Notwendig ist diese Untersuchung über die »Würde und Erhabenheit des Menschen«, da die bisherigen »Philosophen offenkundig Verschiedenes und voneinander Abweichendes, ja beinahe Widersprüchliches« über diesen Gegenstand haben verlauten lassen¹⁷. Angesichts dieser Dunkelheit und Verwirrung seien eine Durchsicht und systematische Untersuchung dringend geboten, um zumindest im Größten Klarheit zu schaffen. Gerechtfertigt erscheint Manetti sein Unterfangen durch die massive Präsenz von primär theologischen Schriften der Alten und noch mehr der Jungen »zum Lobe des Todes (...) oder über das Elend des menschlichen Lebens«¹⁸. Gegenüber dieser Tradition einer »miseria hominis«, die im Werk von Innozenz III. 1365 ihren Höhepunkt erreicht hatte, hegt Manetti Zweifel, ob damit nicht insgeheim dem Schöpfergott selbst, dessen Kinder wir doch seien, Vorwürfe gemacht und seine Gerechtigkeit in den Schmutz gezogen werden würden.

So sind es zwei Traditionen oder Denk-Ströme, gegen die Manetti zu Felde zieht: die heterogene und widersprüchliche Philosophie und eine Theologie, die die Gottverlassenheit und »Wertlosigkeit« der menschlichen Existenz lehrt¹⁹. Gleichwohl, Manetti verabschiedet diese beiden Traditionen nicht etwa, sondern er benutzt sie. Er benutzt sie als Material, das er kritisch gegeneinanderstellt und in dieser Konfrontation evaluiert²⁰. Die Widersprüchlichkeit der Philosophen wird verwendet, um zu einer begründeteren Einsicht und fundierteren Ansicht über den Menschen zu gelangen, die Aussagen der Theologen werden an der Heiligen Schrift gemessen, um ein sinnvollerer Schriftverständnis in Sachen Humanität zu gewinnen. In diesem Verfahren dokumentiert sich eine durch und durch *historische Vernunft*, die weiß, dass sie zur fundierteren Einsicht nur gelangen kann, wenn sie sich der kritischen Durchsicht selbst historischer Aussagen über den Menschen unterzieht²¹. Ist so Selbsterkenntnis immer historisch verankert, kommt sie auch nie über die Wahrscheinlichkeit hinaus. Manettis Aussagen zur Würde des Menschen verstehen sich daher nicht als eine oder sogar die letztgültige Wahrheit jenseits der Zeit, sondern als eine lediglich *plausiblere Auffassung* vom Menschen. Es ist daher alles andere als eine nur allzu erwartbare Liebedienerei gegenüber dem Auftraggeber, wenn Manetti

17 Ebd., S. 36.

18 Ebd., S. 98.

19 So Manetti zu Innozenz' Traktat; ebd., S. 100.

20 So folgt Manetti der Methode des Aristoteles, der »alles tat (...) um seine eigenen Gedanken durch den Vergleich mit denen anderer verständlicher und klarer hervortreten zu lassen. Wir werden daher den (...) Spuren eines so großen Mannes wenigstens darin kurz folgen, daß wir die Auffassungen der Alten referieren. Weder sind wir nämlich so anmaßend und unverschämt, bei den so zahlreichen und so großen Schwierigkeiten der undurchdringlichen Probleme eine *unabhängige Meinung* äußern zu wollen, noch möchten wir einen derartigen Eindruck machen; sondern wir werden zuerst diese Dinge referieren und *das Referierte knapp widerlegen*.« Ebd., S. 37 (Hervorh. von mir).

21 Stephen Toulmin hat diese historische Vernunft sehr prägnant am Gegensatzpaar Descartes – Montaigne herausgearbeitet. Die Reflexionen zur Historizität allen Konzeptualisierens sind nun aber viel früher zu finden als Toulmin dachte; siehe Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt a. M. 1994.

ganz am Ende seines Traktates festhält: »Und dass das alles, was wir oben ausführlich und eingehend dargelegt haben, wahr ist, *spüren* wir immer dann am stärksten, wenn wir Augen und Sinn auf die einzigartigsten und bewunderungswürdigen Begabungen und auf die reichen Vorzüge Eurer Person richten.«²² Die »Wahrheit der Würde« wird nicht im Rekurs auf eine Gotteserkenntnis, eine Inspiration, eine Institution, die Theologie oder die Philosophie gewonnen und transzendent-autoritativ abgesichert, sondern in humaner Intersubjektivität *gespürt*. Der Andere, das alter ego, der zeitgleiche oder lediglich in Zeugnissen präsente Mit-Mensch wird uns zum Beleg wie Dokument unserer eigenen, unserer aller Würde.

Damit ist zugleich eine Art Vorentscheidung getroffen. »Würde« muss etwas sein, das tatsächlich auch »gespürt« oder »gesehen« werden kann, etwas, das intersubjektiver Versicherung zugänglich ist, nicht etwas, was im Verborgenen oder Geheimen gedeiht und wächst.

Und so konstatiert Manetti, nachdem er die körperliche Schönheit des Menschen und seinen aufrechten Gang gebührend hervorgehoben hat²³, über den Verstand, besser die Vernunft (intellectus) des Menschen. »Denn er ist wirklich so groß und so reich, dass nach der Erschaffung jener ursprünglichen, neuen, rohen Welt offenbar alles weitere von uns aufgrund des einzigartigen, überragenden Scharfsinns des menschlichen Verstandes hinzuerfunden und zur Vollendung und Vollkommenheit geführt worden ist.«²⁴ Hier wird eine Analogiestruktur inszeniert. Gott hat die Welt aus dem Nichts geschaffen, aber er hat sie gleichsam roh und noch nicht gänzlich vollendet geschaffen. Die Welt als so geschaffene ist veränderbar, veredelbar, umgestaltbar. Diese Umgestaltung aber ist ein schöpferischer Prozess, eine Erfindung – inventio – von etwas, das es zuvor so nicht gegeben hat. Damit wird die Vernunft des Menschen zum »creator«, zum schöpferischen Prinzip, und rückt insgesamt in eine Ähnlichkeitsstruktur (»similitudo«) zu Gott. Wenn Manetti im Rekurs auf die Bibel und die Philosophen festhält, »aber das alleinige, wahrhaftige Bild Gottes (imago Dei, A.T.) ist der Mensch«²⁵, so deutet er den Gedanken der »Schöpfungsgeschichte« dahingehend, dass der Mensch Gott gerade darin ähnlich ist, indem auch er und nur er nächst Gott über die Möglichkeit von Schöpfung verfügt. Zwar ist das natürlich keine »creatio ex nihilo« und in diesem Sinne primäre Schöpfung, es ist aber gleichwohl eine zweite Schöpfung und inventio an vorhandenem Stoff.

Diese Fähigkeit zur Schöpfung äußert und entäußert sich in nahezu allen Feldern menschlicher Existenz. So manifestiert sich die humane Schöpferkraft im Bau von Maschinen, von Städten und Straßen, in der Konstruktion von Weltmodellen, durch die sich der Mensch das Universum erklärt, im Zeichnen von Landkarten, in der Herstellung von Skulpturen und Bildern, im Verfassen von Büchern jeglicher Art und last not least in der Kultivierung des Landes und der Domestizierung der »wilden« Tiere²⁶.

22 Giannozzo Manetti, aaO. (FN 15), S. 139.

23 Siehe ebd., S. 25–29.

24 Ebd., S. 77.

25 Ebd., S. 72.

26 »Alle Häuser, alle großen und kleinen Städte, überhaupt alle Gebäude des Erdkreises, die ja in so großer Zahl und Qualität vorhanden sind, dass man wegen ihrer ungeheuren

All dies kann man im weitesten Sinne als Schaffung von Kultur, materiellen und ideellen Sinnes, bezeichnen, in der sich – wie etwa 200 Jahre später Giambattista Vico ebenfalls meinte²⁷ – die »Würde des Menschen« darstellt und dokumentiert. So sprechen die mundanen Artefakte von eben jener Würde ihrer menschlichen Schöpfer wie die naturale Welt insgesamt von der göttlichen Allmacht. Man braucht sich also nur und lediglich umzusehen, zu lesen und durch die Landschaft zu wandern, um in all diesem die »Wahrheit« der menschlichen Würde eingeschrieben und ausgedrückt zu erkennen und zu spüren. Von daher ist es nur konsequent, wenn Manetti die »eigentlichen Aufgaben« des Menschen im »Denken und Handeln« (intelligere et agere) sieht²⁸. Im Denken werden die Pläne kreativ entworfen und inventiv konzipiert, die im Handeln dann umgesetzt und realisiert, sichtbar gemacht werden.

Sowohl Konzeptionierung als auch Umsetzung bleiben jedoch kein individuelles Agieren, sondern sind immer eine kollektive Angelegenheit. Wie der Mensch im Anderen seine eigene Würde expliziert sieht und deshalb zur plausiblen Selbstkonzeptionierung des Anderen bedarf, wie bereits Platons Alkibiades wusste, so ist er bei der Verwirklichung seines Schöpfertums auf die Kooperation mit anderen angewiesen, bzw. diese erfolgt immer schon in sozialen Kontexten. »*Unser* sind die Länder, *unser* die Äcker (...) *unser* sind die Pferde, *unser* die Maultiere, (...) *unser* ist das Firmament, *unser* sind die Himmelskörper«²⁹ (...) »*unser* sind die Erfindungen«, ruft Manetti nahezu euphorisch aus und erinnert damit nicht nur an den sozialen Charakter unseres Denkens wie Handelns, sondern macht ebenso deutlich, dass konkrete Existenz in der eigenen Würde nur im »Zusammenwirken aller im Laufe der Geschichte hervorgebracht« wird³⁰. Der Mensch ist ein durch und durch historisches Lebewesen und steht auf den Schultern von Riesen. Aber gerade in dieser sedimentierten, archäologisch geschichteten und vielfältigen Historizität exemplifiziert sich – anders als bei allen anderen Wesen – seine Würde als Schöpferkraft³¹.

Weiß sich der Mensch mit allen anderen Menschen verbunden und spiegelt sich in allen, folgt daraus ganz zwanglos »die Verpflichtung, dass er all seine nächsten, das heißt alle Menschen, liebe, ehre und achte«³². Friede und Gerechtigkeit erwachsen notwendig als kollektive normative Leitideen aus diesem Menschenbild historischer Plausibilität.

Pracht mit Recht zu dem Urteil gelangen müsste, sie seien eher das Werk von Engeln als von Menschen. Unser sind die Bilder, unser die Skulpturen, unser sind die Künste, unser die Wissenschaften, unser ist (...) die Weisheit; unser sind schließlich sämtliche Erfindungen«; ebd., S. 77.

27 Siehe Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, 2 Tbde., übers. von Vittorio Hösle und Christoph Jermann. Mit einer Einleitung »Vico und die Idee der Kulturwissenschaft« von V. Hösle, Hamburg 1990, Bd. 1, S. 142-158 (Art. 330-360).

28 Giannozzo Manetti, aaO. (FN 15), S. 90.

29 Ebd., S. 80-81 (Hervorh. v. mir).

30 August Buck, aaO. (FN 15), S. XXI.

31 Siehe Giannozzo Manetti, aaO. (FN 15), S. 90-91.

32 Ebd., S. 92.

So formuliert der Humanist Manetti für alle Leser auf der Basis historischer Reflexivität eine vernünftige, optimistische Kooperationsanthropologie und -kultur der »Würde«, in der jedem aufgrund seines Menschseins kreative, kulturelle Entfaltung zuerkannt und wechselseitige Achtung abverlangt wird, sowie universaler Friede aufgegeben ist. Das ist alles in allem ein genuin humanistisches – und letztlich auch anti-klerikales – Programm, in dem die *vita activa* als höchste Lebensform und *imitatio Dei* präsentiert wird, gegenüber der sich eine »theoria« als lediglich zweitbeste Variante darstellt³³.

Jedoch – die Verhältnisse sind nicht so. Ich brauche nicht an die Situation der permanenten Kriege zwischen den »Republiken« im Italien des 15. Jahrhunderts erinnern, nicht auf Machiavelli verweisen, bei dem »virtus« zur »Virtuosität der Macht« mutiert³⁴, sondern kann auf ein literarisches Zeugnis rekurren, in dem sich ein später Nachhall der schöpferischen Würde findet. »Blickt um Euch, das Alles habt ihr gesprochen«, sagt Mercier in Büchners »Dantons Tod« und evoziert jene kreative, sozial grundierte kulturschaffende Potenz, die Manetti so lobte³⁵. Aber Mercier spricht diesen Satz nicht auf dem Forum oder vor dem »Consiglio Grande« in Florenz – sondern im Gefängnis und in Erwartung der Guillotine. Die soziale Schöpferkraft und »Würde« hat eine dämonische Seite, aus der nicht Friede und Eintracht, sondern Terror und Willkür erwachsen können. Humanistische »Würde« allein garantiert nicht hinreichend genug Kooperation und Achtung – sie bedarf, wie ja die Erklärung der Menschenrechte denn auch deutlich zeigt, einer Absicherung durch Recht und rechtliche Durchsetzbarkeit³⁶. Aber es gilt eben auch: Recht und Würde sind nicht identisch.

33 Siehe generell Stephan Otto, aaO. (FN 13), S. 71-80; Nicolai Rubinstein, »Political Theories in the Renaissance« in: André Chastel et al., aaO. (FN 11), S. 153-200; Nicolai Rubinstein, »The History of the Word *politicus* in early-modern Europe« in: Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge 1987, S. 41-56; Theo Stammes, »Thomas Morus ›Utopia‹« in: ders., *Studien zum politischen Denken des Humanismus*, Neuried 1999, S. 103-144.

34 Hans Baron hat bekanntermaßen ja die politische Theorie des Humanismus aus eben jenen Kriegen entstehen sehen; siehe Hans Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Humanism in the Age of Classicism and Tyranny*. Revised one Vol. ed. Princeton 1966, sowie die aktualisierte Version in Hans Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, 2 Vol., Princeton 1988. Zu Machiavellis Umformung siehe Herfried Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1987; zur historischen Situation und den permanenten Machtkämpfen innerhalb der Städte siehe die exzellente Studie von Philip Jones, *The Italian City-State. From Commune to Signoria*, Oxford 1997.

35 Georg Büchner, »Dantons Tod« in: ders., *Werke und Briefe* (Münchener Ausgabe), München/Wien 1988, S. 67-133, hier S. 110.

36 Das haben die Humanisten des frühen 16. Jahrhunderts auch selbst erkannt. Donato Giannotti und Francesco Guicciardini konzipierten eine Institutionentheorie, die gezielt angetreten war, den moralisch-korrupten, nicht eo ipso tugendhaften Menschen von außen und durch den mehr oder weniger sanften Zwang institutioneller, auf Recht gestützter Gerüste zu erziehen; siehe Donato Giannotti, *Die Republik Florenz (1534)*, hg. u. eingeleitet von Alois Riklin, übers. u. kommentiert v. Daniel Höchli, München

Dies wird nun deutlich bei *Giovanni Pico della Mirandola*. Seine sogenannte »Rede über die Würde des Menschen« – »Oratio de dignitate hominis« – von 1486 ist eine der Schriften, auf die immer wieder Bezug genommen, die immer wieder gern als Zitat angeführt wird. Dabei hieß diese Rede ursprünglich gar nicht so, und zudem ist den allerwenigsten Interpreten hinreichend klar, was der Graf aus Mirandola eigentlich sagen wollte. Da ist viel die Rede von »Selbsterlösung«, ja »Selbstvergottung« des Menschen, viel von optimistischem Menschenbild und grenzenloser Allmacht³⁷. Dabei spricht viel für das Gegenteil – um es etwas überspitzt zu formulieren. Denn Giovanni Pico antwortet in gewisser Weise auf Manetti und reflektiert indirekt die Bedingungen mit, die Manettis Einschätzung als eindeutig zu optimistisch erscheinen lassen. Picos Auffassungen von Würde kommentieren oder kritisieren Giannozzo Manetti und versuchen gleichzeitig dennoch, davon etwas zu retten. Um dies zu sehen, ist schon die Redesituation wichtig³⁸. Pico hatte nämlich vor, möglichst viele Gelehrte zu einem von ihm bezahlten wissenschaftlichen Kongress 1487 nach Florenz einzuladen. Dort sollten die »Intellektuellen« über insgesamt 900 Thesen disputieren, die Pico zu allen möglichen Schulen der Philosophie und Theologie von den Hebräern, über die Chaldäer und Griechen, bis zu den christlichen, kabbalistischen und arabischen Philosophen und Theologen seiner Zeit verfasst hatte³⁹. Als Eröffnung hatte Pico jene schlicht »Oratio« betitelte »Rede« konzipiert, die dann aber aufgrund seiner Exkommunikation nicht gehalten werden konnte – wie auch der Kongress nie stattfand. Picos reichlich obskurer Neffe – Gianfrancesco Pico della Mirandola – hat dieser »Oratio« etwa zwei Jahrzehnte später den Titel »Oratio de dignitate hominis« gegeben oder, wenn man will, verpasst. Das ist zwar nicht ganz falsch, verführt allerdings eben dazu, Manetti und Pico allzu sehr zu identifizieren⁴⁰.

1997; Francesco Guicciardini, *Dialogue on the Government of Florence*, edited a. translated by Alison Brown, Cambridge 1994. Siehe dazu auch Alois Riklin, »Donato Giannotti – ein verkannter Staatsdenker der Florentiner Renaissance« in: Donato Giannotti, aaO., S. 17-75; Alexander Thumfart, »Donato Giannotti« in: Theo Stammen / Gisela Riescher / Wilhelm Hofmann (Hg.), *Hauptwerke der politischen Theorie*, Stuttgart 1997, S. 159-161.

- 37 Siehe August Buck, Einleitung in: Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*, lat.-dt., übers. v. Norbert Baumgarten, hg. u. eingel. v. August Buck, Hamburg 1990, S. VII-XXVII, hier S. XX; Eugenio G. Anagnine, *Pico della Mirandola. Sincretismo Religioso Filosofico 1463-1494*, Bari 1937; Engelbert Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur Philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden 1960; Arno Baruzzi, *Europäisches »Menschenbild« und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg/München 1979.
- 38 Auf die heuristische Qualität von Redesituationen wie Widmungsschreiben bei der Dechiffrierung humanistischer Texte hat eindrücklich Stammen hingewiesen; siehe Theo Stammen, »Über Widmungen« in: ders., aaO. (FN 33), S. 199-232.
- 39 Siehe dazu die ausgezeichnete, wenn auch eher auf Korrespondenzen denn auf eine Philosophie der Perspektivität ausgerichtete Analyse von Stephen A. Farmer, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486): The evolution of traditional religious and philosophical systems*, Cambridge 1998, speziell S. 97-131.
- 40 So etwa bei August Buck, Einleitung in Pico della Mirandola, aaO. (FN 37), S. XXIV-XXV.

Adressaten sind also Gelehrte, Männer (sic!) der Philosophie und Theologie, keine Regenten, Fürsten oder ein anonymes Publikum der »polites« bzw. »cives«. Das ist nicht Zufall, sondern Programm. Denn Pico erklärt nachgerade kategorisch, er habe die »Bildung meines Geistes (...)« nur betreiben können, da und weil er »alle Sorgen um private und öffentliche Angelegenheiten völlig außer acht gelassen« habe⁴¹. Wenn es denn hier um eine Bestimmung humaner »Würde« geht, so ist sie keine humanistisch-soziale oder politische Würde, die sich im kollektiven Denken und vor allem Handeln äußert oder in ihm gespürt wird. Vielmehr ist sie etwas, das deutlich außerhalb und vielleicht auch gegen Gemeinschaftlichkeit im weitesten Sinne gewonnen oder expliziert wird.

Dabei teilt Pico voll und ganz zunächst Manettis Lesart der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott. An mehreren zentralen Stellen seiner Werke variiert der Mirandolander die Metapher der »similitudo Dei« und in der »Oratio« heißt es dezidiert, Gott habe den Menschen in die Mitte der Welt gestellt, ihm keine vorbestimmte Natur gegeben, ihn »weder (...) himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen«, damit er sein »eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer (plastes et factor)« sei, der »sich selbst zu der Gestalt« ausformt, zu der er sich ausbilden möchte⁴². Auch hier ist der Mensch »Schöpfer« – aber nun nicht mehr Schöpfer einer gemeinsamen Welt der Kultur, sondern Schöpfer seiner selbst, »seines Geistes« allein.

Was die »Würde« zur Selbsterschaffung nun eigentlich bedeuten könnte, ist innerhalb der Pico-Forschung eine heftigst diskutierte Angelegenheit. Ich möchte hier eine Lesart präsentieren, die ich an anderer Stelle detaillierter entfaltet und begründet habe⁴³.

Worum es Pico geht, ist die Explikation einer Erkenntnistheorie. Sein philosophisches Problem besteht darin, nach dem Zusammenbruch scholastischer Theoreme zu erklären, wie menschliches Erkennen von der Sinnlichkeit bis zum Denken überhaupt sinnvoll beschrieben werden kann. Er entwickelt zur Lösung dieser Frage eine Theorie der Perspektive, wie sie später auch Leibniz, Giambattista Vico und in gewisser Weise auch Nietzsche, Ernst von Glasersfeld und William James konzeptionierten.

Eines der zentralen Theoreme findet sich dazu in einer der 900 Thesen. »Sicut Deus est simpliciter cognitio totius esse, ita intellectus (humanus, A. T.) est diffinitio totius esse.«⁴⁴ »Wie Gott die völlig einfache Erkenntnis alles Seienden ist, so ist der menschliche Intellekt die Definition alles Seienden.« Diese zunächst reichlich merkwürdige, von Nicolaus Cusanus ebenfalls vertretene These besagt, dass die wahrhaftige Erkenntnis eines einzelnen Seienden immer von Gott auszugehen hat. Da

41 Giovanni Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, aus dem Neulateinischen übertragen von Herbert W. Rüssel, Zürich 1988, S. 35.

42 Giovanni Pico della Mirandola, aaO. (FN 37), S. 6-7.

43 Siehe insgesamt Alexander Thumfart, *Die Perspektive und die Zeichen. Hermetische Verschlüsselungen bei Giovanni Pico della Mirandola*, München 1996.

44 Giovanni Pico della Mirandola / Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Opera Omnia*, Tomus 1, Basel 1556, reprographischer Nachdruck Hildesheim 1969, S. 89.

der Mensch aber nicht über die Erkenntnis Gottes verfügt, kann ein Seiendes vom Menschen nie in seiner Wahrheit gewusst werden. Nichts wird so gewusst, wie es wissbar ist.

Das hängt damit zusammen, dass humanes Erkennen immer »in alteritate« verläuft und nie »simpliciter« sein kann. Denn wir erkennen etwas nur dadurch als dieses etwas, indem wir es von anderem unterscheiden, also eine Grenze ziehen oder eine Definitionslinie markieren. Die Sinnlichkeit kann als ein Beispiel dienen. So sieht man in einem Hörsaal nur etwas, weil man Tische von Bänken trennt, Tafeln von Wänden, Menschen von Fußböden, Fenster von Türen. Alles humane Wahrnehmen und Erkennen ist Unterscheidung, Definition. Würde der Mensch nicht definieren, sähe er ein großes schwarzes Loch oder eine blendende Helligkeit. Dasselbe gilt natürlich auch für den Intellekt, der es mit Begriffen zu tun hat. Wer Begriffe nicht auseinander hält, vermischt alles und fällt in eine heillose Verwirrung – was ja Platon schon herausstellte.

Nun ist es aber zugleich so, dass die Trennung auch immer eine Relationierung bedeutet. Stühle sind zwar von Fußböden getrennt, aber sie stehen normalerweise *auf* dem Fußboden, also in einer Beziehung – vor oder hinter der Tafel, unter oder neben Menschen etc. Die Beziehungen, in denen ein Ding stehen kann, sind unendlich viele. Um einen Stuhl wahrhaft definieren und erkennen zu können, müssten wir also alle der unendlichen Relationen kennen, in denen dieser Stuhl jetzt steht. Wir müssten sagen können, was der Stuhl alles nicht ist, damit wir wüssten, was er ist. Da wir aber nie »alles« (totius esse) wissen können, können wir kein einzelnes je in seiner Wahrheit erkennen.

Jetzt kommt der Clou dieser ganzen Theorie. Nehmen wir einmal an, wir wären in der Lage, alle der unendlichen Relationen aktual zu wissen, dann würden plötzlich alle Differenzen und Grenzen verschwinden, und alles (totius esse) würde völlig eins werden. Dann würden wir wissen, wie Gott alles weiß, nämlich simpliciter. Und plötzlich stellt sich Picos These in einem neuen Licht dar. Was wir nämlich definieren oder begrenzen, ist die für uns unerkennbare Wahrheit selbst. Der Mensch spaltet und differenziert die unzugängliche Wahrheit in jene Definitionen auf, die so zu Bildern (imagines) der Wahrheit werden. Alles menschliche Erkennen ist nur die Ausfaltung der Einfachheit in die Differenzen, und diese Differenzen sind Bilder der Einfachheit. Jegliches Erkennen findet somit immer im Raum oder Horizont der Wahrheit statt, ohne jemals diesen Horizont als Horizont begreifen zu können. Damit aber ist alles gerechtfertigt als der Wahrheit ähnlich, ob sie Christ, Jude, Mohammedaner, Buddhist oder Voodoo-Anhänger sind, an fünf oder zwei Götter glauben, Engel und Teufel imaginieren oder die Lebenskraft im Universum sehen⁴⁵.

45 Siehe zur Kurzfassung dieser Erkenntnistheorie auch Alexander Thumfart, »Readings on Cabbala: Giovanni Pico della Mirandola« in: Judit Targarona Borrás / Angel Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJC Congress Toledo, July 1998: Volume II: Judaism from the Renaissance to Modern Times*, Leiden/Boston/Köln 1999, S. 83-90.

Wir sehen und erkennen also die »Welt« nie so, wie sie wirklich und wahrhaftig ist. Was wir wahrnehmen und uns selbst ausdenken und wie definitiv auch immer zurechtzimmern, sind nur »Weltbilder« oder Wahrheitsbilder. Ob das Universum »wirklich« von der Schwerkraft zusammengehalten wird, ob es den Nanno-Raum »wirklich« gibt, ob Engel, Fegefeuer oder die Lichtgeschwindigkeit, wissen wir nicht. Wir wissen nur, dass dies von uns gemachte Definitionen, Erklärungen, Bilder sind, mit deren Hilfe wir uns das Unbegreifliche begreiflich machen und vorzustellen suchen.

Die »Würde« des Menschen besteht also darin, sich Wahrheitsbilder zu erschaffen. Jeder Mensch tut das und jeder Mensch hat seine eigene Perspektive, sein eigenes Weltbild. Jeder ist das, was er sich gedacht hat und denkt. Im Erkennen machen wir uns zu je individuellen Kunstwerken, sind »plastes et fictor sui ipsius«. All dies findet jedoch ausschließlich »im Kopf« statt, im Prozess des Erkennens, Denkens und Wahrnehmens. Hier wird nichts in der Welt materialisiert, keine Städte zeigen diese »Würde«, keine Maschinen und keine Landwirtschaft. Um hier einen Ausdruck von Leibniz zu gebrauchen: Jeder »Schöpfer seiner selbst« ist eine Monade, für die es letztlich gleichgültig ist, ob sie mit anderen Monaden direkt in Verbindung steht – oder nicht. Das, worin sich der Mensch spiegelt und selbst erkennt, ist mit hin nicht mehr der Mit-Mensch, wie bei Giannozzo Manetti, sondern das Auge des dunklen und fremden Gottes.

So ist denn auch die Aufgabe des Menschen nicht die soziale Umgestaltung der Welt in der »vita activa«, sondern die »kontemplative Philosophie« und »die Erkenntnis der göttlichen Dinge«⁴⁶. Diese individuelle Bildung des/meines Geistes wird befördert durch Lernen, Lesen, Nachdenken – und die – wenn es denn sein muss – Diskussion mit Philosophen. In all dem kommen wir »der« Wahrheit natürlich um keinen Schritt näher, wir verbleiben im Raum der Bilder, aber wir aktualisieren und entfalten unsere denkerische Selbstschöpfungspotenz immer mehr. Und weil wir immer mehr wissen und immer mehr Differenzen und Relationen denken, ergreift uns, so Pico, die Sehnsucht nach der Wahrheit in ihrer bildlosen Gestalt, die Sehnsucht nach der Einheit Gottes hinter allen Differenzen. Wir sollen und wollen »eins werden mit Gott« und hinter die Bilder gelangen. So gipfelt die »Würde« ganz konsequent in einer mystischen »Flucht des Einsamen zum Einsamen« (Plotin), die alles Weltliche hinter sich lässt und sich um Gesellschaft schon gar nicht kümmert. »Fugiamus hinc ergo, id est a mundo (...) evolemus ad Patrem.«⁴⁷

Das ist insgesamt eine grandiose, eine anarchistische und tolerante Freiheit und Würde. Es ist ein Hymnus auf die Selbstentfaltungskraft und Autonomie jedes einzelnen Menschen, der sich nichts – keine Autorität, keine Kirche, keine Schule, kein Staat – begründet in den Weg stellen darf, sie wären denn allesamt tyrannisch, borniert und verächtlich. Es ist aber auch eine rein privatistische, a-soziale Lebensform, die die soziale Konstituiertheit des Menschen mit keinem Wort bedenkt.

46 Giovanni Pico della Mirandola, aaO. (FN 37), S. 13/15.

47 Giovanni Pico della Mirandola/Gianfrancesco Pico della Mirandola, aaO. (FN 44), S. 255 (De ente et uno).

Hatte Manetti die »Würde« allzu optimistisch gesehen und Frieden, Eintracht und Gerechtigkeit erwartet, so formuliert Pico den Kommentar. Gerechtigkeit muss nicht aus der »Würde« erwachsen, wie in einer Welt der Ungerechtigkeit dann die »Würde« auch zuschanden ginge. Deshalb ist es besser, die »Würde« auch nicht im entäußerten Gemeinsamen zu suchen, sondern in der Einsamkeit des Denkens. Die Zufälle des sozialen Lebens sind gebannt und unwichtig, ob Gerechtigkeit herrscht oder nicht, tut der »Würde« weder Abbruch noch bringt es ihr Nutzen. Größer könnte die Differenz zwischen dem Humanisten und dem Philosophen nicht sein, größer die Differenz zwischen Würde und Recht nicht werden⁴⁸.

Und schließlich: Pico ist kein blinder Selbstverherrlicher. Der Weg zur Wahrheit und zu Gott ist endlos und aussichtslos – und es gibt Momente, da packt einen die Verzweiflung ob der Erkenntnis, im selbstgemachten Spiegelkabinett seines Denkens unentrinnbar eingesperrt zu sein. »Sed vide, mi Angele (Poliziano, A. T.), quae nos insania teneat«, ruft Giovanni Pico in seinem Traktat »De ente et uno« plötzlich aus, da wir Gott in dieser Welt nur in jenem Denken lieben können, das uns zugleich immer weiter von der Einheit Gottes wegführt⁴⁹. Die »miseria hominis« ist mit der »dignitas« untrennbar verwoben, ist die pessimistische Kehrseite der optimistischen Selbstbildung.

Und damit bin ich nun bei *Albrecht Dürers* unglaublichem Stich: *Melencolia I* von 1513/14, den beiden Jahren, in denen auch »Ritter, Tod und Teufel« sowie »Hieronymus im Gehäuse« entstanden sind. Der Titel »Melancholie« verweist auf eines der Themen der Renaissance, wie uns Raymond Klibansky, Erwin Panowsky und Fritz Saxl gezeigt haben. Im Diskurs zur Melancholie überschneiden und kreuzen sich nämlich astrologische, astronomische, medizinische, therapeutische und philosophische Themen in ausgezeichnetem Maße und bilden ein Gravitationszentrum des synchretistischen, nicht an Schulen gebundenen Denkens, das die Renaissance insgesamt auszeichnet. Das gilt vor allem für Marsilio Ficino, einem engen Freund und philosophischen Weggefährten Pico della Mirandolas. Ficino ist es nun, »(ohne) den Dürers sorgsam vorbereiteter Kupferstich (...) ganz unmöglich gewesen wäre«⁵⁰. Die Verbindungen vom so genannten Florentiner Neoplatonismus zu Dürer sind mehr als eng und rechtfertigen von sich aus eine Analyse im Kontext der Diskussion um die »Würde des Menschen«. Dies umso mehr, als Dürer ebenfalls davon überzeugt ist, dass der Mensch ein »pildnus gottes« und nächst dem »ersten Künstler« der »zweite Künstler« sei⁵¹.

48 Siehe auch Alexander Thumfart, aaO. (FN 43), S. 216–238.

49 Giovanni Pico della Mirandola / Gianfrancesco Pico della Mirandola, aaO. (FN 44), S. 250 (De ente et uno).

50 Raymond Klibansky / Erwin Panowsky / Fritz Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1998, S. 406.

51 Albrecht Dürer, zitiert nach Hartmut Böhme, *Albrecht Dürer. Melencolia I: Im Labyrinth der Deutung*, Frankfurt a. M. 1989, S. 49.

Nun steht außer Frage, dass die Interpretationen zu Dürers Stich nachgerade Legion sind⁵². Ich möchte hier eine Deutung vorschlagen, die in Dürer wiederum den Kommentator sieht. Kommentiert werden im Kupferstich sowohl Manetti als auch Pico, genauer wird Manetti durch Pico, Pico durch Manetti kommentiert. Daraus resultiert eine weitere Bestimmung von »Würde«, mit der ich schließlich zu Margalit übergehen möchte. In meiner Interpretation stütze ich mich wesentlich auf Hartmut Böhme, ohne ihm aber in letzter Konsequenz zu folgen⁵³.

Wirft man einen Blick auf das Bild *Melencolia I*⁵⁴, so wird man von der Fülle und Dichte des Dargestellten nicht nur erschlagen, sondern der eigene Blick wird seltsam unruhig. Man findet zunächst keinen Anhalt oder sicheren Punkt, sondern irrt etwas ziellos zwischen den Dingen hin und her. Man bleibt schließlich hängen bei den Augen der Melancholia. Zwar ist der Kopf dieser etwas fülligen und reich ausgestaffierten Figur fast schon resignativ auf die geballte Faust des linken Armes gestützt und zeigt ikonographisch traditionell das insgesamt »schwarze oder düstere Gesicht« (*facies nigra*) des Melancholikers⁵⁵. Zu dieser Düsternis stehen die Augen aber in einem deutlichen Kontrast. Sie sind nicht verschleiert, nicht verhangen, nicht verzweifelt, nicht traurig – sondern im Gegenteil, hell, scharf, fast schon aggressiv, und, wie Panowsky treffend gesagt hat, »überwach«. Gleichsam trotzig blicken diese Augen horizontal aus dem Bild heraus in eine nicht näher bestimmte Ferne. Trotz dieser Schärfe haben diese Augen keinen Blick, keine Aufmerksamkeit für all die Dinge, die um ihn herum gruppiert sind.

»Gruppiert« scheint nun eher ein Euphemismus zu sein. Zwar erscheint das Wort »Chaos« etwas zu stark, eine Unordnung könnten wir diese Anhäufung aber schon nennen. Blickt man doch genauer hin, lässt sich eine Ordnung erkennen. Geordnet werden die Dinge nämlich über eine geometrische Figur. Dreiecke sind die heimlichen Ordnungs- und Kompositionsfiguren.

Da haben wir zunächst ein kleines Dreieck. Verlängert man die beiden Schenkel des Zirkels nach unten, so umgreift dieses Dreieck das Mundstück eines Dudelsackes und die Gerätschaften eines Zimmermannes. Dies rekuriert auf die »harmonia mundi«, die musikalische Ordnung des (göttlichen) Weltgebäudes.

Verlängert man den – von uns, den Betrachtern aus gesehen – rechten Zirkelschenkel nach oben, gelangt man zum leuchtenden Kometenpunkt. Zieht man von dort eine Linie eines gleichseitigen Dreiecks kommt man in etwa über die linke Seite des Rhomboeders, den Hammer zur Kugel am unteren linken Bildrand. Auch hier

52 Pars pro toto: Peter Klaus Schuster, *Melencolia I. Dürers Denkbild*, Berlin 1990; Philip L. Sohm, »Dürer's Melencolia I: The Limits of Knowledge« in: *Studies in the History of Art*, National Gallery of Art (1980), London, S. 13–32; Fedja Anzelewsky, *Dürer. Werk und Wirkung*, Stuttgart 1980; Kurt Rossmann, »Wert und Grenze der Wissenschaft. Zur Symbolik von Dürers Kupferstich »Melencolia I«« in: *Offener Horizont. Festschrift Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*, München 1953, S. 126–145.

53 Siehe insgesamt Hartmut Böhme, aaO. (FN 51).

54 Eine Kopie des Kupferstiches findet sich z. B. in Hartmut Böhme, aaO. (FN 51). Ich beziehe mich auf diesen Druck.

55 Siehe Raymond Klibansky / Erwin Panowsky / Fritz Saxl, aaO. (FN 50), S. 412–414.

wird – nun unter Einbeziehung des Steinmetzen – eine Ordnung, ein geometrisches Verhältnis zum Ausdruck gebracht.

Zentral aber sind zwei andere Dreiecke. Vom linken Zirkelschenkel gelangt man zur Waage. Und diese Waage ist die Spitze eines Dreieckes, das als Basislinie den unteren Bildrand hat und die zwei anderen Dreiecke gleichsam zusammenfasst. Dem zur Seite steht ein weiteres Dreieck, das sich ergibt durch die beiden Flügelenden der Melancholia als Basislinie, und die Sanduhr, die Glocke und das so genannte Jupiter-Quadrat als Seitenlinien. Das ist nun die entscheidende Figur. Sie zeigt nämlich mathematisch grundierte Mess- und Maßverhältnisse. Durch die Positionierung über der Figur wird klar, dass die Chronometrie, die *ars geometrica* und Mathematik Künste sind, die der Mensch ersonnen hat, um die gesamte Natur oder Welt sowohl zu vermessen als auch zu erschaffen⁵⁶. Erschaffen wird die Welt durch Konstruktion, durch Zahlen und Zahlenverhältnisse. Sichtbarster Ausdruck dafür ist die Erfindung der Zentralperspektive, die Dreieckskonstruktion schlechthin. Die geometrischen Größenverhältnisse der Figuren auf den Bildern, und natürlich auf dem Stich Dürers selbst, sind vom Augenpunkt des Malers aus – mit dem Zirkel – konstruierte, ausgewogene und damit schöne Relationen in der Darstellung der so genannten Wirklichkeit. Dieses Konstruktionsverfahren materialisiert sich neben dem Stich selbst in den konstruierten Figuren, seien das der Rhomboeder, das Mühlrad, die Kugel, die Musikinstrumente oder die Schreinerutensilien: kurz in allen Elementen der menschlichen Kulturwelt. Die Stadt (nahezu ohne Landschaft) im Hintergrund ist dann nur die nochmalige Explikation und Manifestation dieser mathematisch-technischen Welterschaffung durch humane Vermessung.

Damit aber wandelt sich der Inhalt des Dürer-Stichs radikal. Der Stich zeigt nicht das Abbild einer Stimmung oder einer Landschaft, sondern zeigt den Modus humanen Denkens selbst. Dieses Bild ist ein Denk-Bild und versucht – wie ein philosophischer Text – das Undarstellbare darzustellen⁵⁷. Denken ist Konstruieren und Vermessen, und es bewegt sich in seinen selbst gemachten Konstrukten und kulturellen Artefakten. Denken verläuft im Zeichnen und in Zeichen. Gerade darum ist der Künstler – also der exemplarische Mensch – ja auch das »pildnus Gottes«⁵⁸.

Der anfänglich Eindruck, das Bild jagt den Blick des Betrachters durch eine Vielheit von Darstellungen, ohne ihm Halt zu bieten, ist also genau der Inhalt des Bildes selber. Wie der Stich im Betrachter das fortsetzt, was er zeigt, so ist der Stich die explizierte Reflexion des Betrachters auf sich selber. Und damit sind wir nun wieder beim Blick der Melancholia angelangt.

Der Blick der Melancholia ist ein Augen-Blick, ein Moment. Während der Putto noch ganz in sein Buch vertieft ist, hat die Melancholie vom Lernen und Konstruieren hochgeblickt. Die Konzentration auf das auszuführende Werk ist – weshalb

56 Ebd., S. 448–485.

57 Siehe Hartmut Böhme, aaO. (FN 51), S. 69.

58 Wenn Dürer bekennt, er wisse nicht, was »die Schonheit« sei, aber »Gott weiß Sölchs« (zitiert nach Raymond Klibansky / Erwin Panowsky / Fritz Saxl, aaO. (FN 50), S. 510–511), scheint er auf jene neoplatonische Erkenntnistheorie zu verweisen, in der das Menschlich-Schöne nur Darstellungsbild des göttlichen Über-Schönen ist.

auch immer – plötzlich unterbrochen, wie die Bedeutung des Handelns wie des Werkstückes in der völligen Unwichtigkeit versinkt. Die menschliche Kultur-Welt ist in einem Moment und schlagartig absolut bedeutungslos geworden, und eine nicht näher benennbare Schwere legt sich auf den Konstrukteur. Der Zirkel gleitet fast aus der Hand, die Muskeln erschlaffen, und nichts Konkretes wird mehr wahrgenommen. Der Blick geht ins unendlich Leere. Die Ahnung der Sinnlosigkeit allen menschlichen Tuns bricht sich Bahn. Diese Ahnung ist die plötzliche Erkenntnis der Endlichkeit des Menschen und der Begrenztheit seines Handelns und Tuns. Was man tut, ist angesichts dessen, was man tun könnte, nachgerade nichts. Das Gemachte schrumpft vor dem, was gemacht werden könnte, zur vernachlässigbaren Größe, das Endliche vergeht vor dem Unendlichen. Melancholie ist dergestalt (wie sehr viel später bei Binswanger) Grenzerfahrung⁵⁹.

Dies war auch die Erfahrung Picos. Doch während Pico hieraus die Liebe zu Gott hinter allem Irdischen erwachsen sieht, bleibt Dürer dem Weltlichen verhaftet. Die scharfen Augen und der trotzige Blick akzeptieren diese Situation zwischen Endlichem und Unendlichem – und wenden sich mit einem großen »Dennoch« wieder den zu lösenden irdischen Aufgaben zu. *Nicht Flucht aus den Zeichen, sondern Arbeit in den Zeichen ohne transzendente Rückversicherung wird projiziert.* Das hat schon fast etwas Tragisch-Heroisches, evoziert aber vor allem die Haltung einer melancholisch-nachsichtigen und konzentrierten Souveränität dessen, der um seine Schwäche und Endlichkeit weiß und sich dennoch und gerade deshalb – wie der Meister Breugnon bei Romain Rolland – wieder ans Werk macht. Auch wenn der Abstand zwischen dem Unendlich-Machbaren und dem gemachten Endlichen selbst unendlich groß ist, gilt es trotzdem nicht zu verzweifeln, sondern mit belehrter und wissender Hoffnung wie Energie das Seine im Endlichen zu tun. So schreibt Böhme zu Recht: »In der wachen Kraft und der Weite der Fragen wird eine *neue Würde* sichtbar. Sie besteht nicht darin, dass der Mensch durch die Teilhabe an überlegenen Mächten einen privilegierten Status gewinnt, sondern darin, dass er im Durchdenken der Welt voller Zeichen sich als Subjekt mit endlichem Bewusstsein innewird und im Wissen der Grenzen das Mögliche schafft. Die Melancholie behält die Erfahrung ein, dass es aus der Vieldeutigkeit der Zeichen und der Endlichkeit des Könnens keine Erlösung gibt. Leben ohne ›Gehäus‹ und ohne ›Rüstung‹ ist der schwierigere, schmerzhaftere Weg.«⁶⁰

Zwar müssen wir uns diesen Sisyphos nicht unbedingt als einen glücklichen Menschen vorstellen⁶¹, aber als einen, der – ohne Revolte – die »gemeinsamen Mühen

59 Siehe Anette Schwarz, *Melancholie. Figuren und Orte einer Stimmung*, Wien 1996, S. 23–41. Binswanger analysiert die Melancholie bezeichnenderweise 1949 unter dem Anlass wie Titel: »Hendrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst«.

60 Hartmut Böhme, aaO. (FN 51), S. 72–73.

61 »Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen«, lautet bekanntlich der Schlusssatz von Camus' Essay; Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1959, S. 101.

der Ebene« auf sich nimmt und gerade darin seine Würde erblickt⁶². Der Optimismus Manettis ist verflogen, und zwar, indem er durch die Erfahrung des Philosophen hindurchgegangen ist. Die personale »vanitas« liegt sehr viel näher als Manetti dachte, aber die »dignitas« bewährt sich gerade darin, diesem Abgrund im sozialen Hier und Jetzt standzuhalten. Erst die deutsche Melancholie des 18. Jahrhunderts und der Kleinstaaterei wird sich wieder – wie Pico – aus der Welt in die Innerlichkeit zurückziehen⁶³.

II. Avishai Margalit

Es ist dieses seltsame Changieren der Dürerschen »Würde« zwischen personaler vanitas-Erfahrung und Standhalten im Sozialen, das eine Brücke zu schlagen erlaubt zu Avishai Margalits »Politik der Würde«. Margalits Buch, das 1997 in Deutsch erschien, hat eine mehr oder minder heftige philosophisch-politische Debatte ausgelöst, wie auf dem eigens veranstalteten Symposium zu Margalits Werk im Januar 1999 in Zürich deutlich zu sehen war. Während die einen in diesem Buch eine ranggleiche Alternative zu John Rawls »A Theory of Justice« sahen⁶⁴, vermochten die anderen nur eine – zugegeben sicher interessante, aber schließlich doch nur – Verkomplizierung der Gerechtigkeitsdiskurse zu erkennen⁶⁵. Diese im akademischen Feld nicht gänzlich unübliche Disparität der Rezeption kann zum einen als Hinweis verstanden werden, sich Margalits Thesen doch etwas näher anzuschauen, hat zum großen Teil aber wohl damit zu tun, dass »Margalit mit ganz eigenen Worten ein sehr wichtiges Thema (reflektiert), ohne seinen Ansatz in den aktuellen akademischen Diskurs einzubetten. Das bereitet der akademischen Gemeinschaft Probleme«, wie Bert van der Brink meiner Meinung nach zu Recht betont hat⁶⁶. Margalit entzieht sich der sicher problematischen Rubrizierung etwa in Kommunitarier oder Universalist, sei dieser Rawlscher oder Habermasscher Prägung. Diese seltsame Querlage eröffnet aber gerade die Möglichkeit, Margalit in einem historisch anderen Raum zu situieren: dem von Renaissance, Kunst und Darstellung.

62 Es erscheint mir daher weder zutreffend, wenn Roland Lambrecht zu Dürers Stich meint, »die Unordnung, in der dort die Werkzeuge schaffender Tätigkeit durcheinanderliegen«, dokumentiere, »dass gar nichts mehr Sinnvolles getan werden kann«. Noch scheint mir sinnvoll, im Stich »eine verlorene, glückliche, vortechnische Welt« ex negativo und als mögliche Versöhnungsfigur finden zu wollen. Roland Lambrecht, *Der Geist der Melancholie. Eine Herausforderung philosophischer Reflexion*, München 1996, S. 28.

63 Siehe Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft. Mit einer neuen Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie*, Frankfurt a. M. 1998, S. 96–101.

64 So etwa Angelika Krebs, »Würde statt Gleichheit. Zu Avishai Margalits *Politik der Würde*« in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 Jg. 2/1999, S. 291–311.

65 So etwa Steven Lukes, »Entwürdigung und Identitätspolitik« in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 Jg. 2/1999, S. 313–324.

66 Bert van der Brink, »Die anständige, die gerechte und die gute Gesellschaft« in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 Jg. 2/1999, S. 271–289, hier S. 273.

Anlass oder Ausgangspunkt der Überlegungen von Margalit ist die Überzeugung, dass institutionalisierte Gerechtigkeit für eine Gesellschaft und ihre Mitglieder nicht genügt. Sie genügt deshalb nicht, weil auch die auf Gerechtigkeit basierenden politisch-sozialen Institutionen den Bürgern Verletzungen im Sinne von Demütigungen zufügen können. Wir brauchen mithin nicht nur eine politisch gerechte Institutionenordnung, sondern darüber hinaus auch eine »anständige (decent) Gesellschaft«. So geht es Margalit um eine Bestimmung von Maßstäben, die institutionelles politisch-soziales Handeln gegenüber Bürgern bestimmen müssten, damit Bürger nicht gedemütigt werden. Worum es damit nicht geht, sind Maßstäbe für das Handeln zwischen Bürgern. Nur politisch-institutionelles gerechtes *und* anständiges Handeln steht zur Diskussion⁶⁷.

Um die Notwendigkeit einer anständigen Gesellschaft zu begründen, arbeitet Margalit im Wesentlichen mit den fünf Begriffen der Achtung, der radikalen Freiheit, der Selbstachtung, der Würde und der Demütigung.

Achtung ist eine Haltung, die die Anerkennung der radikalen Freiheit des bzw. jedes Menschen ausdrückt. Radikal frei ist der Mensch, weil er im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen über keine festgelegte Natur und kein Wesen verfügt. Keine Umstände, keine Traditionen und keine Erziehung können den konkreten Menschen folglich je so festlegen und determinieren, dass er nicht jederzeit in der Lage wäre, sein Leben zu ändern. Diese Achtung der radikalen Freiheit, die wir bei Pico, Hannah Arendt, Jean-Paul Sartre und Günther Anders ebenso finden, wird reflexiv in der Selbstachtung. Sie schließt nicht nur das Wissen um die eigene radikale Freiheit ein, also die Freiheit gegenüber dem eigenen Lebensweg, sondern auch das Wissen um die »Zugehörigkeit« zur Menschheit insgesamt⁶⁸. Obwohl Margalit hier durchaus etwas unklar ist, dürfte dieses reflexive Freiheitswissen auch so etwas wie das Wissen um basale und universale Menschenrechte beinhalten, also ein Wissen darüber, dass institutionelle Handlungen dann ungerecht sind, wenn sie implizit oder explizit diese radikale Freiheit und Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht leugnen⁶⁹.

Von Achtung wie Selbstachtung spezifisch abgesetzt, wird die Würde des Menschen. »Würde« fasst Margalit als »Verkörperung oder Abbild der Selbstachtung«, als eine »nach außen sichtbare Gestalt der Selbstachtung«, die sich »im Verhalten niederschlägt« und die »Art und Weise« ist, in der sich jeder Einzelne »als Mensch zum Ausdruck bringt«⁷⁰. »Würde« kann mithin als eine modale und personal-einmalige, sich selbst bewusste Ausfaltung, Explikation oder Darstellung der universalen radikalen Freiheit bezeichnet werden. Die »Würde« des Menschen ist also nicht

67 Siehe Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, mit einem Vorwort von Fritz Stern, 2. Aufl. Berlin 1997, S. 15-18.

68 Siehe ebd., S. 68, 93.

69 Siehe dazu etwa Alexander Thumfart, »Kritische Gerechtigkeitstheorien und Ungerechtigkeit im Transformationsprozeß« in: Andreas Dornheim / Winfried Franzen / Alexander Thumfart / Arno Waschkuhn (Hg.), *Gerechtigkeit. Interdisziplinäre Grundlagen*, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 208-248, hier S. 226-228.

70 Avishai Margalit, aaO. (FN 67), S. 73-74, 174.

nur unweigerlich kontextuell, situativ und historisch, sondern findet auch immer in relativ konkreten gesellschaftlichen Bezügen statt, ist eingelassen in Traditionen, Sitten und Gebräuche spezieller Gruppen, denen dieser Mensch als Mitglied angehört. Die Würde muss somit zwar als integrales Moment der Freiheit gedacht werden, ist aber gleichwohl nicht mit der Autonomie oder mit Menschenrechten identisch. Diese Differenzierung gewinnt an Gewicht dadurch, dass sie eine Unterscheidung ermöglicht zwischen einer Verletzung der Rechte, i. e. Demütigung der Selbstachtung, und einer Demütigung der Würde. »Demütigende Gesten verletzen die Würde des Menschen, während die Verletzung seiner Rechte seine Selbstachtung herabsetzt.«⁷¹

Diese im ersten Moment etwas sophistische Unterscheidung hat für Margalit weit reichende Konsequenzen. Es ist zunächst offensichtlich, dass eine Verletzung der Menschenrechte immer auch und zugleich eine Verletzung der Menschenwürde impliziert. Viel entscheidender aber ist, dass ein staatlich-institutionelles, an Grundsätzen der Gerechtigkeit orientiertes Handeln nicht automatisch auch ein Handeln sein muss, das die Würde nicht verletzt und nicht demütigt.

Denken Sie etwa an Sozialämter. Wir gehen davon aus, dass die Bemessung von Leistungen gerecht beurteilt wird. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass das »wie« der Behandlung der Menschen nicht verletzend ist⁷². Auf Ämtern kann man – trotz gerechtem Leistungsempfang – wie eine Nummer behandelt, mit sauerböfischer Miene empfangen und mit dem stummen Vorwurf des »Sozial-Abzockens« entlassen werden. Dies wäre für Margalit nicht nur ein Beispiel für entwürdigendes Verhalten von Institutionen, sondern auch ein Indiz dafür, dass Gerechtigkeit alleine eben nicht genügt.

Sie genügt deshalb nun nicht, weil die Verletzung der »Würde« eine »Einschränkung der Kontrollfähigkeit« des betroffenen Individuums zur Folge hat⁷³. Die unwürdig behandelte Person ist in der Art und Weise ihres darstellenden In-der-Welt-Seins eingeschränkt, behindert, gehemmt – also in ihrer Würde getroffen, und schämt sich ihres So-Seins⁷⁴. Da Würde gruppen- und traditionsspezifisch aufgeladen ist bzw. sein kann, gilt dies auch für gesellschaftliche Minderheiten, die zwar gerecht, aber entwürdigend behandelt werden. So wäre etwa das Verteilen von Schweinefleisch-Paketen an Asylbewerber aus islamischen Ländern – gemessen an demokratischen Verfahrensstandards der Entscheidungsfindung – nicht ungerecht, aber entwürdigend. Auch kann man sich sehr gut entwürdigendes, aber nicht ungerechtes Handeln von spezifischen Institutionen vorstellen, wenn der Gesetzentwurf über gleichgeschlechtliche Ehen Wirklichkeit wird.

71 Ebd., S. 73.

72 »Die Forderung, dass eine gerechte Gesellschaft auch anständig zu sein habe, heißt nichts anderes, als dass es nicht damit getan ist, Güter gleich und effizient zu verteilen, vielmehr muß auch die Art und Weise der Verteilung berücksichtigt werden«; ebd., S. 321.

73 Ebd., S. 17.

74 Siehe ebd., S. 166–168.

Wie zweifellos einsichtig, ist dieses Konzept von »Würde« und »Demütigung« nicht frei von gewissen Unschärfen. So lässt sich kein unparteiischer Standard oder ein abstraktes Kriterium finden, das etwa zwischen solchen Handlungen von Institutionen unterscheidet, die einen wesentlichen, und solchen, die einen unwesentlichen Teil personaler Würde als Darstellung der Freiheit betreffen. Wäre etwa die Vergabe von Weihnachtskerzen an Asylbewerber aus islamischen Ländern ebenso entwürdigend?

Margalit versucht hier gewisse Kriterien einzuführen, etwa indem er davon spricht, dass Betroffene einen »rationalen Grund« haben müssen, sich gedemütigt zu fühlen – also zu einer moralistisch grundierten Selbstaufklärung auffordert. All das bleibt zweifellos diskussionswürdig⁷⁵, wenngleich ich meine, dass wir tatsächlich nicht mehr haben können als diese aufrichtige und ehrliche, diskursiv mit Gründen zu führende Selbstprüfung aller Beteiligten.

Wie dem auch sei, der entscheidende Punkt besteht meiner Auffassung nach darin, dass Margalit das Element der Würde in die Gerechtigkeitsdiskussion einbezieht und damit einem Punkt Gehör verschafft, der trotz Judith Shklar in diesem Umfang bisher eher keine Rolle gespielt hat. Denn er insistiert darauf, dass wir es in politics immer mit Menschen zu tun haben und nicht nur mit Prinzipien. Wird die Würde des konkreten Menschen nicht bedacht, könnte es sehr gut sein, dass trotz eines nicht ungerechten Handelns politischer Institutionen das Prinzip der Gerechtigkeit über kurz oder lang doch Schaden nimmt und sich Routinen einschleifen, die via Vertrauensentzug die politische Ordnung gefährden. Eine »Politik der Würde« wird hingegen versuchen, die Einstellungen von Institutionen zu schärfen oder zu ändern – und nicht nur auf Gerechtigkeit, sondern auch auf die Darstellung der Freiheit des Menschen achten: »Das, was wir sehen, können wir nur indirekt steuern, indem wir unsere Einstellungen zum Gesehenen bewusst verändern. Es lässt sich üben, (...) Menschen genau unter ihrem menschlichen Aspekt zu betrachten.«⁷⁶

III. Eine historische »Würde«: Schluss

Damit ist man fast schon wieder zu Giannozza Manetti zurückgekehrt und hat doch eine mäandrierende Reise unternommen. Wie bei Manetti ist auch für Avishai Margalit die »Würde« des Menschen eine Darstellung, eine intersubjektiv erkennbare und vollzogene Expression. Während jedoch bei Manetti aus dem materialisierten, in Kultur entäußerten Schöpfungstum des Menschen eine Kultur der Gerechtigkeit erwächst, ist für Margalit die historisch indexierte »Würde aus Freiheit« ein Korrektiv für eine Sicht, die ausschließlich auf universale Kriterien von Gerechtigkeit und Menschenrechten starrt und die kulturelle Vielfalt wie Selbstverständigung

75 Sehr zu Recht hat Hans Joas auf diesen Schwachpunkt hingewiesen; siehe Hans Joas, »Die Sakralität der Person und die Politik der Würde« in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 Jg. 2/1999, S. 325–333, hier S. 329–331.

76 Avishai Margalit, aaO. (FN 67), S. 134.

gerade vergisst. Diese Veränderung in der theoretischen Positionierung von »Würde« hat auch – so habe ich versucht zu argumentieren – mit Reflexionen zu tun, die innerhalb des Konzeptes selber vollzogen wurden. So hat uns Giovanni Pico gezeigt, dass Würde, Recht und Gerechtigkeit nicht zusammengehen müssen – und uns nahegelegt, die Würde im apolitisch Anarchischen der denkenden Selbstentfaltung zu suchen fernab jeder Agora und jedes Marktes. Er hat uns zudem gelehrt, die »miseria hominis« nicht zu vergessen, die offene Verzweiflung in unsere Überlegungen miteinzubeziehen, und uns so vor Selbstüberschätzung gewarnt. Führt dies bei Pico zu einer privatistischen Sehnsucht zu Gott, holt uns Albrecht Dürer wieder in diese Welt zurück. »Würde« ist im Meer der Unendlichkeit die kleine, selbst aufgeschüttete Insel »Dennoch«, auf der wir unser Apfelbäumchen pflanzen, nicht um dem Weltuntergang getrost entgegengehen zu können, sondern um Nahrung zu haben für eine Vergrößerung der gemeinsamen Insel. Bei aller Großartigkeit ist es diese Fragilität und soziale Verletzbarkeit des Menschen, die Margalit wieder erinnert. Keine Frage, Normen von Gerechtigkeit und Menschenrecht sind mit die vornehmsten Leistungen der Menschheit. Aber all unsere Gerechtigkeit ist einseitig, wenn sie die »Würde« der unendlich vielfältigen Expressivität und Kreativität ignoriert und wenn sie verkennet, dass wir unsere immer flüchtige, fragile – da historische – »Würde« nur in diesen sozialen Darstellungen haben und erkennen⁷⁷.

Zusammenfassung

Die aktuelle Diskussion hat einmal mehr gezeigt, dass die Menschenrechte auf unveräußerlichen vorstaatlichen Rechten einerseits, der humanen Würde andererseits beruhen. Bleiben die inhaltlichen Bestimmungen einer Würde des Menschen oftmals etwas unscharf oder werden selten thematisiert, will der Beitrag dem zumindest etwas abhelfen. Rekonstruiert wird exemplarisch eine Geschichte von Vorstellungen und Konzepten, die jeweils unter dem Begriff der menschlichen Würde erfasst wurden. Damit werden zum einen die Verschiebungen und Umdeutungen, aber auch Konstanten erkennbar, die das Konzept der Menschenwürde in Europa seit der Renaissance geprägt haben. Zum anderen wird aber die Historizität einer dignitas hominis selber vorgeführt. Damit wird jene Fragilität menschlicher Existenz als Leitnorm menschlichen Handelns benannt, die es im klugen Handeln zu realisieren und zu schützen gilt.

77 Es ist daher zu Recht die Frage, ob uns eine christlich-theologische, philosophisch-anthropologische und vor allem vernunft-basierte »Wesens-Würde« sehr viel weiterhilft. In diesem Sinne auch Franz Joseph Wetz, aaO. (FN 4).

Summary

Recent debates have shown once more that the human rights rest on inalienable natural rights on the one side and concepts of human dignity on the other. While discussions on natural rights are prominent, human dignity and its possible contents is seldom put into the focus of academic research. Aiming at least at some sort of remedy this article presents several visions of what human dignity is or might be. Looking at these concepts helps us firstly to detect the continuities and the discontinuities the idea of human dignity underwent in the course of European history since the Renaissance. It shows us secondly that dignity itself is a historical concept. The fragility of human existence then is or should be one of the central guidelines of prudent social and political action.