

Axel Montenbruck

**Menschenwürde-Idee und Liberalismus –
zwei westliche Glaubensrichtungen**

3. Auflage



veröffentlicht im Open Access der Freien Universität
Berlin, 2016

ISBN 978-3-946234-56-2

und als limitierter Sonderdruck

Axel Montenbruck, Dr. iur. habil. (Straf- und Strafverfahrensrecht, Rechtsphilosophie, Rechtsanthropologie), Professor am Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin.

Weitere Schriften im Open Access der Freien Universität Berlin:

Strafrechtsphilosophie, 2010/2013

Axel Montenbruck, Strafrechtsphilosophie (1995-2010). Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht, Chinesische Übersetzung von Yan Xie, (3. Auflage, zweisprachig 2013, 134 S., XII, 180 S.), Freie Universität Berlin, open access (auch gedruckt)

Zivilisation, 2010

Axel Montenbruck, Zivilisation. Eine Rechtsanthropologie. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur (2. Auflage 2010, 494 S.), Freie Universität Berlin, open access (auch gedruckt)

Western Anthropology, 2010

Axel Montenbruck, Western Anthropology. Democracy and Dehumanization (2nd edition 2010, pp. 81), Freie Universität Berlin, open access (auch gedruckt)

Zivilreligion I, Grundlegung 2015

Axel Montenbruck, Demokratischer Präambel-Humanismus. Westliche Zivilreligion und universelle Triade "Natur, Seele und Vernunft", (5. erneut erheblich erweiterte Auflage, 2015, 658 S.)

Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Band I - Grundlegung, Freie Universität Berlin, open access (auch gedruckt)

Zivilreligion II, Grundelemente, 2016

Axel Montenbruck, Zivile Versöhnung. Ver-Sühnen und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität aus juristischen Perspektiven (5. erweiterte Auflage, 2016, 639 S.),

Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie II – Grundelemente, Freie Universität Berlin, open access (auch gedruckt)

Zivilreligion III, Normativer Überbau, 2013

Axel Montenbruck, Weltliche Zivilreligion. Idee und Diskussion, Ethik und Recht, (2., erheblich erweiterte (Teil-)Auflage, 2013, 432 S.)

Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Band III - Normativer Überbau, Freie Universität Berlin, open access, demnächst: erhebliche erweiterte, 3. Auflage, 2016, ca. 700 S.

Zivilreligion IV, Ganzheitlicher Überbau 2014

Axel Montenbruck, Mittelwelt und Drei-Drittel-Mensch. Sozialreale Dehumanisierung und Zivilisierung als synthetischer Pragmatismus, (3. erneut erheblich erweiterte Auflage, 2014, 472 S.)

Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Band IV - Ganzheitlicher Überbau, Freie Universität Berlin, open access

Gewidmet meinen Kindern

Ann Charlotte, Christian Moritz und Maximilian

mit der Bitte um Nachsicht für Vieles

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Vorwort zur 2. und 3. Auflage	7
Vorwort zur 1. Auflage.....	9
1. Kapitel.....	10
Westliche Subjekt-, Personen-, Bürger- und Würde-Idee	10
I. Mensch als Ich, Selbst- und Rechtssubjekt; interdisziplinäres Umfeld; die Sakralität der Person.....	10
II. Gottähnliche Herrscher-Seele bei <i>Platon</i> und <i>Aristoteles</i> , himmlischer und irdischer Rang (<i>Menzius</i>), Vernunft-Seele und normative Gerechtigkeit (<i>Augustinus</i>), Seelen-Person-Verdienstwürde (<i>Aquin</i>).....	24
III. Verweltlichung: Würde durch Selbstbildung (<i>Mirandola</i>), durch Denken (<i>Pascal</i>), durch Vernunft (<i>Pufendorf</i>).....	35
IV. Verallgemeinerung: Würde als Bürgerideal (<i>Cierco</i>), Zählung durch Hoheitsrecht (<i>Hobbes</i>), angeborene Freiheitsrechte (<i>Locke</i>), Autonomie als höchstes Prinzip der Sittlichkeit (<i>Kant</i>).....	42
V. Soziale Selbstschöpfung (<i>Luhmann, Hofmann</i>)	54
VI. Thesen: System und das Absolute; Würde als kulturelle Anerkennung von soziobiologischer Besonderheit; Macht und Herrschaft.....	60
2. Kapitel.....	66
Westlicher liberaler Utilitarismus	66
I. Grundansatz: Nutzen und Glück, Effizienz und Markt	66
II. Glück und Gemeinwohl (<i>Bentham</i>).....	69
III. Liberaler Utilitarismus: Kritik und Replik (<i>Mill</i>)	75
IV. Gerechtigkeitsutilitarismus (<i>Rawls, Trapp</i>).....	80
V. USA: Liberaler Utilitarismus als Liberalismus der Vielen und weitere Thesen.....	91
3. Kapitel.....	98
Individualethiken: gesamtwestlicher Überbau.....	98
I. Zum Vorrang des philosophisch-normativen Individualismus.....	98
II. Individualismus: Zwei alternative Leitideen und ihre Zuspitzung	112
III. Einbettung: Allgemeine Menschenrechte, französischer Kulturalismus und Fachwissenschaften	114
IV. Hinweise: Französische bürgerliche Religion (<i>Rousseau, Montesquieu</i>) / Deutsche Dreifaltigkeit: Vernunft als neue Metaphysik (<i>Kant</i>), sittlicher Volksgeist und verrechtlichte Freiheit als Heiliges (<i>Hegel</i>), Notwendigkeit von Sozialethik (<i>Simmel</i>) und von Legitimationsglauben (<i>Max Weber</i>) / „Civil Religion in America“ (<i>Bellah</i>); Liberalismus oder „Civic Humanism“; Liberalismus plus „umfassendes Mitgefühl“ (<i>Nussbaum</i>).....	122
4. Kapitel.....	125
Idealistische Alternative der Menschenwürde	125
I. Menschenwürde als sozialrealer Höchstwert, ihre Einbettung und Ausformungen.....	125
II. Menschenwürde: Doppelstellung und Brückenfunktion, zur Rechtskultur und zum ewigen politischen Bild vom Herrn.....	136
III. Unantastbarkeit und Lebensbezug, zur Unmöglichkeit der Todesstrafe	146

IV.	Verfügbare Freiheit, Demütigung der Person, Vorrang von objektiven Werten; Tod und sonstige Kritik	154
V.	Zivilreligiöse These von der zumindest bis zum Tode unantastbaren „Menschen-Seelen-Würde“	163
5. Kapitel.....		171
Pragmatische Alternative des Liberalismus		171
I.	Freiheit von Zwang, Gemeinwohl der Vielen, freie Seele, Schutz durch Gesellschaftsvertrag	171
II.	Pragmatische Freiheit von und zu: Herrschaft und Dogmen, Religion und Moral, Gesellschaft und Gesetzen; Bindung an Glückssuche und menschliche Natur	181
III.	Liberaler Empirismus und Psychologismus, personale Ingroup-Outgroup-Trennung	192
IV.	Interkulturelles Unverständnis, dreigeteilter Liberalismus.....	198
V.	Ein Versuch: drei Rechtfertigungen von Freiheits- und Todesstrafe	202
VI.	Verzicht auf Metaethik oder göttliches Naturrecht als Überverfassungsrecht; Machtausgleich als Binnenethik; private Menschenwürde-Idee	210
6. Kapitel.....		217
Interkulturelle Imperative; Thesen zur Leitidee der Menschenwürde: deutsche und „eigene“ Sicht.....		217
I.	Drei Hauptimperative der Menschenwürde, des Liberalismus und des kulturellen Realismus; Menschenwürde als Denkgebot	217
II.	Menschenwürde: Zivile Konkretisierung, dreifaltige Imperative und Vorrang als besondere humane Art der natürlichen Selbstgestaltung.....	225
III.	Metaethik: Naturwürde und Weltgeist, Anti-, Natur- und Sozialethik.....	239
IV.	Bipolare Struktur der Menschenwürde: Idealismus und Individualismus, Deduktion und Induktion, Grenzfälle	248
V.	Menschliche Lebensformen, soziobiologische Standardmuster und „individueller Humanismus“	256
VI.	Kulturalismus als Vermittlung von Idealismus und Individualismus – Menschenwürde, Wirtschaft, Staat und Recht	263
<i>Namensverzeichnis.....</i>		<i>277</i>
<i>Literaturverzeichnis</i>		<i>287</i>

Vorwort zur 2. und 3. Auflage

Der Glaube an die individuellen Werte von „Würde und Freiheit“ prägt zumindest den Westen. Würde und Freiheit sind dabei untrennbar mit der Eigenverantwortung für sich selbst und für das Eigene verknüpft. Auch verbinden wir Würde und Freiheit sogleich mit dem Allgemeinen von „Recht und Demokratie“.

Die Existenz und die Art und Weise einer solchen gegenwärtigen „Zivilreligion“ belegen die großen Präambeln, etwa der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 oder der Europäischen Grundrechtcharta von 2000/2009. Allerdings beschränkt sich dieser weltliche Glauben an den (Präambel-) Humanismus vorrangig auf das Diesseits und auf den Menschen.

Die Paarung von „Würde und Freiheit“ deutet bereits an, dass sich zumindest zwei kulturelle Ausformungen des Individualismus entwickeln haben - die einander nur mit Mühen verstehen. So ist der vor allem angloamerikanische Liberalismus untrennbar mit dem pragmatischen Vorgehen, dem emotionalen Machtdenken und der Scheu vor dem Staat verbunden. Dagegen entstammt das Paradigma von der Menschenwürde einer vorwiegend deutschen und philosophischen Tradition. Sie idealisiert den Menschen und begreift ihn als "geistig-sittliches" Wesen. Sein Recht bilden große Gesetzssysteme, die an einer höheren Werteordnung ausgerichtet sind. Sein Staat ist ein demokratischer und sozialer Rechtsstaat.

Beide Denk- und Lebensweisen haben ihre Vorzüge, und sie ergänzen am Ende einander.

Die *zweite* Auflage enthält nunmehr zwei große Abschnitte zum Utilitarismus (*Bentham, Mill*) und zum Gerechtigkeitsutilitarismus von *Rawls*. Mit ihnen konnte ich dem Liberalismus einen zusätzlichen ethischen Schwerpunkt verleihen.

Auch sind die historischen Grundlagen ausführlicher dargelegt, und es bot sich an, die umfangreiche Literatur, vor allem zur Menschenwürdeidee, gründlicher einzuarbeiten. Manche These war hinzuzufügen oder schärfer herauszustellen. Dazu gehört die These *von der zumindest bis zum Tode unantastbaren „Menschen-Seelen-Würde“* und auch der Versuch zum Liberalismus, als *„Pragmatische Freiheit von und zu“*,

und zwar *von* Herrschaft und Dogmen, Religion und Moral, Gesellschaft und Gesetzen, und *zu* privat vereinbarter: Herrschaft, Dogmen etc. Dagegen scheint der Freie sich an fest an die utilitaristische Glückssuche zu binden und sein Wesen in der menschlichen Natur zu verankern.

Die schnelle *dritte Auflage*, die nunmehr auch gedruckt werden soll, dient vor allem dazu, eine inzwischen erschienene und wichtige Schrift einzuarbeiten. *Von der Pfordten* hat sie unter dem schlichten Titel „Menschenwürde“, 2016, veröffentlicht. Mit seiner weiten Auslegung des Begriffs der Menschenwürde, in eine große, eine kleine und eine mittlere Menschenwürde, eröffnet er aus meiner Sicht den Weg zu einer Einheitslehre. Sie vermag die als unantastbar gedachte (große) Menschenwürde mit dem Liberalismus und der „Person“ des Freien zu verbinden. Ein solcher Überbau könnte allerdings auch darin bestehen, die Freiheitsidee, ohne die auch die Menschenwürde nicht auskommt, als überwölbenden Ansatz weit auszudeuten. So bildet hier zu wählende Rückgriff auf den „philosophischen Individualismus“ einen dritten und neutralen Weg.

Zudem setzt *Pfordten* ebenfalls bei der Seelenlehre von *Platon* und *Aristoteles* an. Die alte Vorstellung von der *Seele* findet meines Erachtens in der Idee von der Menschenwürde ihre säkulare Wiedergeburt. Ihr altes Wesen besteht unter anderen darin, den Menschen, den sie bis zum Tode bewohnt, zu „beherrschen“. Aus diesem *Herrscherbild* ergibt sich dann zwanglos nicht nur die Würde eines jeden Menschen und die natürliche Freiheit der Freien, sondern auch deren Eigenverantwortung. Die ebenfalls alte Frage nach der Besonderheit des Menschen gegenüber anderen „beseelten“ Lebewesen ist dann zwar ebenfalls anzusprechen. Aber auch dafür gibt es in der westlichen Geistesgeschichte eine alte Antwort; es sind vor allem die herausragenden Grundfähigkeiten des homo sapiens zur selbstkritischen Vernunft und zu den Künsten.

Für das außerordentlich mühevollen Lektorat auch dieser Schrift danke ich Frau Ass. iur. *Susanne Dembour* von Herzen. Herr Rechtsanwalt *Maximilian Montenbruck* hat mich ebenfalls und immer wieder geduldig „informationstechnisch“ unterstützt.

Axel Montenbruck, Berlin im Mai 2016

Vorwort zur 1. Auflage

Die nachfolgenden Erwägungen stellen eine Vorveröffentlichung dar. Sie geben im Wesentlichen das neu gefassten 7. Kapitels des dritten Buches der kleinen Schriftenreihe zum Thema „Zivilreligion“ wieder. Zugleich habe ich einige erläuternde Textteile eingeflochten, die ich ebenfalls aus der neuen Einleitung zu dieser Schrift herausgezogen habe. Manches habe ich leicht abgeändert. Alles um zu versuchen, diesem, wie ich meine, wichtigen Thema als solchem gerecht zu werden. Dabei gilt es beides zu verdeutlichen, das Gemeinsame und das Trennende zweier großer westlicher Leit-und Rechtsideen.

Axel Montenbruck, Berlin im Oktober 2015

1. Kapitel

Westliche Subjekt-, Personen-, Bürger- und Würde-Idee

I. Mensch als Ich, Selbst- und Rechtssubjekt; interdisziplinäres Umfeld; die Sakralität der Person

Zu beginnen ist mit einem Rundblick und einigen Hypothesen, die auf eine gewisse erste Evidenz setzen, aber nachfolgend zu unterlegen und zu verfeinern sind.

Ich und Selbstsubjekt, Herr und Person. Der Mensch erscheint uns wenigstens in den westlichen Kulturen zunächst einmal sich selbst unterworfen. Er ist ein Individuum, ein Ich, er denkt¹, verfügt über das Eigene und ist damit auch für sein eigenes Tun verantwortlich. Er zeigt sich somit vor allem als ein „Selbstsubjekt“. Aus diesem „Selbst“, das ihn (zumindest auch) selbstbestimmt und autonom leben lässt, schöpft er seine Würde.

Deshalb ist er auch gemeinsam mit anderen „Gleichen und Nächsten“ zur demokratischen Selbstregierung fähig. Ebenso gilt uns die Freiheit der Freien, also die „Person Mensch“ im zivilen Sinne als heilig. Diese

¹ Descartes (Buchenau), *Prinzipien*, 1641/1992, I, 7: „Haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima“ („Diese Erkenntnis: ich denke, also bin ich, ist von allen die erste und zuverlässigste.“). Dazu auch: Husserl (Biemel), *Krisis*, 1935/1976, 82 ff., 85: Das Ego sei bei *Descartes* vielfältig als „mens sive animus sive intellectus“, also lediglich unter Ausschluss des Leibes zu verstehen. Zudem etwa: Schäfer, Rainer, unter dem treffenden Titel „Zweifel und Sein: der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito“, Schäfer, R., *Zweifel*, 2006, siehe etwa 98 ff., 102 ff. (§ 8 *Die Intuition des Ichs als Voraussetzung für die reflexive Selbstidentität und die Bildung von Universalien.*). Siehe zum Bezug zur *Seele*: Perler, *Faculties*, 2013, 9 ff., 9 ff. („What are Faculties of the Soul? Descartes and his Scholastic Background“). Siehe aber auch schon Augustinus (Schmaus), *De trinitate*, 418/1935, X, 10: „Wird jemand darüber zweifeln, dass er lebt, sich erinnert, Einsichten hat, will, denkt, weiß und urteilt? ... Mag einer auch sonst zweifeln, über was er will, über diese Zweifel selbst kann er nicht zweifeln“, und zudem: („si enim fallor, sum“) „(Selbst) wenn ich irre, so bin ich (doch)“.

doppelte, die sowohl individuelle als auch personale Art des Humanismus regiert unsere westliche Welt im Diesseits, und zwar als ein Dogma, ein Axiom, eine Letztbegründung oder eben auch als ein säkularer fester Glaube.

Universell und damit jeder zumindest größeren Kultur zu eigen, dürfte das Bild vom „Herrn“ (Lord) sein. Und jeder Herr, erst recht jeder Oberherr, egal ob religiöser oder weltlicher Art, legt offenbar Wert darauf, von Menschen „verherrlicht“ zu werden. Insofern geht es beim ewigen Streit um die Herrschaft vorrangig um die Verteilung, das Ausmaß und die Anerkennung dieser Herrenrolle und damit auch um die Begründung aus dem inneren Wesen ihres Trägers, aber nicht so sehr um deren Existenz. In den Demokratien gilt uns grundsätzlich jeder Mensch als Mitregent und somit als ein Herr unter Herren, wenngleich nur innerhalb eines bestimmten Herrschaftsgebietes. Das Potenzial jedoch, in diese Herrenrolle eintreten zu können, ist jedem Menschen eigen; es bildet einen Teil seiner angeborenen Freiheit.

Auch ist sogleich auf die allerdings recht feine und vielfach diffuse Unterscheidung hinzuweisen. Zu trennen ist

- zwischen dem Menschen als „würdigem“, weil mit vernunftbegabten, „Selbstsubjekt“, aus dem realen inneren So-Sein² ergibt sich dann die Würde, und
- dem freien Menschen als liberale Rechtsperson oder auch als soziale Teilhabe-Person.³ Dieser Art der Personalität wird den Freien von außen zuerkannt, und zwar durch die anderen Freien per Vertrag oder durch die sozialethische Verfasstheit einer Gesellschaft. Das Sollen erst erschafft, so scheint es, eine Art von künstlichem So-Sein.

² Methodisch bildet diese Sicht eine Variante des "Hermeneutischen Realismus" von Koch, A., Realismus, 2016 (Aus der Verlagsankündigung, Hervorhebungen nicht im Original. So gilt, "dass das *Reale* zwar von einzelnen Meinungen und Wahrnehmungen unabhängig ist, nicht aber davon, dass es überhaupt *Meinungen und Wahrnehmungen* gibt. Wir, die *endlichen, raumzeitlich verkörperten Subjekte*, sind also kein Zufall, sondern notwendig für die *Existenz des materiellen Raum-Zeit-Systems*, das uns andererseits weiträumig umgibt und *keineswegs unsere Konstruktion oder Fiktion* ist (Subjektivitätsthese).").

³ Zum *philosophischen* Überblick siehe die Einleitung zum Sammelband „Der Personenbegriff in der Geschichte der Philosophie“, Mohr, Einleitung, 2001, 25 ff. , 25 ff.

Naturethik. Doch zumindest kennt auch die biologische Natur analoge soziale Rollen, den Kampf um Achtung und Herrschaft und das Handeln von Akteuren, wenngleich nicht in dieser humanen Komplexität und Flexibilität. Wer den Menschen also auch als ein Naturwesen begreift, der kann die Ideen von Würde und Person zudem mit dem Gedanken untermauern, dass sie einer hocheffektiven Art von *Naturethik* je nach Sichtweise entsprechen oder ihr sogar entstammen. Menschlich ist jedoch die vernünftige Art des Erkennens und der Deutung der Welt und das bunte Wesen seiner Gesellschaften und damit auch sein „Selbst“.

Zivilreligion. Mit *Höffe* formuliert glauben wir in diesem Sinne vorzugsweise an das Leitbild vom „aufgeklärten Liberalismus“⁴, dem sich auch die lebensweltliche Postmoderne noch nicht entziehen kann. Gebunden ist die Freiheit danach allerdings auch, und zwar an die Aufklärung. Diese Art von *Rückbindung* bildet dabei schon einmal eine Religion im strukturellen Sinne. Diese Freiheitsethik, ihre Werte⁵ und ihr

⁴ Höffe, in seiner „Kritik der Freiheit: Das Grundproblem der Moderne“, 2015, 14; vgl. auch 31 f. (Hervorhebungen nicht im Original: "Die Freiheit ist zum *umfassenden Grundbegriff der Moderne* geworden. Als Brennpunkt des genuin modernen Selbstverständnisses betont sie die *Individualität und Eigenverantwortung* des Menschen; sie verändert die *sozialen* und *politischen* Beziehungen und deren Institutionen; sie bekräftigt den Aufschwung der *Wissenschaften* und sie fördert die Liberalisierung der *Wirtschaft*; aus dem Freiheitsgedanken entwickeln sich die *Menschenrechte*, die sich von einem zunächst primär *negativen* Verständnis, den Freiheitsrechten als Abwehrrechten, später zu einem *positiven* und einem *partizipatorischen* Verständnis, nämlich zu *positiven* Freiheitsrechten und politischen Mitwirkungsrechten, erweitern. Nicht zuletzt versteht sich die moderne Kunst, einschließlich Literatur und Musik, selbst als frei, denn sie will nur sich selbst verpflichtet sein.“)

⁵ Zu „Werte in der Rechtsphilosophie“ siehe Demko, Werte, 2015, 226 ff., 231 ff. (kursiv im Original: „Ein *einheitlicher* philosophischer Wertbegriff fehlt bis heute.“). Dieses Schicksal teilt diese Idee allerdings mit jeder anderen großen Idee. Aber einen Wert hat zunächst einmal jedes Gut, so ist es die Lehre vom Guten, oder auch vom guten Tun gemeint, die Ethik. Siehe zudem auch Demko 234: „*Der Wertebegriff als ein solchermassen verstandener Sinn und Richtigkeitsbegriff*“. Zudem auch Demko 235 ff. (die Trennung in einen „Wertobjektivismus und Wertesubjektivismus“ oder auch „Wertrelativismus“. Letzteres auch im Verbund mit dem „*Bekenntnis eines Menschen*“). 236 (Der Wertobjektivismus auch als „Werterealismus“, *als Apriori von Werten*.) So kann auch das Recht auch selbst ein Wert sein und es kann ohnehin einzelne Werte verrechtlichen. Damit verfestigen wir die „Richtigkeit“ und bilden uns die Maßstäbe, um zu „richten“. Sie geben uns die Richtung. Das Recht liefert dann die typischen Beispiele, wie die vielfältige Verrechtlichung von Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität etc. in der Europäischen Grundrechtcharta.

Zweck bilden den inhaltlichen Kern der gesamtwestlichen Zivilreligion.

Rechtssubjekt und Rechtsperson. Der einzelne Mensch zeigt sich in der Sicht des deutschen Verfassungsrechts als der Träger des Zivilen im westlichen Sinne, dem auch die Menschenrechte zustehen (Art. 1 II GG). Insofern ist er mit dem „Recht“ auf Eigenes ausgestattet, das sich allerdings aus seiner Natur ergibt. Er tritt also als ein ideales *Natur-Rechtssubjekt* auf und hat selbst mit dafür gesorgt, dass sich dieses Recht zu verschiedenen sozialrealen Konventions- und Verfassungsrechten verdichtet hat. Er verfügt als Subjekt über die „Menschenwürde“⁶ gemäß Art. 1 I GG⁷, die auch der erste Artikel der Europäischen Grundrechtecharta von 2009 als den individuellen Höchstwert benennt.

Der Mensch gilt uns auch als eine von Geburt an *freie Person* (Art. 2 GG), die dann als *Rechtsperson*⁸, ihre Persönlichkeit frei entfalten kann

⁶ Umfassend zur Beziehung von *Freiheit* und *Menschenwürde* sowie zur Menschenwürde selbst aus der deutschen *staatsrechtlichen* Sicht: Enders, Menschenwürde, 1997, 10 ff. ("Würde und Freiheit") als enge Verbindung, 13 ff. ("Vorrechtlicher und rechtlicher Würdebegriff. Die Differenz von Innen und Außen"), 17 ff. ("Menschenwürde und Menschenbild"), die sich mit dem Bundesverfassungsgericht unterscheiden lassen. Zudem, 63 ff. (als Einbettung der Menschenwürde in eine "Theorie materialer rechtlicher Freiheit", die aus der hier vertretenen Sicht zugleich den Sprung von der Menschenwürde als solcher zum Recht und damit auch zur wechselseitigen und auch sozial zuerkannten Freiheit verdeutlicht). Darunter 70 ff. ("Vom absolut geschützten Bereich zum Recht auf Selbstbestimmung: Die Freiheit der Persönlichkeitsentfaltung"). Siehe auch zur 92 ff. („Menschenwürde als Grundrecht“). zudem: 171 ff. ("Menschenwürde und Menschenrechte"); ferner als Rezeption von Geschichte: 176 ff. ("Der Mensch als Selbstzweck"), 176 ff. ("Würde als Differenz") sowie 170 ff. Zur Menschenwürde bei Thomas von Aquin ("als Teilhabe am göttlichen Endzweck"), zu Mirandola und Pufendorf ("Auf dem Wege zur Weltlichen Würde“), zu Kant ("Würde als Möglichkeit sittlicher Freiheit") und zu Hegel ("Subjektivität als Prinzip"). Siehe schließlich auch 501 ff. ("Menschenwürde: ein Recht auf Rechte").

⁷ Siehe zur sogenannten „Objektformel“ aus verfassungsrechtlicher Sicht Dürig, Grundrechtssatz, 1956, 117 ff., 128 („Es verstößt gegen die Menschenwürde als solche, wenn der konkrete Mensch zum Objekt eines staatlichen Verfahrens gemacht wird.“). Zur „Objektformel“ des Bundesverfassungsgerichts siehe aus jüngerer Zeit etwa BVerfG 2 BvR 209/14, 2 BvR 240/14, 2 BvR 262/14 („... Art. 1 Abs. 1 GG, der es verbietet, den Menschen zum bloßen Objekt eines staatlichen Verfahrens herabzuwürdigen (vgl. BVerfGE 57, 250 <274 f) ...“). Zudem die Rechtsprechung aus rechtsphilosophischer Sicht ordnend: Kirste, Menschenwürde, 2013, 241 ff., 245 ff.

⁸ Generell für die Zuschreibung sowie zur Rechtsperson und der Zuschreibung durch das Recht unter dem Titel: „Die Hermeneutik der Personifikation im

und deren Rechte intersubjektiv nur durch die Rechte anderer Freier und die Verfassungsethik begrenzt sind.

Schon Artikel 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Generalversammlung der Vereinten Nationen von 1948 lautet, wenngleich als Resolution ohne besondere Rechtskraft⁹:

„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.“

Diese *dreifache Begabung* mit (geistiger) Vernunft, (sittlichem) Gewissen und (empathischer) Mitmenschlichkeit bestimmt in dieser Resolution das Selbstbild und Wesen des Menschen¹⁰, der daraus seine einzelnen Menschenrechte herleiten kann.

Recht. Rechtsperson und Gewalt“, Kirste, Hermeneutik, 2015, 473 ff. , 473 (Hervorhebungen nicht im Original, aus dem Abstrakt: "...three forms of personification: *Sensualizing personification*, in which a presumed spiritual entity is presented in a material form; *animating personification*, in which a material object is given a symbolic spiritual meaning and finally the *moral personification*, in which an empirical subject receives a moral subjective status". Zudem für das normative Element: "*Legal personification resembles the moral personification in its normativity and in giving the subject a new artificial status.*"). Es handelt sich also jeweils um (normative) Zuschreibungen und nicht um Ableitungen aus dem doppelten So-Sein eines von Menschen erkannten Phänomens als „geistig-materielle Einheit“, als „symbolisches Objekt“ oder als „empirisch-moralisches Subjekt“.

⁹ Deshalb sollte die Bejahung der hier nachrangigen Frage nach der Universalität der Menschenrechte jedenfalls nicht vorrangig darauf gestützt werden, siehe dazu: Joas, Menschenrechte, 2015, („Sind die Menschenrechte westlich? 2015. Vgl. 12 (Er schlägt zu Recht ebenfalls vor, „die Menschenrechte und den sie fundierenden Glauben an eine universale Menschenwürde als Ergebnis eines spezifischen Säkularisierungsprozesses aufzufassen“). Sie beruhen auf einer "Sakralisierung der Person", nach den hier verwendeten Begriffen besser wohl des Menschen. Dann allerdings wären sie doch wohl vorrangig von *westlicher Art*. Vgl. zudem: 67 ff. (Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 sei "kein westliches Oktroi"). Universal erscheint hingegen zweierlei, zum einen die Idee von der (inneren) *Seele* und die personale Figur der (anerkannten) *Herrn*. Streit besteht in der Geschichte und der Gegenwart über die Herrschaft, aber wohl kaum noch darüber, dass alle Menschen eine Seele „besitzen“ oder besser nur mit ihr überhaupt lebendige Menschen „sind“.

¹⁰ Siehe dazu: Rethmann, Bewusstsein, 2015, 513 ff. 515 ff. („Der Begriff der Würde in der UN-Menschenrechtsdeklaration“, 515: weil als „*naturgegeben postuliert*“ ... „*eine Bestimmung des Wesens des Menschen*“; zuvor schon 512: und deshalb „nicht einklagbar“, 515: bleibt „unbestimmt“. Siehe aber auch

Die *Europäische Menschenrechtskonvention* von 1953 besitzt -in Deutschland auch nationale- *Rechtskraft* und verfügt bekanntlich über einen eigenen transnationalen Gerichtshof. In seiner zivilreligiösen Präambel heißt es zumindest im *liberalen* Sinne:

„...*in Bekräftigung ihres tiefen Glaubens an diese Grundfreiheiten*...“¹¹

Dieser Konvention fehlt jedoch sowohl die Normierung der „Menschenwürde“ als auch das Element der „Solidarität“, über das die Resolution zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verfügt.

Ihr Art. 1 gibt die *liberale* Zusicherung des staatlichen Schutzes der nachfolgenden „Rechte und Freiheiten“. Die Auflistung beginnt aber immerhin mit dem Schutz des *Lebens*. Ihm folgt dann sofort das *Folterverbot* sowie das Verbot von *Sklaverei* und *Zwangsarbeit* nach, womit sie die Kernnormen des Menschenwürdeschutzes nennt. Erst in Art. 5 regelt die Konvention die eigentlich liberalen Forderungen nach „Recht und Freiheit und Sicherheit“.

Zusatzprotokolle, etwa über den gesonderten Schutz des Eigentums, sind später angefügt worden und legen den fragmentarischen Charakter der Konvention offen. Die *Todesstrafe* verbietet erst das 6. Zusatzprotokoll von 1983.

Das Deutsche Grundgesetz von 1949 stellt dagegen nicht nur bereits den Schutz der Menschenwürde an den Anfang. Es hat dann offenbar auch Eingang in die Europäische Grundrechtecharta von 2000 (2009) gefunden. Dem europäischen Konvent, der die Charta erarbeitet hat, saß

516; die Würde ist weil „sie höchst verletzlich ist, den Menschen zu einer notwendigen Idee geworden“.) Zudem 523 („Garantie der Menschenrechte als notwendige Bedingung für Individualität“) Gemeint ist dabei die menschliche Individualität, und zwar im Gegensatz zum politischen Kollektivismus.

¹¹ Insgesamt heißt es insoweit (ohne die Absätze und ohne die Hervorhebungen):“... in Bekräftigung ihres *tiefen Glaubens* an diese Grundfreiheiten, welche die Grundlage von *Gerechtigkeit und Frieden* in der Welt bilden und die am besten durch eine wahrhaft demokratische politische Ordnung sowie durch ein *gemeinsames* Verständnis und eine gemeinsame Achtung der diesen Grundfreiheiten *zugrunde liegenden Menschenrechte* gesichert werden; entschlossen, als Regierungen europäischer Staaten, die vom gleichen *Geist* be-seelt sind und ein *gemeinsames Erbe* an *politischen Überlieferungen, Idealen, Achtung der Freiheit und Rechtsstaatlichkeit* besitzen...“

im Übrigen der deutsche Staatsrechtler (Präsident des Bundesverfassungsgerichts und spätere Bundespräsident) *Roman Herzog* vor.

Das *liberale Großbritannien* und das national gesinnte Polen bindet die Europäische Grundrechtecharta nicht („opt out“, Art. 6 des Lissabonvertrages von 2009), aber der Konvention von 1953 sind beide Staaten beigetreten.

Ausprägungen. Um das *menschenrechtliche Wesen* der Menschenwürde aus heutiger europäischer Sicht zu erfassen, ist ein Blick in die Grundrechtecharta zu werfen. In ihrem ersten Kapitel mit der Überschrift „Menschenwürde“ erhebt sie diese nicht nur in Art. 1 von der vorrechtlichen Präambel-Idee zum Rechtssatz, sondern sie beschreibt auch deren Elemente und regelt deren Schutz nachfolgend im Einzelnen. So bestimmt die Charta gleich in Art. 2 das Recht auf *Leben* und das Verbot der *Todesstrafe*. Mit Art. 3 will sie die „*körperliche und die geistige Gesundheit*“ schützen und verbietet Selektion und das Klonen. Art. 4 enthält das *Folterverbot* und dasjenige von *erniedrigenden Strafen*. Art. 5 untersagt *Sklaverei, Zwangsarbeit und Menschenhandel*.

Diese Einzelregelungen, die in wesentlichen Teilen denen der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 und der *Europäischen Menschenrechtskonvention* von 1953 entsprechen, ergäben aber auch *ohne* die Verrechtlichung der Leitidee der Menschenwürde *mittelbar* ein Bild vom Wesen des *schutzwürdigen* Menschen im Sinne der *Menschenrechte*. Offen ist für Europa nur die Frage nach dem Rang und der Bedeutung der Teilidee der Solidarität.

Die Präambel der *Vereinten Nationen* von 1948 spricht immerhin schon umgekehrt gereiht von unserem „Glauben an die Grundrechte, an *Würde und Wert der menschlichen Person*, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau“¹² und offenbart mit diesem Glaubensbekenntnis nebenbei den zivilreligiösen Charakter -auch- dieser Präambel.

¹² Siehe dazu und allgemein zur „*Menschenwürde im internationalen Vergleich der Rechtsordnungen*“, Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff., 177; 180 ff. (zur ERMK ohne expliziten Würdeschutz und zunächst mit keinem Verbot der *Todesstrafe*, worauf der ERMK Gerichtshof dann jedoch 1978 aus Art 3 EMRK ein Verbot von *erniedrigender Bestrafung* durch eine „*die Würde und die physische Integrität der Person verletzenden Behandlung*“ ableitet). Vgl auch: EGMRK; Urteil vom 13. 3. 2007, H:C gegen Deutschland Nr. 41559/06 Rz. 76 („... dass Gefangene unter Bedingungen inhaftiert werden, die *mit der Ach-*

Die Würde an dieser Stelle wird zwar auf den eher *liberalen* Rollenbegriff von der menschlichen „Person“ bezogen und mit ihm zu *Würde und Wert der Person* verschmolzen. Aber „Würde“, Wert“ und ihr Wesen allgemein als „Mensch“ kennzeichnen diese Person. Mit Rechten versehen wird sie zugleich zur Rechtsperson.¹³

Weites interdisziplinäres Umfeld. Die *Subjektstellung*, mit *Kant als Zweck an sich*¹⁴, beschreibt dabei das Wesen des Freien und kennzeichnet auch das *Geistig-Kreative* des Menschen. Jener tritt *nach außen* vor allem als *Akteur* auf, der sich *nach Innen* seines „Selbsts“ bewusst ist und sich als *Urheber* seines Tuns begreift, erlebt und kritisiert. Er bildet als solcher mit anderen Menschen vielfältige *Gemeinschaften*, in denen er kommuniziert und interagiert. Seine Freiheit besteht unter anderem darin, dass der freie Mensch seine Gemeinschaften grundsätzlich nicht nur aufzugeben und zu wechseln, sondern auch zu gefährden vermag.

Dem Selbstbild als Subjekt steht, ebenso vereinfacht, das kausale, *passive* und *deterministische Modell* vom Menschen als bloßem Naturwesen entgegen, das wir in den Subkulturen der Naturwissenschaften antreffen. Gesamtkulturell gesehen verwenden wir es im Westen gleichsam als Antithese und damit zur „selbstkritischen Befreiung“ von diesem Würde- und Freiheits-Dogma, um dann *postmodern* nach einem pragmatischen Dritten zu suchen. Den kulturellen Ausgangspunkt bildet jedoch die Position der Subjektivität des Menschen, seine Personallität als Freier.¹⁵

tung der Menschenwürde vereinbar sind“. (Hervorhebungen nicht in den Originalen), 185 f. (zum internationalen Gerichtshof, wo Kirste einsichtig auf das Richtervotum von Richter Tanaka im Südafrika-Fall – Ethiopia v. South Africa; Liberia v. South Africa (Second Phase), Entscheidung vom 18. 6. 1966, ICJ Reports 46/47 (1966), 308, 312, verweist: „All human beings ... equal in their dignity as persons“); 188 ff., („Die Menschenwürde als Hintergrundannahmen in den USA“).

¹³ Zu „Würde und Rechte“ aus ethischer Sicht siehe etwa Steigleder, *Würde*, 2014, 191 ff., 191 ff.

¹⁴ Pfordten, *Würde*, ohne Jahr, 4 f („Kant bezieht sich im Rahmen der Entfaltung der dieser Objektformel als Vorbild dienenden zweiten Formel des kategorischen Imperativs weder explizit noch implizit auf die Würde des Menschen oder der Person.“)

¹⁵ Zur „Natur des Menschen“ aus heutiger Sicht. Kronfeldner / Roughly / Töpfer, *Work*, 2014, 1 ff (Abstract: "Recent philosophical work on the concept of human nature disagrees on how to respond to the Darwinian challenge, according to which biological species do not have traditional essences. Three broad kinds of reactions can be distinguished: (1) conservative intrinsic essentialism,

Diese Subjektivität (oder Personalität) ist *systemtheoretisch* und auch *soziobiologisch* immerhin noch in Teilen über den Gedanken der *Selbstorganisation* mit zu erfassen, aber mit ihm nicht mehr vollends zu erklären, weil die Selbstorganisation eher von blind-funktionaler Art, denn von geistig-bewusstem Wesen ist. Zugespitzt besteht -wohl auch für einen *Naturalisten*- der Unterschied zwischen dem Menschen und allen anderen Lebewesen darin, dass der Mensch die Kausalgesetze der Natur nicht nur faktisch in Anspruch nimmt, sondern sie auch als solche zu *erkennen* vermag und dass er unter anderem bestimmte Naturereignisse, wie die Sonnenwenden und den Mondumlauf, früh schon *symbolisch* darzustellen und zu *deuten* vermochte.

Diese Subjekt- oder Personenidee verfügt wiederum auf der rechtlichen, der politischen, der sozialen und der religiösen Ebene über eine lange „humane“ Tradition, weil sie im Kern einerseits nichts anderes als die *Verallgemeinerung* der antiken Civis-Rechte bildet, als der Freienrechte der Familienväter, und andererseits auf der alten *animistischen Idee* der universellen Seele beruht.

Neben der Idee der *Freiheit* im Denken steht so das eher organische Bild vom *beseelten* Menschen, das dann über den *vernünftigen* Menschen in die Idee von der unantastbaren *Menschenwürde* übergeht, die ihrerseits über alte *religiöse* Wurzeln verfügt.¹⁶

An dieser Stelle wirkt sich vermutlich früh schon der alte Animismus aus, der schon vor dem Christentum allen irdischen Wesen eine *Seele*

which defends essences in the traditional sense, (2) eliminativism, which suggests dropping the concept of human nature altogether, and (3) constructive approaches, which argue that revisions can generate sensible concepts of human nature beyond traditional essences.”)- Aber der Begriffsteil “Natur” bezieht sich schon nach dem allgemeinen Sprachgebrauch auch auf die Natur im Sinne des *Naturalismus*, also auch auf die Sichtweisen der Physik, der Biologie oder der Medizin. Danach ist der Menschen *auch* ein *Naturwesen*, allerdings eines von recht besonderer, eben humaner Art.

¹⁶ Zur „religiösen Valenz der Menschenwürde-Konzeption“, siehe umfassend: Auer, K., Valenz, 2006, 19 ff., 20 (zu mutmaßlichen vorchristlichen Einflüssen und zum „allgemein-religiösen Ursprung des Menschenwürdegedankens“); 21 f. (zu evtl. ägyptischen Wurzeln, über Ma’at als Göttin der Gerechtigkeit und Ethik); 22 f. (imago dei im Alten Testament), 25 (zur Inkarnation im Neuen Testament, „und der Logos im Fleisch geworden“, Bibel, Johannes 1, 14); 26 f. (zum frühkirchlichen Platonismus als hellenistisch-christlicher Syntheseprozess); 23 f. (vom italienischen Renaissancechristentum zur weltlichen Würde); 23 ff. (zur Menschenwürde als Rechtsbegriff); 37 („Menschenwürde“ als „sakrales Tabu“, also als unantastbar).

zugeschrieben und sie für Tabubrüche in die Pflicht genommen hat und erst recht der christliche Universalismus, der neben den geistigen Zentren der Mönchs- auch Nonnenklöster kannte. Auch *Platon* und *Aristoteles* haben bekanntlich Seelenlehren verfasst.¹⁷

Kulturphilosophie. Kulturphilosophisch ist auf *Joas* These und Methode zu verweisen, die er mit Titel und Untertitel seiner Schrift verkündet: „*Die Sakralität der Person – Eine neue Genealogie der Menschenrechte*“. Die Menschenrechte seien für uns das „*offensichtlich Gute*“, womit *Joas* einen Monismus assoziiert. Methodisch handle es sich um eine neue Art „affirmative“ Genealogie. „*Wahlverwandtschaften*“ würden unter anderem Christentum und Humanismus verbinden. So stimmten sie in der Art ihrer Erzählungen und in der Idee der Person überein. Gemeinsam sei ihnen dabei die Vorstellung von Heiligkeit, die sich dann auch als „*Glaube an die Menschenrechte*“ zeige.¹⁸ Das wirft die Frage nach der Quelle für das Gemeinsame auf, also der Vorstellung von Heiligkeit. Zu beantworten ist diese damit, dass es sich um eine humane Eigenschaft handelt. Der homo religiosus verehrt, durchaus auch blind-fromm, höchste Leitideen, und zwar auch diejenige von der eigenen Menschenwürde, um dann daraus zwei vorteilhafte Folgerungen abzuleiten, seine Menschenrechte und die Idee der demokratischen Selbstherrschaft.

Dazu gehört die „Person“ des Glaubenden, seine *christliche* Personenrolle.¹⁹ Im Staatsrecht wiederum geht etwa *Horst Dreier* umgekehrt vor

¹⁷ Dazu zunächst: Montenbruck, Präambel-Humanismus, *Zivilreligion I*, 2015, 206 ff. („Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Transformation“).

¹⁸ Joas, *Sakralität*, 2011, 14 f., 18; dazu auch Duttge, *Sakralität*, 2015, 145 ff., 148 ff, 150, der „Person“ und „Menschenwürde“ in einem derart allgemeinen Sinne zu Recht zusammengefasst erörtert. Siehe auch: Wikipedia, „Zivilreligion“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Zivilreligion>), Stand: 23.1. 16.

¹⁹ Zur Entwicklung des Personenbegriffs, und zwar mit der These zunächst in der *christlichen* Theologie und danach erst in der Philosophie, und zwar aus katholischer Sicht: Lobkowitz, *Person*, 1995, 39 ff., 39 ff.; sowie auch: Sutor, *Theorien*, 2004, 205 ff., 216 f.: Der Begriff gehöre durchgehend zur christlichen Sozialethik als die „individuelle geistige ‚Substanz‘ des Menschen“. Lobkowitz setzt zur Begründung seine eigene Sicht des „normativen Personalismus“ nach und erklärt: Wegen der Individualität, die Eigenart und Einzigartigkeit impliziere, dürfe der Mensch aber „nicht auf ein eigenschaftsloses Selbst reduziert werden, in dem alle Personen gleich“ seien, mit dem „Recht auf Verschiedenheit“.

und spricht von der weltlich gemeinten „Sakralität der Person“.²⁰ Aus der *politischen Philosophie* reichert der „normative Individualismus“²¹ die Idee der Person an und erhält zugleich von ihr weitere Unterstützung.

Aus der Sicht der *Soziologie* vermag die Systemtheorie, hier bezogen auf interagierende osmotische zellähnliche Subsysteme²², die Figur der Person als eine Art von kleinstem Subsystem verstehen.²³

Aus dem Blickwinkel der *pragmatischen Sprachphilosophie* bedient sich jeder Mensch als Laie selbst zunächst einmal und bewusst der Sprache. Die Personenformen verwendet er ständig und begreift sich, zumindest in den westlichen Sprachen, als „Ich“. Dies lässt sich vor allem in Anlehnung an die schon früh gewachsene gemeinsame *Grammatik* zumindest aller *westlichen Sprachen* hoch vereinfacht reduziert aufzeigen und dennoch auch feinsinnig differenzieren.²⁴ Auch prägt

²⁰ Siehe inzwischen, und zumindest mit ähnlichen Fragen aus der Sicht der deutschen Staats- und Verfassungsphilosophie und unter dem Titel: „Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates, Dreier, Säkularisierung, 2013, unter anderem mit dieser Gedankenfolge: 1 ff.: „Rückkehr der Religion“, 25 ff.: „Religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates“, 33 ff.: „Ausklammerung der Wahrheitsfrage und „Privatisierung“ der Religion“, 43 ff.: „Sakrale Elemente im säkularen Staat?“ unter anderen „Zur Prägekraft des christlichen Rechtserbe“; 79 ff.: „Menschenwürde als Derivat des Christentums?“ sowie ebenfalls als Frage: 89 ff.: „Zivilreligion als säkulares Glaubensbekenntnis?“ und 103 ff.: „Sakralität der Person?“, und abschließend: 112 ff.: „Zur Dignität säkularer Ordnung“.

²¹ Zum „normativen Individualismus“ aus Sicht der Philosophie: Kersting, *Theorien*, 2000, 401.

²² Dazu aus ontologischer Sicht unter dem Titel: *Die Einheit des Individuums. Eine Studie zur Ontologie der Einzeldinge*“: Buddensiek, *Einheit*, 2006, 282: (zur Beschreibung dienen mit ihm Satzteile und Begriffe wie "ein bestimmtes System, das wir aus der Vielfalt der der Phänomene herausgegriffen haben", "Abgeschlossenheit, die der Begrenztheit des in Frage stehenden Phänomens entspricht" oder "Einheit und Selbständigkeit" oder auch "Selbstorganisierer", aber auch: "Die Einheit ist - den Phänomen entsprechend - flexibel insofern als Zahl und Art und Verbindungsgrad der interagierenden und kooperierenden Teile De FACTO variieren, und zwar sowohl im Vergleich der Individuen miteinander wie auch im Vergleich verschiedener Zeitpunkte des Lebens ein und desselben Individuums miteinander", Hervorhebung im Original).

²³ Aus dem Blickwinkel der Soziologie zum Individualismus und zur Einbeziehung jedenfalls der „Person“ des Menschen in die Systembetrachtungen, siehe: Schelsky, *Soziologen*, 1980, 77 ff., 95 ff.

²⁴ Bernstein, *Class*, 1971, 54 („The semantic function of a language is the social culture.“); zudem aus der Sicht der Linguistik: Eco, *Kunstwerk*, 1962, 66 („Die

sich das westliche Sprachwesen Mensch vor allem als eine „lebendige Person“ aus, die sich über die Kommunikation definiert. Insofern gilt auch, dass wer aktiv und passiv, mit Worten und Taten kommuniziert, als Person auftritt.²⁵

Denken wir Menschen sinnvoller Weise bereits in derjenigen besonderen Sprache, in der wir kommunizieren, so ist Folgendes zu vermuten und als evidentes Axiom zu setzen: Der individualistische Begriff der Person und die kollektiven Denkvorgaben der Grammatiken der westlichen Sprachen, die mutmaßlich bereits an steinzeitliche Erfahrungswelten angepasst sind, dürften in einer engen Wechselbeziehung zueinander stehen. Die Sprache selbst bildet zudem einen wichtigen Teil der „sozialen Realität“.²⁶

Die Idee der Kultur ist von der *Sprache* wesentlich mitgeprägt, wie uns die Sprachphilosophie, die sie gelegentlich sogar absolut setzt, zumindest recht nahe legt²⁷, und zwar auch noch dann, wenn man Kultur in

Sprache ist, wie wir Linguisten begriffen haben, nicht ein Kommunikationsmittel unter vielen: sie ist das, was jede Kommunikation begründet.“, besser noch: *„Die Sprache ist wirklich die eigentliche Grundlage der Kultur. Im Verhältnis zur Sprache sind alle anderen Systeme von Symbolen akzessorisch oder abgeleitet.“*). Ähnlich aus der Sicht der Psychobiologie: Maturana/Valera, *Autopoesis*, 1980, 50 („*creation of consensual domain of behavior*“).

²⁵ Apel, *Transformation*, 1988, 400: „Alle der sprachlichen Kommunikation fähigen Wesen müssen als Personen anerkannt werden, da sie in all ihren Handlungen und Äußerungen virtuelle Diskussionspartner sind und die unbegrenzte Rechtfertigung ihres Denkens auf keinen Diskussionspartner, auf keinen seiner virtuellen Diskussionsbeiträge verzichten kann“. Siehe hierzu: Cortina, *Diskursethik*, 1990, 37 ff., 43 f.

²⁶ Aus der Sicht der Anthropologie siehe mit dem Untertitel *„Was die Sprache über unsere Natur verrät“*, Pinker, *Stoff*, 2007/2014, 7 (Thesen des Vorwortes, Hervorhebungen nicht im Original): "Hinter der Art und Weise, wie wir Wörter verwenden, verbirgt sich eine Theorie über *Raum und Zeit*. Zudem finden wir dort eine Theorie über *Materie* und eine über *Kausalität*. Unsere Sprache umfasst ein *Geschlechtsmodell* (eigentlich zwei Modelle) sowie Vorstellungen über *Vertrautheit, Macht und Fairness*. Darüber hinaus ist mit unserer Muttersprache auch *Göttlichkeit, Erniedrigung und Gefahr* verwoben, gemeinsam mit einer Vorstellung von *Wohlergehen* und einer *Philosophie des freien Willens*. Diese Konzepte sind in ihren Feinheiten zwar von Sprache zu Sprache verschieden, doch sie alle verbindet eine übergeordnete Logik." Anschließend verwendet er auch das Wort vom "Sprachinstinkt".

²⁷ Siehe dazu mit dem Titel *„Sprache und Normativität oder wie man eine Fiktion wirklich macht“*, Christensen, *Sprache*, 2010, 128 ff, 130, (zur Pragmatik). Siehe auch: Morlok, *Erkenntnisse*, 2008, 27 ff. , etwa 33 f. Siehe zudem die Aufarbeitung der Sprachphilosophie für das Recht durch Herrlich, *Recht*, 2012,

dem weiten Sinne des vor allem ethnologischen Begriffs der *Zivilisation* versteht, der etwa auch Techniken und Bauwerke miteinbezieht

Als je *sprachlastiger* sich eine Kultur erweist, desto stärker müssten sich die Sprachstrukturen auch auf die sozialrealen Binnenstrukturen der Gemeinschaft auswirken. Die großen Schriftkulturen²⁸, die zugleich Buchreligionen hervorgebracht haben, dürften diesen Zusammenhang dann noch einmal steigern.²⁹

In diesem Sinne ist etwa auch auf die Idee des (Selbst-) Subjektes zu blicken, das sich über das Sprechen in der Ich-Form als solches alltäglich „erfährt“. Das Wort vom Selbst steckt auch in der Leitidee von der „Autonomie“, der Selbstgesetzgebung. Dabei meint das Wort vom „Selbst-Subjekt“, dass der Mensch, jedenfalls zunächst einmal, nur sich selbst unterworfen ist. Deshalb vermag er sich (also sein Selbst), wie es heißt, selbst zu beherrschen und kann auf diesem Weg auch die Demokratie als Mitherrschaft aller Bürger in öffentlichen Dingen (*res publica*) einfach begründen.

Ferner ist mit der Sozialpsychologie die *emotionale* Seite der *Religiosität* zu betrachten, die eben nicht unmittelbar von Religionen spricht. Diese Seite verfügt ebenfalls über ein ziviles Pendant, das sich im Wort vom „Nationalstolz“ zeigt und die Identität einer Gemeinschaft heiligt. Für beides, für „Gott und Vaterland“ zogen junge Männer in den ersten Weltkrieg. Menschen sind also auch bereit, sich für das Diesseitige, die

9 ff. , 12 (*„Den Tribut, den wir für die Unabhängigkeit der Sprache als eigenständiges Phänomen bezahlen, ist die in der Sprache angelegte strukturalistische Normativität. Wir unterliegen ihr immer, weil sie als notwendige Bedingung einer gangbaren Sprachauffassung nicht wegzudenken ist, ohne dass nicht auch gleich die Kommunikation überhaupt auf dem Spiel stünde. Wir können sie nicht verneinen, wollen wir nicht gleichzeitig hinter den Strukturalismus in ein naives Repräsentationsmodell der Bedeutung fallen.“*)

²⁸ Zur Erfindung der Schrift: Wesel, Geschichte, 2014, Rn. 52, sowie zugleich zur Tempelwirtschaft und zur juristischen Urkunde.

²⁹ Stuckenberg, Vorstudien, 2007, 151 f.: „Vieles deutet zudem darauf hin, dass schon die Attribution mentaler Zustände *sprachabhängig* gelernt wird und *Alltagstheorien* mit ihren mentalistischen Konzepten *kulturabhängig variieren*. Die Beschreibung und Interpretation eigener und fremder mentaler Zustände geschieht in intersubjektiver, *öffentlicher Sprache*, die die Verwendungsregeln für *mentale Ausdrücke festlegt*, die zugleich Sätzen der (jeweiligen) *Alltagspsychologie* entsprechen. Die verbreitete Praxis der Explikation mentaler Prädikate mit Hilfe *introspektiver Daten*, *Alltagstheorien* sowie ggf. passend erscheinenden *Versatzstücken fachwissenschaftlicher Theorien* liefert nur *quasiempirische Aussagen zweifelhafter Validität*“.

Nation zu opfern. Zugleich betonen die Krieger ihre persönliche Ehre. Auch der zivile Aspekt des Verfassungspatriotismus³⁰, der den nackten Nationalismus mithilfe der Verfassungsidee zu zivilisieren sucht, bedient diese weltliche Seite.

Abgrenzung zum Naturalismus. Schließlich gilt es mit den Naturwissenschaften und deren Naturalismus umzugehen. Sie haben mit ihrem im Kern deterministischen Grundansatz Mühe mit den Begriffen „Freiheit“ und „Menschenwürde“. Sie bestreiten zumeist die *Willensfreiheit* des Menschen, die die Grundlage für seine Würde bildet. Mit Blick auf die meines Erachtens schlicht logische³¹ und zudem vorherrschende philosophische Meinung von der „Unbeweisbarkeit der Willensfreiheit“³² ist deshalb vorsichtig zusammenfassend zu formulieren:

Entweder ist der Mensch deshalb für „seine Schöpfungen“ tatsächlich verantwortlich, weil es die seinen sind, oder aber er muss zumindest im Westen an seine Selbstverantwortlichkeit glauben. Denn dieses zivilreligiöse „Credo“ der Selbstverantwortung begründet unter anderem erst die Menschenwürde und die Demokratie.³³

³⁰ Aus der Sicht der Politologie: Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990, 26, 30; aus der Sicht der Philosophie: Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.; aus der Sicht des Staatsrechts: Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff., 112; aufgegriffen von der Bundesjustizministerin: Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008. Zusammenfassend auch: Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009.

³¹ Nachweisbar ist nur Ableitbares, also keine Höchstideen. Zudem, naturwissenschaftlich nachweisbar sind nur empirische Modelle. Zum La Placeschen Weltgeist und dem letztlich kybernetischen Denkmodell der „Turingmaschine“: Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff., insbes. 98 ff.

³² Zusammenfassend die üblichen Argumente aus der Sicht der gegenwärtigen Philosophie: Pothast, Unzulänglichkeit, 1987, 315 ff., sowie: Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff., u.a. 146: allenfalls eine „notdürftige Apologie unter gegebenen Bedingungen“. Aus der Sicht der Menschenwürde: Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff., 311. Aus der Sicht der Rechtstheorie: Röhl, K./Röhl, H., Rechtslehre, 2008, 120: „Niemand kann beweisen, dass das falsch wäre. Aber auch das Gegenteil ist nicht beweisbar“.

³³ National gewendet, siehe: die Lissabon-Entscheidung des BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Absatz-Nr. (1-421), Absatz-Nr. 364; vgl. auch: BVerfGE 45, 187 ff., 227: „Dem Schutz der Menschenwürde liegt die Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten.“

Etwas anders gefasst ist der Mensch zumindest für seine kulturelle Schöpfung, die große humane Binnenwelt, verantwortlich, so glaubt er wenigstens.

II. Gottähnliche Herrscher-Seele bei *Platon* und *Aristoteles*, himmlischer und irdischer Rang (*Menzius*), Vernunft-Seele und normative Gerechtigkeit (*Augustinus*), Seelen-Person-Verdienstwürde (*Aquin*)

Die *Ethik*, so scheint es also, bildet den inhaltlichen Kern der westlichen Zivilreligion. Um sie zu verdeutlichen, sind aus ihrer Tradition die Leitideen großer Autoren herauszugreifen und aus zivilreligiöser Sicht zu würdigen. Gemeinsam ist ihnen bis auf *Menzius*, der für das östliche Gegenmodell stehen soll, dass sie vor allem den *einzelnen* Menschen in den Blick nehmen.

Vorrangiges Ziel ist es nicht, die Tradition des *Begriffs* der Menschenwürde (*dignitas*) zu verfolgen oder die Verwendung des *Begriffs* der Personalität des Freien aufzulisten, sondern nach deren „Geist“ zu suchen, der auch ohne diese Begriffe auskommen kann.³⁴ So ist mit dem Blick auf die „Seele“ des Menschen zumindest zu beginnen.

Antike gottähnliche Seele. Nachdem schon an anderer Stelle auf die antiken vorchristlichen Seelenlehren von *Plato* und *Aristoteles* hinzuweisen war, sind beider Lehren nun nur noch mit einigen Zitaten zu verdeutlichen.

Im *Phaidon* beschreibt *Platon* die Seele (*psyche*) als das, was im Menschen gottähnlich „herrscht“ und „regiert“, weil auch das Göttliche „so geartet ist, dass es herrscht und regiert“.³⁵ Im *Timaios* erklärt *Platon*

³⁴ Insofern unterscheidet sich diese Schrift ein wenig von der feinsinnigen Analyse der „Menschenwürde“ durch von der Pfordten, *Menschenwürde*, 2016, vgl etwa I 6, 29, die kurz vor dem Abschluss der vorliegenden zweiten Auflage erschienen ist. Hobbes und Locke (aber auch Montesquieu und Rousseau), die den Begriff der Menschenwürde (*dignitas*) nicht verwenden, wählen den Weg den Pfordten zuvor mit der „kleinen Menschenwürde“ beschreibt (II 2, 20) und der hier als *personaler Ansatz* zu behandeln sein wird. Er ist vorrangig durch die externe Zuschreibung einer Rolle durch Andere oder die Gesellschaft gekennzeichnet, und dieser Status kann dem Träger deshalb auch von den Peers oder kraft „allgemeinen Willens“ wieder genommen werden.

³⁵ *Platon*, *Phaidon* (Eigler), 1990, 1 ff., 80 a, siehe auch 100 b- d. Dazu und zum Folgenden: Brandhorst, *Geschichtlichkeit*, 2013., 6 ff.

sie als das, was uns „*von der Erde zu unserer Verwandtschaft im Himmel erhebt, da wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs sind*“.³⁶

Nach *Aristoteles* erweist sich der Vernunftgeist (nous) als dasjenige, was „*seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das Schöne und Göttliche zu erkennen vermag*“.³⁷ Dieser Geist sei das Höchste in uns, er sei „*göttlich oder das Göttliche in uns*“.³⁸

Die Idee vom *inneren Herrschen und Regieren* bildet den Kern. Mit einem postmodernen Wort handelt es sich um die innere Selbstorganisation, und zwar um diejenige eines jeden beseelten individuellen Menschen. Diese Idee verschmilzt dann mit dem göttlichen Herrschen und kann auch *rückwärts* gelesen werden. Denn, was ist danach das Göttliche? Es ist offenbar zumindest auch dasjenige, was herrscht und regiert und mit *Aristoteles* dasjenige, was das Schöne und zudem das Göttliche selbst (!) erkennt.

Göttliches gilt es zu verehren. So war die Verehrung der eigenen Seele, etwa heute als „unantastbare Würde“, aus damaliger Sicht vermutlich ebenso naheliegend wie die Heiligung der inneren Regentschaft, etwa jetzt als „Autonomie“. Der Begriff der gottnahen „Seele“ umfasst diese Art von Verehrung.

So erklärt auch *von der Pfordten* jüngst und zu Recht, der „Begriff der Seele sei ... *wesentlich gehaltvoller und fundamentaler* als der Begriff der Menschenwürde“, „er sei nicht nur eine Eigenschaft des Menschen unter anderen ... sondern *seine Substanz, sein Wesen*“.³⁹ Allerdings liegt es nahe, dann auch den Begriff der Menschenwürde oder auch den ähnlichen Begriff der Personalität auf die Substanz des weltlichen Menschseins zurückzuführen und das Menschsein nicht als bloße Eigenschaft des Menschen zu begreifen. Die Seele selbst ist zwar unteilbar, aber es genügt dann auch, insbesondere dasjenige zu verehren, was auch die Seele des Menschen „regiert“ und damit mutmaßlich dasjenige zu meinen, was den Menschen von anderen beseelten Lebewesen als „homo sapiens sapiens“ unterscheidet.

³⁶ Platon, *Timaios* (Zekl), 1992, 90 a.

³⁷ *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, X 7, 1177a 13–15.

³⁸ *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, X 7, 1177a 12–22; vgl. auch 1177b 26–32.

³⁹ *Pfordten*, *Menschenwürde*, 2016, II 1, 13 (kursiv im Original)

Der Schritt zur weltlichen Aufklärung besteht darin, auf die Gottähnlichkeit jedenfalls zunächst zu verzichten, sich mit der eigenen höchstwürdigen Subjektivität und der Autonomie der Freien abzufinden und deren Folge, das entsprechende Ausmaß der Eigenverantwortung, auch bewusst und mit Vernunft zu tragen.

Die *äußere Herrschaft* beschreibt *Aristoteles* zunächst über das *Ungerechte* und mit den folgenden berühmten Worten:

„Da der Ungerechte Ungleichheit will, und Unrecht Ungleichheit ist, muss es offenbar zwischen solcher Ungleichheit eine Mitte geben, und das ist die Gleichheit... Ist also Unrecht Ungleichheit, so ist Recht Gleichheit...“

Aber da fangen die Streitigkeiten und Vorwürfe an, sobald Gleiche nicht Gleiches haben und zugewiesen bekommen.“

Dann fährt er fort:

„Denn es ist allgemein anerkannt, dass das Recht bei der Verteilung dem Wert entsprechen müsse, nur, dass man über den Wertmesser nicht überall gleicher Meinung ist; für die Volksherrschaft ist es die Freiheit, für die Klassenherrschaft der Reichtum oder die Abstammung, für die Herrschaft der Besten die Tugend.“

Also besteht das Recht in einer Vergleichung...“

Dieses Wesen der verschiedenen Herrschaften lässt sich mit einem mutigen Vergleich dann auch nach innen auf die „Herrscher-Seele“ übertragen. Diese Seele selbst dient insofern und als solche vor allem der inneren Suche nach einer *Mitte* durch *Vermittlung*, also der Harmonisierung. Sobald diese Seele über den Menschen, in dem sie wohnt, nach außen wirkt, kann und muss sie zwischen verschiedenen Wertmaßstäben für das Tun abwägen, und zwar zwischen *Freiheit, Reichtum, Abstammung und Tugend*. Und wir heutigen Menschen versuchen immer noch, diese vier Wertmaßstäbe -oder je nach Sichtweise auch „Motive“- zu harmonisieren.

Das *Göttliche* bildet insofern die *Idee vom Gerechten in einer Welt des Streites*. Sobald man dieses Göttliche von der Seelenidee aus betrachtet, handelt es sich um eine systemische Art von „Weltseele“, die nach innen „regiert“.

Östliches konfuzianisches Menschenbild des Menzius. Die Ethik bestimmt auch die chinesische Weisheitslehre in der Schule der konfuzianischen Philosophen.

So schreibt *Menzius* (Mong Dsi, 372-289 v. Chr.):

„Es gibt einen himmlischen Rang und einen menschlichen Rang, Mitmenschlichkeit und Schicklichkeit, Loyalität und Glaubwürdigkeit, unermüdliche Freude am Guten: das ist der himmlische Rang, Fürst sein, Hoher Rat oder Minister: das ist der menschliche Rang“.⁴⁰

Der Begriff des Ranges entspricht in etwa der Würde. Mit *Paul Tiedemann* ist darauf hinzuweisen, dass die „unermüdliche Freude am Guten“ als letzter Teil des himmlischen Ranges sich aus dem (inhärenten) Wesen des Menschen ergibt, das vor allem in den solidarischen Idealen der „Mitmenschlichkeit und Schicklichkeit“ besteht.

So erklärt *Menzius* an anderer Stelle fast naturethisch:

*„Das Gefühl des Mitleidens ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Scham und Abneigung ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung ist allen Menschen eignen. Das Gefühl der Billigung und Missbilligung ist allen Menschen eigen... Liebe, Pflicht, Schicklichkeit und Weisheit sind uns nicht von außen eingetrichtert, sie sind ursprünglicher Besitz, die Menschen denken nur nicht daran.“*⁴¹

Danach steckt dieses anthropologisch-ethische Wesen im Menschen, und er erwirbt mit ihm zugleich einen „himmlischen Rang“. Dabei tritt er allerdings nicht als aktives und kreativ-autonomes Wesen in Erscheinung, sondern im Vordergrund stehen soziale Eigenschaften, die sich weitgehend der Ideenfamilie der „Solidarität“ zuordnen lassen. Insofern

⁴⁰ Mong Dsi (Wilhelm), *Lehrgespräche*, 1982, VI, B, 16, 163, „Himmlischer Rang“ heißt bei Wilhelm noch „göttlicher Adel“, so aber mangels eines personalen Gottesbildes einsichtig variiert für seine „Überlegungen angesichts der Frage nach der Universalität von Menschenrechten“ von Hans-Georg Möller, *Menschenrechte*, 1999, 199 ff. 120, Fn 24; so mit Tiedemann, *Menschenwürde*, 2007, 132 ff, insbes. 134, f.

⁴¹ Mong Dsi (Wilhelm), *Lehrgespräche*, 1982, VI, B, 16, 169; Tiedemann, *Menschenwürde*, 2007, 135.

aber gilt: „Die menschliche Natur neigt zum Guten, wie das Wasser nach unten fließt“.⁴²

Dem Grundsatz nach muss diese himmlische Natur der unermüdlichen Neigung zum solidarischen Guten auch denjenigen Menschen zu Eigen sein, die einen hohen *irdischen Rang* besitzen, wie Fürsten und Minister.⁴³

An sie richtet sich diese Ethik in ersten Linie: „Heutzutage kultiviert man den himmlischen Rang, um den menschlichen zu erlangen. Aber sobald man den menschlichen erreicht hat, wirft man den himmlischen weg. Das aber ist die schlimmste Verwirrung, die schließlich zum sicheren Untergang führt.“⁴⁴

Damit entsteht zum einen die „östliche“ *Herrscherethik der Solidarität*, die sich aus dem himmlischen Rang des Menschen ergibt und den hohen irdischen Würdenträger anempfohlen wird. Aus westlicher Sicht handelt sich gleichsam um ein *umgekehrtes Naturrechtsmodell*: Von der himmlischen Natur aus sind die *einfachen* Menschen fähig, im solidarisch gemeinten „status civilis“ zu leben; aber die Mächtigen orientieren sich an dem Gedanken, der Mensch sei des Menschen Wolf. Die „Verwirrungen“, die dann drohen, beinhalten mit „Wirren“ denselben Wortstamm wie das englische Wort „war“ oder das französische „guerre“.

Zum anderen entwickelt *Menzius* ein allgemeines Grundbild vom einfachen Menschen, das ideale und reale Züge verwebt. Die „menschliche Natur zum Guten“ also „Liebe, Pflicht, Schicklichkeit und Weisheit“ gehöre zum Idealen und finde sich im Hinblick auf die Liebe und das vorrangige Gefühl des Mitleidens in der christlichen Vorstellung von der „Barmherzigkeit“ wieder.

Die einzelnen „Gefühle“, die *Menzius* in Gegensatzpaaren mit „Scham und Abneigung“, „Achtung und Ehrerbietung“ oder „Billigung und

⁴² Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982 , VI, B, 16, 160; mit: Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 135.

⁴³ Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982 , VI, B, 16, 169; Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 135.

⁴⁴ Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982 , VI, B, 16, 163, Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 132 ff, insbes. 134 f.

Missbilligung“ beschreibt, sind wiederum leicht als Beschreibung der menschlichen „Psyche“ im Sinne der *Psychologie* zu verstehen.

Erkennbar treten hier *Gefühle* in den Vordergrund, die zugleich eine Art von sozialer Fremdbestimmung darstellen. Sie übernehmen die Aufgabe von *Werten*, die wiederum Maßstäbe für die richtige Selbstbestimmung bieten. Dieses Dreieckspendel zwischen (natürlichen) Gefühlen, (ideellen) Werten und der (pragmatischen) Gesellschaft sucht die „Philosophie der Gefühle“ zu erfassen, die vor allem im angloamerikanischen und im französischen Kulturkreis vertreten wird, die die Werte nicht absolut setzen mögen.⁴⁵ Entsprechendes gilt demgemäß auch für die deutsche Anthropologie und die Phänomenologie.⁴⁶

Die Individualität des Menschen ergibt sich für das Modell des *Menzius* allerdings nur, aber immerhin *indirekt* daraus, welches Gefühl er im Einzelfall entwickelt (oder mit westlich-ethischen Worten, dank seiner jeweiligen Persönlichkeit „auswählt“). Die despotische Eigenwilligkeit tritt vor allem bei Fürsten und Mitgliedern ihres Hofes zutage, in deren Idealen sich auch die Väter der Familienverbände gespiegelt sehen können und sollen.

Mit dem Zentralbegriff des „Qi“ verwendet die zweite große fernöstliche Geistesströmung des *Taoismus* den aktiven *ganzheitlichen* Lebensgeist der Energie und der Emotionen. In der Energie wiederum sah im antiken Europa bereits *Aristoteles* ein Element seiner Vorstellung von der „Vernunftseele“, die wiederum eine wesentliche Grundlage der heutigen Idee der Menschenwürde darstellt. Als dritte fernöstliche Lehre, deren gesamte Dreiheit man auch als eine Art von *fernöstlicher Trinität* begreifen kann, tritt dann zum *Ahnenkult* und dem ursprünglich

⁴⁵ Dazu: Döring, Einleitung, 2009, 12 ff. , 17 (“Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute“, 2009, 12 ff. 17 (“Aufgrund ihrer essentiell evaluativen Repräsentation der Welt ist diese mögliche "epistemische" bzw. "kognitive" Rolle der Emotionen von besonderer Relevanz für die Theorie der Werte und damit zugleich für die Ethik und Ästhetik sowie die Theorie der Person") im Sammelband „Philosophie der Gefühle“.

⁴⁶ Siehe auch Esser, Rolle, 2014, 145 ff. („Die Rolle von Gefühlen in Kants Moralphilosophie und ihre phänomenologische Erweiterung“) - im Sammelband: „Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie“. Demmerling, „Gefühle, Intentionalität, Leiblichkeit – Der Beitrag der Phänomenologie“, 2013, 147 ff, 179 ff. im Sammelband „Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden“.

indischen Buddhismus eine Art von Seelenbegriff hinzu, der sich auch mit einer vielfältigen Ich-Seele und deren Überleben beschäftigt.

Aber das Schwergewicht der östlichen Sicht liegt nicht in der Betonung der *aktiven Herrenrolle* des einzelnen *rationalen* Menschen auf Erden, sie bleibt den Fürsten und hohen Würdenträgern vorbehalten, sondern im Mitfühlen und im Gebot der Ehrerbietung. Die Scham steht vor der Schuld. Ansonsten aber handelt es sich nur um eine andere Gewichtung und Einfärbung derselben Grundelemente.

So gilt im Westen: Jeder ist von Natur aus frei, er ist also sein eigener Fürst. Er regiert sich nach innen selbst und trägt nach außen die Verantwortung für das Eigene.

Die christliche Ausprägung der alten animistischen Idee von der Seele ist beispielhaft mit den Worten zweier Kirchenväter einzufangen.

Spätantiker Kirchenlehrer. So erklärt der spätantike Kirchenlehrer und Philosoph *Augustinus* in seinem Werk „De trinitate“:

*„So ist die menschliche Seele wenngleich ihr Verstand und ihre Vernunft bald betäubt, bald klein, bald groß erscheint niemals ohne Verstand und Vernunft; wenn sie daher nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.“*⁴⁷ Aber im Hinblick auf die Würde heißt es auch: *„Eben die Entstellung ihrer Würde beklagend sagt die heilige Schrift...“*

Danach ist die Würde also auch etwas Graduelles, dem aber eine Art von gottebenbildlicher *Basiswürde* zugrunde liegt.

Die göttliche „Vernunftseele“ begründet hier umgekehrt die Würde, die *Augustinus* nachrangig gebraucht und die vor allem den hohen Rang beschreiben soll.

Und er betont dann auch:

⁴⁷ Augustinus (Kreuzer), De trinitate, 418/2001, XIV,4. Kap. Abschnitt 6; dazu auch Pfordten, Menschenwürde, 2016, II 3, 22

„Wenn die Seele jetzt auf Glückseligkeit hofft, dann erinnert sie sich nicht eines verborgenen Glückes, sondern Gottes und der Normen der Gerechtigkeit.“⁴⁸

Seele, Glück und Gerechtigkeit nennt Augustinus als Glieder einer einheitlichen Gedankenkette. Begreift man die Seele als das Innere des Menschen und Glück als „innere Befriedigung“, so kann man das Glück, und eben auch das von ihm immerhin negierte verborgene Glück, wohl doch auch als das *Erstreben* von *äußerem Lebensglück* verstehen, etwa also bezogen auf die glücklichen Vorteile ansehen, die die gesamte Umwelt bietet, die sozialen, wie Kinder, Eheglück und Freundesglück, ebenso wie die natürlichen, etwa eine glückliche Ernte, und zwar als dasjenige, was die „Normen der Gerechtigkeit“ ihm neben der Glückseligkeit Gottes als solcher zukommen lassen.⁴⁹

Hinzu tritt dann auch eine Art des objektiven Geistes oder auch Vernunft in der Form der Gerechtigkeit. Aber mit dieser Reihung steht die Idee der Seele des Menschen an erster Stelle. Sie hat sich also zu beidem zu verhalten, zum (zufälligen) *Schicksal* ebenso wie zu (ideellen) *ethischen Prinzipien*. Dazu muss sie entsprechende Strukturen entwickeln. Diese wird sie im Sinne von inneren „Repräsentanzen“ für das Glück Gottes und für die Normen der Gerechtigkeit aufbauen.

Auf der kollektiven Ebene der Kultur würde man von Symbolwelten sprechen, die zweierlei gegensätzliche Erwartungen widerspiegeln und zu harmonisieren haben, das Unberechenbare, aus dem man seinen Nutzen zieht und die normativen Prinzipien, denen man sich aus Gründen der Klugheit unterwirft. Das Glück kennen wir im Utilitarismus und in der amerikanischen Verfassung als „*pursuit of happiness*“. Für Augustinus existiert neben oder als Teil der (dreifaltigen) Göttlichkeit offenbar eine unwandelbare *Gerechtigkeit der Normen* selbst.⁵⁰

Die (Ich-) Seele, das Glück (im christlichen Sinne) und die (unwandelbare) Gerechtigkeit nennt Augustinus jedenfalls gemeinsam und formt

⁴⁸ Augustinus (Kreuzer), *De trinitate*, 418/2001, XIV, 15. Kap. (dort auch als Überschrift).

⁴⁹ Siehe unter dem Titel „Augustinus über das Glück“ Buddensiek, Augustinus, 2009, 63 ff., , 63 ff. im Sammelband „Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studientage: „Aspekte der Ethik bei Augustinus“ (11. Juni 2005)“.

⁵⁰ Augustinus (Kreuzer), *De trinitate*, 418/2001, XIV, 15. Kap. So spricht Augustinus im Text von den „Regeln jedoch in ihrer Unwandelbarkeit“.

damit eine besondere Art von Trinität mit Elementen der Autonomie, der Natur und der (göttlichen) Ethik.

Mit der Erinnerung an die geistesgeschichtliche Brücke zwischen Antike und Mittelalter, deren Weg dann tausend Jahre später in der Renaissance von der (ewigen) christlichen Seelenidee zur Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde führt, ist diese Dreifaltigkeitslehre des *Augustinus* zu verlassen.

Den eigenen Kern der Seelenethik bildet, zumindest aus politisch-demokratischer Sicht, die eher formale (dritte) Idee der Gerechtigkeit.

Das große Sinngedäude der „Gerechtigkeit“, das einen wesentlichen Teil der Zivilreligion bildet, war schon an anderer Stelle zu umschreiben.⁵¹ Denn als ethischer Kern des irdischen Rechtssystems bildet sie ein eigenständiges großes Subsystem der westlichen Zivilisation, das auf der Idee von der ethischen Beseeltheit des einzelnen Menschen aufbaut.

Aber damit ist die Idee der Gerechtigkeit auch schon westlich ummantelt und etwas verhüllt, etwa von den Ideen des demokratischen Rechts und der persönlichen Freiheit, etwa der, sein Glück zu suchen. Sie erscheint dann nur noch als Teil des „minimalethischen Kerns“ des Rechts und vor allem als Teil der Verfassungen. Die einmal absolut gesetzte Gerechtigkeit geht eher blind vom Kern des toleranten Ausgleichens aus, der auch in der Idee von der Versöhnung steckt.⁵² Diese Idee durchdringt vermutlich systemisch gelesen alle Gesellschaften. In den westlichen Gesellschaften überwiegt dabei die Marktidee der Wechselseitigkeit (die *iustitia commutativa*, das *Do ut des*, *Tit for tat*). In kollektivistischen Systemen herrschen Pflichtenethiken vor (als Unterformen der *iustitia distributiva*, als Fürsorgepflichten, die sich aus Ämtern und Rollen ergeben und als Almosenpflicht).

⁵¹ Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 427 ff., Kap. 10 III 4., 493 ff. („Dreifaltige Gerechtigkeit: individuelle, kollektive, fundamentale“), siehe auch: Kap. 11 II, 502 ff. („Rückblick und Ordnungsversuch der Gerechtigkeitselemente“).

⁵² Dazu aus gesellschaftlicher und politischer Sicht: Gauck, *Versöhnung*, 2010, 17 ff., 18 (zur Gerechtigkeit als politische Teilhabe); 25 ff. (zur Versöhnung über die institutionelle Aufarbeitung der Unterlagen der Staatsicherheit der DDR). Zu Amnestien in Verbindung mit der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika sowie zur Frage nach dem Verhältnis von „Aufarbeitung und Versöhnung“: Wüstenberg, *Aufarbeitung*, 2008, etwa 17 f.

Die Idee der „Gerechtigkeit der Seele“ des einzelnen Menschen regiert also zwar nicht allein. Inhaltliche Werte und Gegenpole, wie die gerechte Sicherung der individuellen Freiheitsrechte oder der Schutz eines höchsten Gemeinwohls, bestimmen die konkrete Ausrichtung des jeweiligen Normensystems. Aber dennoch dürfte die Gerechtigkeit, so die These, den formalen Kern der jeweiligen kulturellen Identität einer Gemeinschaft bilden, ebenso wie und weil sie den Nukleus der persönlichen (oder der Seelen-) Moral des einzelnen Menschen darstellt.

Hochmittelalterlicher Kirchenvater. Thomas von Aquin beschreibt zunächst einmal die Seele⁵³. Mit einer Art Schichtenmodell erklärt er wirkungsmächtig zunächst, dass die *Seele* den Geist (Intellekt) als ihre Kraft besitze. Insofern sei also das Erkennen die Form der Seele. Diese bilde die Form des Körpers (*anima forma corporis*). Der Geist jedoch sei nicht mehr teilbar, deshalb auch nicht zerstörbar und somit ewig. Auch nach der Trennung vom Körper könne der Seelengeist weiterhin denken, wollen und -jedenfalls aus theologischer Sicht- sich mit dem wieder auferstandenen Körper erneut vereinen. Der Mensch wäre dann offenbar der Wirt des Seelengeistes.

Zudem sieht *Thomas* den (von Gott) *beseelten Mensch* als die *Person* an.⁵⁴ Aus dieser Personalität leitet er dessen Würde, und zwar „*hauptsächlich auf Grund der Tugend*“⁵⁵ ab. Diese drittrangige *Verdienst-Würde* kann der Mensch auch verlieren, etwa wenn er *sündigt*. Aber mit Reue und Buße, so ist zu folgern, kann er wieder auf den Pfad der Tugend zurückkehren und seine Würde wiedererlangen. Diese Art von Würde entspricht in etwa der heutigen (sozialen) *Ehre*.

Diese Art der Ehre oder auch Verdienst-Würde ist wie die Grundidee der *Person* als Rolle von der *Zu- oder auch Aberkennung* (durch Gott oder säkular durch die Mitmenschen) abhängig, auch wenn es die eigene Un-Tugend ist, die den Grund dafür bildet. Denn denkbar ist immer auch, Barmherzigkeit oder Gnade gegenüber dem Sünder walten zu lassen.

⁵³ Aquin (Klünker), *De Unitate*, 1267/ 1967, 29, 39. Siehe zudem Schröer „Von der antiken Seelenlehre zur empirischen Biologie. Die Rezeption des aristotelischen Lebensbegriffs bei Thomas von Aquin“, 2010, 367 ff.

⁵⁴ Aquin, *Summa theologica*, 1273/1953.II-II, Frage 32, A. 5. Vgl. auch: Brandhorst, *Geschichtlichkeit*, 2013., 6 ff.

⁵⁵ Aquin, *Summa theologica*, 1273/1953. II-II, Frage 64, A. 2.

Ein derartig gemischte Seelen-, Personen- und Würdebegrifflichkeit ergibt sich im Hochmittelalter aus der Gottesidee vom vernünftigen Höchst-Subjekt (Gott), die auf dem Wege über die Ebenbildlichkeit auf den Menschen übergeht.

Die Idee der Vernunft (*nous*) aber hat zuvor über die hochmittelalterliche Rezeption der antiken Schriften, vor allem derjenigen des *Aristoteles*, mit der Entwicklung der Wissenschaften, mit dem Aufblühen der Städte und den lichtvollen gotischen Kirchen das frühmittelalterlich-ländliche Christentum verändert. Aus dem strafenden Natur- und Volksgott, etwa des Alten Testaments, wurde das Überbild des vernünftigen und barmherzigen Gottes, dessen allwissendes Wesen sich auch bei *Augustinus* noch im *einzelnen* Ich-Menschen spiegelt, der selbstkritisch zu *denken* vermag.⁵⁶

Aber die Vernunftseele selbst ist, wie die göttliche Vernunft, *ewig* und vom Körper zu trennen. Sobald man also die Idee der Würde mit der *Vernunft-Seele* verknüpfte, wäre auch die „Seelen-Würde“ *unantastbar*. Die *Qualität* der Personalität würde dann aber nach Maßgabe des tugendhaften Verhaltens abstufbar sein. Die Reihung kehrt sich dann jenseits der Seele in einer „Seele-Würde-Person. Dann braucht man nur im Wege der Aufklärung auf die religiöse Rückbindung (grundsätzlich oder vorerst und jedenfalls für die Staatsraison) zu verzichten und erhält das Dogma von der *unantastbaren Würde* und daneben die Idee von der *abstufbaren Personalität* des Freien. Die Würde kann dem Menschen dann nicht genommen werden, aber die Freiheit, etwa als Freiheitsstrafe. Der abgetrennte Seelenbegriff wird nicht aufgeben, sondern der Psychologie zugeschlagen, die aus der Würde etwa das Über-Ich entwickelt.

Diese Grundgedanken stehen also zur Verfügung und warten darauf, (wieder einmal) neu geformt und geordnet zu werden.

Dasselbe ergibt sich auch dann, wenn man die Würde mit der Grundfähigkeit verbindet, sich als Mensch (oder Gottes Geschöpf und ihm insoweit ebenbildlich), weil *im Geiste frei*, sich auch tugendhaft, also persönlich moralisch oder sittlich verhalten zu können. Auch dann könnte man den Begriff der Person vorrangig mit der *Rolle* verbinden und ihn

⁵⁶ Augustinus (Schmaus), *De trinitate*, 418/1935, X, 10: „Wird jemand darüber zweifeln, dass er lebt, sich erinnert, Einsichten hat, will, denkt, weiß und urteilt? ... Mag einer auch sonst zweifeln, über was er will, über diese Zweifel selbst kann er nicht zweifeln“, und zudem: („si enim fallor, sum“) „(Selbst) wenn ich irre, so bin ich (doch)“.

vor allem mit dem Gedanken der *Achtung* als der Anerkennung (durch die anderen, die Gesellschaft oder durch Gott) ausdeuten. Auch danach erweist es sich als möglich, dem Menschen *je nach seinem Verhalten* mehr oder weniger Achtung entgegen zu bringen.

Aus der christlichen Sünde wird dann die *säkulare* Straftat. Das bedeutet analog weiter gedacht aus säkularer Sicht, dass der Täter gegen den *Vernunftgeist der Aufklärung*, an dem er als Mensch seinen Anteil hat, verstoßen hat. Besser noch, er hat sich am Geist der demokratischen Postmoderne vergangen, die sich ihre Gesetze weitgehend selbst gibt und sich nur noch einem minimaethischen Kern unterwirft.

III. Verweltlichung: Würde durch Selbstbildung (*Mirandola*), durch Denken (*Pascal*), durch Vernunft (*Pufendorf*)

Gott und Vernunft, gottähnliche Seele und Würde, beziehungsweise Personalität und Aufbau des souveränen Verwaltungsstaates werden erstmals in der Renaissance als der Wiedergeburt der Antike getrennt. Die vernünftigen und freien Menschen müssen sich dann nur noch selbst als solche (an)-erkennen und sich dann nach und nach des realen Staates oder zumindest der Staatsidee bemächtigen, um zur Demokratie zu gelangen.

Die nachfolgenden drei Ansätze beschreiben die Verweltlichung der individuellen Seele in der Form der Würde.

Italienischer Renaissancephilosoph. Pico della Mirandola beschreibt, was seiner eigentlich titellosen Rede als Überschrift von dritter Hand zehn Jahre später hinzugefügt wurde, die *Würde des Menschen* (*Oratio de hominis dignitate*), und zwar bereits aus universeller und interkultureller Sicht.⁵⁷ Allerdings verwendet er selbst nicht das Wort „dignitas“ in seiner Schrift⁵⁸, es ist ihm vielleicht zu sehr mit der sozialen Stellung im Sinne von *Cicero* verbunden oder mit der Seele des Christentums verknüpft. Auch geht es ihm vorrangig um das Schöpferische:

⁵⁷ Siehe auch mit Bezug zur gegenwärtigen Diskussion über die Deutung der Menschenwürde: Stoecker / Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff. , 44 ff.

⁵⁸ So nachdrücklich Pfordten, Menschenwürde, 2016 , II 5, 25 f („... vielleicht, weil er seine eigene, neue Vorstellung vom Menschen gerade unabhängig von den ... christlichen Dogmen der ... Seele.... halten wollte.“). Aber Mirandola bezieht sich immerhin auf Gott als den höchsten Künstler.

Nach *Mirandola* ist Gott, insofern im christlichen Sinne, der „*höchste Künstler*“ und der Mensch ist frei im Sinne von "*von unbestimmter Gestalt*", die der Mensch sich dann selbst zu geben hat. Gott stellt ihn in die "*Mitte der Welt*".⁵⁹ Schöpfung und *Kunst* werden von ihm vereint.⁶⁰ Damit schreibt *Mirandola* die demütige hochmittelalterliche Idee fort, dass die menschliche Kunst die Natur nachahmt. *Ars imitatur naturam*.⁶¹

Wenn auch aus heutiger naturwissenschaftlicher Sicht überzogen, passt dazu in der Ausrichtung *Gehlens* Satz vom Menschen als instinktarmem Wesen, wenn *Mirandola* anfügt: "*Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt*".

Auch steht der Mensch für ihn *zwischen Himmel und Erde* und wirkt dort als freier "*schöpferischer Bildhauer*", der selbst seine „*Gestalt ausformt*".⁶² Die *Selbstbildung* in mehrfachem Sinne ist also die Aufgabe des Menschen.

Im Sinne von *Aristoteles* „vollendet“ der Mensch damit seine Seele selbst. *Buck* spricht von einer „Selbsterlösung“.

⁵⁹ *Mirandola* (Baumgarten/Buck), *Würde*, 486/1990 , 4 "Endlich beschloß der höchste Künstler, daß der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die einzelnen jeweils für sich gehabt hatten. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt, stellte ihn in die Mitte der Welt"). Dazu aus kulturphilosophischer Sicht: Cassirer, *Würde*, 1959, 48 ff. , 48 ff. Zudem zu *Mirandola*: Kirste, *Recht*, 2015, 65 ff. , 69 ff (im Zusammenhang mit „Autonomie und Selbstbestimmung“) sowie: Niederberger „*Esse servitutis omnis impatientem/Man is impatient of all servitude: Human Dignity as a Path to Modernity in Ficino and Pico della Mirandola?*“ in: „*The European Legacy: toward new paradigms*“, Niederberger, *Man*, 2015, 513 ff. .

⁶⁰ Siehe auch Thiele, F., *Einführung*, 2013, 13 ff. , 17 f. („Stationen der Begriffsgeschichte“ der Menschenwürde).

⁶¹ Sieh etwa Kaufmann, M., „*Ockham's Theorie des Kunstproduktes*“, 2010, 73 ff. im Sammelband „*Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*“.

⁶² *Mirandola* (Baumgarten/Buck), *Würde*, 486/1990 , 7 "Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt." Siehe dazu auch den Herausgeber *Buck*, *Einleitung*, 486/1990, VII ff. , XX ("eine Selbsterlösung des Menschen, begründet auf dem humanistischen Vertrauen in die Perfektibilität der menschlichen Natur aus eigener Kraft.")

Mirandola will diese "Dialektik" zwischen dem Höheren und dem Niedrigeren, der die "Seele" ausgesetzt sei, wie später Hegel "aufheben". Dazu erklärt er: "*Die Naturphilosophie wird die Meinungsstreitigkeiten und -verschiedenheiten aufheben, die die unruhige Seele hierhin und dorthin ziehen, zerren und zerreißen.*"⁶³

Durchgehend verbindet er antike Lehren mit christlichen Elementen und bezieht die Theologie mit in seinen Humanismus der Renaissance ein.

Auch die *Aufklärung* nimmt er vorweg. Sie bildet rückblickend die beiden ersten Bildungs-Stufen seines Tripartite-Modells⁶⁴, das vom Leidenschaftlichen zum Vollendeten im Göttlichen reicht, dieses aber offenbar nicht vollends erlangen kann. Die Aufklärung stellt die erste Stufe der "*Reinigung*" durch die *Moralphilosophie und die Logik* dar. Sie geht über in die zweite der „*Erleuchtung*“ durch die *Naturwissenschaften* und endet dann in der dritten, der Theologie.

⁶³ Mirandola (Baumgarten/Buck), *Würde*, 486/1990, 19 (Hervorhebungen nicht im Original): „Dann, wenn wir besser für uns Rat halten und uns die Sicherheit ewigen Friedens ersehnen, wird sie da sein und unsere Wünsche großzügig erfüllen, denn sie wird, wenn die beiden Bestien getötet sind – sozusagen wenn das Opferschwein abgestochen ist –, zwischen *Fleisch und Geist* ein unverletzliches Bündnis heiligsten Friedens stiften. Die *Dialektik wird die Verwirrung unseres Verstandes beenden*, wenn er zwischen den Widersprüchen von Äußerungen und den Täuschungen der Syllogismen ängstlich schwankt. Die Naturphilosophie wird die Meinungsstreitigkeiten und -verschiedenheiten aufheben, die die *unruhige Seele* hierhin und dorthin ziehen, zerren und zerreißen. Aber mit der Aufhebung wird sie uns die Erinnerung daran auferlegen, daß die *Natur nach Heraklit durch Krieg* entstanden und deswegen *von Homer* öfter ›Wettstreit‹ genannt worden ist; daher könne sie uns keine wirkliche Ruhe und keinen bleibenden Frieden in ihr verschaffen, sondern dies sei Aufgabe und Vorrecht ihrer Herrin, der heiligen Theologie.“

⁶⁴ „Zusammen bilden die drei Stufen bzw. Wissensgebiete eine dreigeteilte Philosophie (philosophia tripartita).“ http://de.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Pico_della_Mirandola *Oratio de hominis dignitate* (15.6. 15).

Zur Beschreibung der Moralphilosophie, die er inter- oder auch transkulturell begründet, also als eine universelle Philosophie vom Menschen versteht, zitiert *Mirandola* seinerseits hochgebildet viele Autoren⁶⁵, auch arabische wie etwa *Zarathustra*⁶⁶.

Dabei setzt er nachdrücklich kulturübergreifend an⁶⁷:

"Was hätte es für einen Nutzen, wenn nur die Philosophie der Lateiner, des Albertus also, des Thomas, Scotus, Aegidius, Franciscus und Henricus behandeln würde, die Philosophen der Griechen und Araber aber übergangen würden? Wo doch alle Weisheit von den Barbaren zu den Griechen, von den Griechen zu uns gelangt ist. Daher hielten es unsere Philosophen immer für genug, in der Art des Philosophierens bei den Erfindungen anderer Kulturen zu verbleiben und Fremdes zu vervollkommen."

Bei *Mirandola* wird nicht nur deutlich, was die Menschenwürde ausmacht, die *innere Dialektik von Natur und Geist* und der Versuch, sie mithilfe einer, wie man zusammenfassen möchte, *Selbstbildungsphilosophie* zu überwinden. Auch wird erkennbar, dass diese *Selbstbildung insgesamt* überhaupt erst durch ein gewaltiges *Netzwerk von Philosophen, Wissenschaftlern und Theologen* entsteht und betreiben wird.

Die Position, die *Mirandola* damit einnimmt, zeigt, dass er selbst eigentlich alle drei Stufen durchdringt und überwölbt. *Pfordten* spricht von einem „mystischen neuplatonischen Bild der ... Selbstvervollkommnung des Menschen“⁶⁸. Aus heutiger Sicht könnte man seinen Ansatz als eine *humanistische Kulturphilosophie* bezeichnen⁶⁹, die mit

⁶⁵ Mirandola (Baumgarten/Buck), *Würde*, 486/1990 , 43 f. (Hervorhebungen nicht im Original) „Um nun bei unseren Denkern, zu denen die Philosophie zuletzt gekommen ist, zu beginnen: Bei *Johannes Scotus* ist es eine gewisse Lebendigkeit und Klarheit, bei *Thomas* Festigkeit und Gleichmaß, bei *Aegidius* Sauberkeit und Genauigkeit, bei *Franciscus* Scharfsinn und Treffsicherheit, bei *Albertus* altehrwürdige Weite und Großartigkeit, bei *Henricus* ist es, wie mir scheint, die beständige Erhabenheit und Würde. Unter den Arabern besitzt *Averroes* etwas Festes und Unerschütterliches, bei *Avempace* und *Alfarabi* finden sich würdevoller Ernst und Bedachtsamkeit, bei *Avicenna* Göttliches und Platonisches.“)

⁶⁶ Mirandola (Baumgarten/Buck), *Würde*, 486/1990 , 29.

⁶⁷ Mirandola (Baumgarten/Buck), *Würde*, 486/1990 , 47.

⁶⁸ Pfordten, *Menschenwürde*, 2016 , II 5, 29.

⁶⁹ Vgl. auch Cassirer, *Würde*, 1959, 48 ff. , 48 ff.

ihrer Ausrichtung auf den Frieden auch den Charakter einer solchen *Zivilreligion* besitzt, dabei allerdings die *Theologie*, hier aber vor allem deren *Vernünftigkeit* (*Thomas von Aquin* und andere) integriert.

Französische Verabsolutierung des Denkens. Die französische Kultur ist in vielerlei Hinsicht vom literarischen Geist und der Suche nach einprägsamen Worten geprägt. Von *Descartes* und seinem Satz „*Cogito ergo sum*“⁷⁰ ist kurz der Bogen zu *Pascal* zu schlagen, der wie er das Denken heraushebt.⁷¹

Pascal schreibt in der Umbruchzeit der Frühmoderne, in der große kontinentaleuropäische Religions- und Herrschaftskämpfe mit großen physikalischen Erkenntnissen und neuen Weltbilder einhergehen, zunächst in fast existentialistischer Weise:

„*Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der Natur, aber er ist ein denkendes Schilfrohr.*“

Sein Weltbild kennzeichnet er danach mit den Worten:

„*Das ganze Weltall braucht sich nicht zu waffnen, um ihn zu zermalmen, ein Dampf, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu töten. Doch wenn das Weltall ihn zermalmt, so wäre der Mensch nur noch viel edler als das, was ihn tötet, denn er weiß ja, dass er stirbt und welche*

⁷⁰ Descartes (Buchenau), Prinzipien, 1641/1992, I, 7: „*Haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima*“ („*Diese Erkenntnis: ich denke, also bin ich, ist von allen die erste und zuverlässigste.*“). Dazu auch: Husserl (Biemel), Krisis, 1935/1976, 82 ff., 85: Das Ego sei bei *Descartes* vielfältig als „*mens sive animus sive intellectus*“, also lediglich unter Ausschluss des Leibes zu verstehen. Zudem etwa: Schäfer, R., Zweifel, 2006 Schäfer, Rainer, unter den treffenden Titel „Zweifel und Sein: der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in *Descartes' cogito*“, Schäfer, R., Zweifel, 2006, siehe etwa 98 ff., 102 ff. („§ 8 *Die Intuition des Ichs als Voraussetzung für die reflexive Selbstidentität und die Bildung von Universalien.*“). Siehe zum Bezug zur Seele: Perler, Faculties, 2013, 9 ff., 9 ff. („*What are Faculties of the Soul? Descartes and his Scholastic Background*“).

Siehe aber auch schon Augustinus (Schmaus), *De trinitate*, 418/1935, X, 10: „*Wird jemand darüber zweifeln, dass er lebt, sich erinnert, Einsichten hat, will, denkt, weiß und urteilt? ... Mag einer auch sonst zweifeln, über was er will, über diese Zweifel selbst kann er nicht zweifeln*“, und zudem: („*si enim fallor, sum*“) „*(Selbst) wenn ich irre, so bin ich (doch)*“.

⁷¹ Pascal (Kunzmann), Gedanken, 1640/1997 Nr. 200, 141, aufgegriffen auch von Stoecker / Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff., 44 f.

Überlegenheit ihm gegenüber das Weltall hat. Das Weltall weiß davon nichts.“

Er trennt also den kleinen Menschen von der großen Welt und stellt beide einander *gegenüber*. Dann aber fügt er an:

„Unsere ganze Würde besteht also im Denken. Daran müssen wir uns wieder aufrichten und nicht an Raum und Zeit, die wir nicht ausfüllen können. Bemühen wir uns also, gut zu denken: das ist die Grundlage der Moral.“

Man kann dabei auch noch das Denken, das die Würde begründet, als das „freie Denken“ verstehen, das auf das Wissen ausgerichtet ist, das der Natur fehlt und es vom „guten Denken“ trennen, das dann die Moral betrifft und dem es vorausgeht.

Gebunden ist diese Würde an den *sterblichen Menschen*. Dessen körperliches Sein erscheint damit als untrennbar an die Würde gebunden. Obgleich *Pascal* unter anderem auch als ein religiöser Philosoph auftritt, ist dieser viel zitierte Gedanke insofern ganz auf das *Diesseitige* ausgerichtet.

Mit dem Bild vom Schilfrohr assoziiert er, der wie *Descartes* zudem Mathematiker und Naturwissenschaftler war, außerdem die „*Bewegung*“ und benennt, wie später *Kant*, zugleich „*Raum und Zeit*“ als den großen Rahmen. Auch wenn wir diesen nicht auszufüllen vermögen, so verbindet er uns offenbar doch mit der Welt, woraus sich dann etwas Drittes ergibt, das von struktureller Art ist.

Deutsche Natur und Völkerrechtler. Aufzugreifen ist zudem nach dem Dreißigjährigen Krieg die naturrechtliche Säkularisierung der alten Idee der *Seele*, aus der bereits *Pufendorf* die „höchste“ Menschenwürde abgeleitet hat.⁷²

„Der Mensch ist von höchster Würde, weil er eine Seele hat, die ausgezeichnet ist durch das Licht des Verstandes, durch die Fähigkeit, die Dinge zu beurteilen und sich frei zu entscheiden, und die sich in vielen Künsten auskennt.“

⁷² Siehe Pufendorf zur „Dignitatio“: Pufendorf, *jure naturae*, 1672/1998, II, Kap. 1, § 5. Siehe auch unter dem Titel: „Die Substanz der Freiheit. Pufendorfs Begriff der moralischen Person“, Auer, M., *Substanz*, 2015, 81 ff., 81 ff.

Das Wesen der Seele besteht dabei mit ihm im Sinne der Aufklärung in der *diesseitigen* und „modernen“ Dreifaltigkeit als

- Licht des Verstandes,
- Urteilsfähigkeit und
- Kunstfertigkeit des Menschen.

Bei einem solchen Menschen, der als säkularisierter *Prometheus* auch Kunstfertigkeiten besitzt, können Körper und Geist nicht getrennt werden, sie erscheinen vielmehr als mithilfe der Vernunftseele zusammengefasst.

Von der Pfordten meint zu Recht, dass *Pufendorf* „die Menschenwürde noch nicht von ihrer christlich-metaphysischen Fundierung gelöst habe“.⁷³ Allerdings bleibt zu fragen, ob der spätere Rückgriff vorrangig auf die natürlichen Rechte oder der Verweis auf die Vernunft des Menschen nicht lediglich den göttlichen Bezug durch eine Art von *Natur- oder auch Vernunft-Metaphysik* ersetzt, die sich dann zur westlichen (säkularen) Zivilreligion entwickelt. Auch existiert mit den *antiken* Seelenlehren und der alten Idee des Animismus, auf dem auch sie beruhen, ein universeller Ansatz.

Pufendorf beschreibt jedenfalls die Brücke von der Seelenlehre über die Vernunft und die Künste hin zur säkularen Idee von der Menschenwürde. Diese lässt sich bei Bedarf auch rückwärts beschreiten.

Rückblickend gehen die Ideen von Vernunft, Seele und Würde ineinander über. Aus ideengeschichtlicher Sicht stützen sie sich damit auch gegenseitig.

In dieser Ideenkette steht vor allem der *Mensch im Mittelpunkt*, auch wenn es beim sozialkritischen „zivilen“ Nachfassen zum Teil so scheint, als würden die Autoren vor allem sich und Ihregleichen und zudem in idealistischer Weise betrachten und bewerten. Erst die Verallgemeinerung der Bildung konnte dazu führen, zumindest den schriftgebildeten Bürgern den Zugriff auf sie zu bieten. Dieser Weg musste andererseits auch zu einer geistigen Vergrößerung führen, vor allem

⁷³ Pfordten, Menschenwürde, 2016 , II 6, 30.

dazu, dass man sich, wie hier versucht, auf wenige besonders plakative Aussagen beschränkte.

IV. Verallgemeinerung: Würde als Bürgerideal (*Cicero*), Zählung durch Hoheitsrecht (*Hobbes*), angeborene Freiheitsrechte (*Locke*), Autonomie als höchstes Prinzip der Sittlichkeit (*Kant*)

Die Ideen der Menschenwürde und der Personalität sind weiter zu verfolgen. Aus ihnen könnten sich, wengleich nicht nur, Rollen, Pflichten oder auch Erwartungen ergeben.

Cicero, Hobbes, Locke, Kant und danach auch *Luhmann* ist trotz aller großen Unterschiede der doppelte Aspekt gemein, dass vor allem auf das *Verallgemeinerbare* zu blicken ist, sodass die allgemeine Idee und ihre soziale *Funktion* der individuellen Würde des einzelnen Menschen vorgehen.

Römisches Bürgerbild. Die große Idee der Menschenwürde findet in *Ciceros* (106–43 v. Chr.) Staatsbürgermodell⁷⁴, eine erste bürgerliche Wurzel. Vereinfacht beruht es auf der Idee der *Selbstformung und Affektkontrolle*, der *Pflicht zum würdigen Auftreten des Individuums* und entstammt einem Menschenbild, das die vielfältige griechische *Stoa*⁷⁵ in der Form einer Weisheitsreligion bietet. Danach sucht das Individuum mit Selbstbeherrschung und Seelenruhe seinen Platz in der Ordnung des Kosmos.⁷⁶

Cicero, der den römischen Bürger im Blicke hat, geht dabei von der herausgehobenen sozialen Rolle als „Konzeption für geziemendes Verhalten“⁷⁷ aus. Zu verhalten habe der Würdige sich der Herkunft gemäß,

⁷⁴ Cicero (Gunermann), *De officiis*, 1976, I, 68, 116, 130. Dazu für die antike Stadt auch: Baltruch, *Wege*, 2005, 158 ff., 173.

⁷⁵ <https://de.wikipedia.org/wiki/Stoa>: Ein eher kosmologischer-ganzheitlicher Ansatz mit durchaus zivilreligiösen Zügen: "Für den Stoiker als Individuum gilt es, seinen Platz in dieser Ordnung zu erkennen und auszufüllen, indem er durch die Einübung emotionaler Selbstbeherrschung sein Los zu akzeptieren lernt und mit Hilfe von Gelassenheit und Seelenruhe zur Weisheit strebt".

⁷⁶ Thiele, F., *Einführung*, 2013, 13 ff., 16 („*Stationen der Begriffsgeschichte*“ der Menschenwürde). Stoecker / Neuhäuser, *Erläuterungen*, 2013, 37 ff., 44 ff., 39 („lange philosophische Tradition), 40 ff. („*Ursprung ... in der Antike*“, im Einzelnen zu Cicero, mit Blick auch auf die ähnliche „*biblische Position*“)

⁷⁷ Stoecker / Neuhäuser, *Erläuterungen*, 2013, 37 ff., 40. Pfordten, *Menschenwürde*, 2016, II 2, 16 („Ehre“, „soziale Stellung“, „soziales Prestige“).

zudem moralisch richtig und er solle Demütigungen vermeiden. Allerdings liege diese den Tieren gegenüber aufgrund der Geisteskraft überlegene Stellung auch in der *Natur* des Menschen.⁷⁸

Außerdem fordert *Cicero* den würdigen Menschen auf,

- *persönliche Talente* einzubringen, sich seiner *sozialen* Stellung gemäß zu verhalten und *allgemein Mensch* zu sein, begabt mit Vernunft und Sprache.

Mit *Stoecker* und *Neuhaus* geht es *Cicero* „um eine universelle Würde aller Menschen, die zugleich den Rahmen ... des guten Lebens“ bildet.⁷⁹

Doch bildet die Würde keinen Grund, sondern sie ist wie der soziale Respekt nur eine Folgerung aus dem guten Verhalten. Insgesamt handelt es sich aber um einen *politischen* Ansatz, der dem politischen Menschen einen eigenen *Stand* (*status*) verleiht. Die Idee der Menschenwürde wird also nicht vorrangig aus und für das (philosophische) *Selbstverständnis* des Menschen entwickelt, sondern bietet ein *Bürgerbild*, das sich aus heutiger Sicht verschiedener Ansätze bedient und solche natürlicher, sozialer und philosophischer Art umspannt.

Umgekehrt erhält die (philosophisch-zweckfreie) Idee der Menschenwürde damit ihre Unterstützung aus der Praxis des *politischen* Lebens.

Aber zugespitzt ist dieses Bild vom würdigen Bürger als Lebenslehre eines, das enger mit demjenigen des angloamerikanischen *Liberalismus* verwandt ist als mit der vagen kontinentaleuropäischen Idee der Menschenwürde. Vor allem aber zielt es mit seinem stoischen Hintergrund auf eine Art von Harmonie- oder auch Gerechtigkeitsidee.

Englisches naturrechtliches Bürgerbild. Die Idee der Gleichheit und Menschenbilder, die auf ihr beruhen, sind auch an hervorragender Stelle und wirkungsmächtig bei *Hobbes* und *Locke* zu finden. *Hobbes*

⁷⁸ Cicero (Gunermann), *De officiis*, 1976, I, 105 f; so nachdrücklich Pfordten, *Menschenwürde*, 2016, II 2, 17.

⁷⁹ Stoecker / Neuhäuser, *Erläuterungen*, 2013, 37 ff., 41.

beschreibt den Staat mithilfe des personalen Bildes vom Ungeheuer Leviathan⁸⁰ und sieht auch das Recht als Mittel, um die menschliche Natur zu zähmen, die ein Spiegelbild des *Leviathans* zu sein scheint.⁸¹

“But neither of us accuse man’s nature in it. The Desires, and other Passions of man, are in themselves no Sin. No more are the Actions that proceed from those Passions, till they know a Law that forbids them...nor can any Law be made, till they have agreed upon the Person that shall make it.”

Ihm zufolge sind alle Menschen ihrer Natur nach gleich und frei. Ohne Recht kämpfen sie einen wilden und egoistischen Machtkampf unter Gleichen.⁸² Aber sie vermögen auch, sich auf eine übermächtige Kunstperson, den Leviathan, zu einigen, die hoheitliches Recht setzt. Was diese nicht regelt, also dem rechtsunterworfenen Bürger belässt, bildet dann *indirekt* dessen ziviles Freiheits-Recht. Dabei schützt das öffentliche Recht mit seinem Gewaltmonopol insbesondere das Leben der Menschen. Deshalb willigen die Freien auch überhaupt erst in die Schaffung des Staates ein.⁸³ Dabei ist „Gewalt eine leibliche Interaktion“, die, wie mit der Soziologin Lindemann weiter anzufügen ist, die

⁸⁰ Hobbes, *Leviathan* (reprinted), 1651/1962, Introduction: „For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH or STATE ... which is but an Artificiall Man, though of greater stature and strength than the Natural, for whose protection and defence it was intended; and in which the Sovereignty is a Artificiall soul, as giving life an motion to the whole body ... by which the parts of this Body Politic were all first made, set together an united resemble that Fiat, or the lets us make, pronounced God in the creation“ (Hervorhebungen im Original).

⁸¹ Hobbes, *Leviathan*, 1651, part. 1, chapter XIII; siehe auch Höffe, Hobbes, 2010, 17 f. („... hochplausibel, dass sich die seitherige Geschichte der abendländischen Philosophie zum erheblichen Teil als eine Reihe von Fußnoten zu Hobbes liest“).

⁸² Zur „natürlichen und bürgerlichen Freiheit“ bei Hobbes: Schapp, *Freiheit*, 1994, 108 f. („Die natürliche Freiheit ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach seinem eigenen Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignete Mittel ansieht.“); Die zivile Freiheit sei dann diejenige, die das Gesetz dem Bürger lässt (siehe dazu: Hobbes, *Leviathan* (reprinted), 1651/1962. Kap. 21.). Damit liege der Bürger an „künstlichen Ketten“. Zu natürlicher Freiheit in Anlehnung an Hobbes auch: Schapp, *Freiheit*, 1994, 152 ff., 184 („Legitimation über die Erhaltung des Lebens“).

⁸³ Zur Entwicklung der Idee der *Gleichheit und Gegenseitigkeit* in der Neuzeit Höffe, *Rechtsprinzipien*, 1990, 132, er sieht einen engen Zusammenhang zwi-

„Aufmerksamkeit der Beteiligten nahezu vollständig absorbieren... kann“.⁸⁴

Auch setzt *Hobbes* mit „*desires, and other passions of man*“ auf die Emotionen, er eröffnet einem blanken Psychologismus den Weg, der nicht durch Moral eingefangen, durch christliche Barmherzigkeit ergänzt oder durch den edlen Gedanken von der empathischen Solidarität im Zaum gehalten wird oder werden soll. Ebenso bietet er die naturrechtliche Grundlage für die Forderung nach dem *persuit of happiness*.

In der Demokratie zähmen sich die Menschen selbst, um den Wirren (war) des Krieges zu entgehen und die Vorzüge der Kooperation zu genießen, indem sie die Staatsmacht privatisieren und selbst auf die Menschen (oder zunächst auf die freien Männer) verteilen.

Dazu müssen die Freien aber über eine entsprechende natürliche Rechtspersonalität, etwa im Sinne von *Locke*, verfügen.

Locke beschreibt vor allem das private Recht und betont das natürliche Gesetz.⁸⁵

Er erklärt, der Mensch sei „*mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und uneingeschränkten Genuss aller Rechte und Privilegien des natürlichen Gesetzes, in Gleichheit mit jedem anderen Menschen oder jeder Anzahl von Menschen auf dieser Welt geboren*“.

schen *Hobbes* zweitem natürlichen Gesetz, dem Gedanken der Wechselseitigkeit und Gleichheit, und Kants Kriterium der allgemeinen Gesetzmäßigkeit. So setze zwar *Hobbes* zunächst beim Verlangen nach Selbsterhaltung und Glück an. Im zweiten Teil des natürlichen Gesetzes spreche er dann allerdings nur noch von Freiheit (*Hobbes*, *Leviathan* (reprinted), 1651/1962, Kap. 14). Vgl. zudem: *Locke* (Euchner/Hoffmann, H.), *Abhandlungen*, 1690/1967, 201 („evident, vernünftig“).

⁸⁴ Unter dem Titel: „Gewalt als soziologische Kategorie“ Lindemann, *Gewalt*, 2015, 501 ff., 504 ff. (Abschnitt: „*Die vermittelte Unmittelbarkeit symbolischer Gewaltkommunikation*“, hier 504), siehe auch 503 ff. („Gewalt in sozialwissenschaftlichen Theorien“) mit Bezug auf *Hobbes*.

⁸⁵ Übersetzt und betont aus Sicht der Religionsfreiheit von: Uhle, *Staat*, 2004, 111. Zudem: *Locke* (Laslet), *Second Treatise*, 1690/1993, § 87, siehe auch: § 4, Buch II. Vgl. zudem: *Locke* (Euchner/Hoffmann, H.), *Abhandlungen*, 1690/1967, 201 („evident, vernünftig“). Zur Reziprozität vgl. auch *Hobbes*’ These, die Staatsgründungsverträge hätten ihren Grund in der wechselseitigen Todesfurcht (*Hobbes* (Gawlik), *Bürger*, 1642/1959, 2. Kap., Ziffer 6; übereinstimmend: *Hobbes* (Tönnies), *Naturrecht*, 1640/1926 Kap. 15, Zif. 13; Dieselhorst, *Naturzustand*, 1988, 33 f.

Damit meint *Locke* aber vor allem diejenigen aktiven Freien, die Privilegien und natürliche Machpositionen besitzen, als patriarchalische Eigentümer auftreten⁸⁶ und auch als freie *Krieger* agieren können. Auch Einzelne können im naturrechtlichen Sinne einen Krieg (war) führen. Jener ist also auch sprachlich nicht auf größere Organisationen oder gar Staaten beschränkt.⁸⁷

Der Freie im Sinne von *Locke* ist Träger einer *persönlichen Identität*⁸⁸.

“In this personal Identity is founded all the Right and Justice of Reward or Punishment, Happiness and Misery being that for which every one is concerned for himself no mattering what becomes of any Substance, not joined to, or affected with that consciousness.”

Der Mensch verfügt also zwar über eine Identität, ein „Selbst“, dieses ist aber gleichsam als Spiegel oder zur Repräsentation durch die natürlichen Gesetze von außen bestimmt. Zu überlegen ist, ob der Liberalismus über ein *Äquivalent für das Absolute*, etwa für die *unantastbare Seele*, verfügt, so wie es die Menschenwürde mit ihrem Unantastbarkeitsdogma oder auch mit ihrer Moralität im Angebot hat.

⁸⁶ Zum Bild des Freien als Eigentümer (“estate”. “properties”), der auch deshalb auch unabhängig ist, *Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993, Chapter VIII, Of the Beginning of Political Societies: (Hervorhebungen nicht im Original) “Men being, as has been said, by nature all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate and subjected to the political power of another without his own consent, which is done by agreeing with other men, to join and unite into a community for their comfort able, safe, and peaceable living, one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any that are not of it. “* Dazu gehört allerdings auch die Arbeit, die verkauft werden kann, Chapter 5: Property, Abs. 27.

⁸⁷ *Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993, Chapter 3 (Hervorhebungen nicht im Original: “The state of war, 15 “A state of nature, properly understood, involves men living together according to reason, with no-one on earth who stands above them both and has authority to judge between them. Whereas in a state of war a man uses or declares his intention to use force against another man, with no-one on earth to whom the other can appeal for relief.”*

⁸⁸ Siehe *Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993, Chapter XXVII, “On Identity and Diversity”*. Dazu: *Brandt, Identity, 2006, 45 ff., 58 („bundle of perceptions“)*. Dabei ist offenbar zumindest unklar, ob *Locke* damit darüber hinaus auch noch die Idee einer gesonderten Menschenwürde verbindet, die durchaus als logisches wesenhaftes Mehr gegenüber der Summe von personalen Rollen angesehen werden könnte. Siehe zu *Locke* auch: *Lotter, Rechtsprechung, 2006.503 ff., 513 ff, sowie aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, Western Anthropology, 2010, Rn. 22 ff.*

So hat schon *Locke* mit dem Bild von der personalen Identität die Idee von den natürlichen Gesetzen verbunden, die ein Art von *absolute Gerechtigkeit* beinhalten (*...the Right and Justice of Reward or Punishment, Happiness and Misery...*). Damit ist der Freie den natürlichen Gesetzen unterworfen, also nicht in vollem Umfange frei.⁸⁹ Die erwartete freiwillige Unterwerfung unter die natürliche Gerechtigkeit führt zu einer Art natürlicher Vorformung der personalen Identität des Freien, die jedoch letztlich von *Gott* gegeben ist. Der Freie kann anders handeln, dann aber gilt:

*“...the offender declares himself to live by another rule than that of reason and common equity, which is that measure God has set to the actions of men, ... And in the case, and upon this ground, every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the Law of Nature.”*⁹⁰

Die *Seelenidee* des *lockeschen Liberalismus* besteht darin, dass der Freie gleichwohl als *Freier*, wenn auch als unvernünftiger und ungerechter Mensch, anzusehen ist, der gegen die Regeln Gottes verstößt. Diese *Eigenschaft*, sich wirklich autonom verhalten zu können, erweist sich als *unantastbar*, kann also dem Menschen auch mit der Strafe nicht genommen werden.

⁸⁹ Zur so eingeschränkten Freiheitslehre von *Locke* (Laslet), *Second Treatise*, 1690/1993, Chapter IV. Of Slavery, der zunächst von der Freiheit der Freien ausgeht und dann offenbar die *natürliche Gerechtigkeit als letzten Maßstab* annimmt, dessen Verletzung auch zum Widerstand gegen den eigenen Staat berechtigen würde. (Hervorhebungen nicht im Original): „This freedom from absolute, arbitrary power, is so necessary to, and closely joined with a man's preservation, that he cannot part with it, but by what forfeits his preservation and life together: for a man, not having the power of his own life, *cannot, by compact, or his own consent, enslave himself to any one, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another, to take away his life*, when he pleases. Nobody can give more power than he has himself; and *he that cannot take away his own life, cannot give another power over it*. Indeed, having by his fault forfeited his own life, *by some act that deserves death; he, to whom he has forfeited it, may (when he has him in his power) delay to take it, and make use of him to his own service, and he does him no injury by it*: for, whenever he finds the hardship of his slavery outweigh the value of his life, it is in his power, by resisting the will of his master, to draw on himself the death he desires.” Also Freiheitsstrafe mit Arbeitspflicht kann als Minus zur Todesstrafe verhängt werden.

⁹⁰ *Locke* (Laslet), *Second Treatise*, 1690/1993, Chap. II. Of the State of Nature. (Hervorhebungen des zweiten Satzes im Original).

Während jedoch die Menschenwürde und die Menschenrechte *universell* gelten und Teile einer jeden nationalen Verfassung bilden sollten, gilt der staatliche Schutz der Rechte des Einzelnen nur innerhalb der jeweiligen nationalen *Gesellschaft*. Ihn wird der Freie per Vertrag zur Rechtsperson. Daneben aber gibt es offenbar eine Art von natürlich-göttlichem Recht, das man, folgt man weiterhin *Locke*, dann auch als eine Form des *überstaatlich-göttlichen* „ethischen Minimums“ einer liberalen Verfasstheit betrachten kann. Ohne diese *externe Moral* aber hat der liberale Staat Mühe, sein eigenes Wesen zu erklären

Zusammen betrachtet werden letztlich dieselben offenbar (zumindest) allgemeinwestlichen Grundideen verwendet; sie werden kulturell nur unterschiedlich verteilt und gewichtet.

Die entscheidende Frage lautet aber: Wer sichert denn diesem offenbar *universellen* Freien die natürlichen Rechte im Konkreten? Nahe liegt die Antwort: Er sichert sich selbst, indem er mit anderen Freien einen (nationalen) *Volks-* oder *Gesellschaftsvertrag* abschließt⁹¹, etwa im Sinne einer Eigentümergesellschaft. Danach existieren dann einige Freie *innerhalb* des jeweiligen Gesellschaftsvertrages, während die vielen anderen Freien der Welt entweder einen anderen Gesellschaftsvertrag abschließen oder es vorziehen müssen, ohne einen solchen zu leben.⁹²

Damit wechselt der Freie nach dem natürlichen Gesetz in den status civilis, „in society“ über.

"The liberty of man, in society, is to be under no other legislative power, but that established, by consent, in the commonwealth; nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what that legislative shall enact, according to the trust put in it."

Auch können externe Kriegssklaven innerhalb einer Gesellschaft leben. Damit ist die Frage zu stellen, ob bei einem gerechten (just) „war on

⁹¹ Aus der Sicht der politischen Philosophie siehe etwa Celikates / Gosepath, Philosophie, 2013, 37 ff („Der Naturzustand und die anarchistische Herausforderung – zur Rechtfertigung politischer Herrschaft“, 37 ff. „Das Grundproblem“, 49 ff. "Die Idee des Gesellschaftsvertrags", 70 ff. "Was ist der Zweck des Staates?").

⁹² Zur „Ko-Evolution von Staat und Recht“: Di Fabio, Recht, 1998, 34; zur Abhängigkeit des Staates vom Recht: 37; zu Politik und Recht in „struktureller Koppelung“: 38 ff. Zur Koppelung von *Politik*, öffentlicher Meinung und dem individuellen Bewusstsein aus der Sicht des Verfassungsrechts, siehe: Di Fabio, Recht, 1998, 45 f.; zur Öffentlichkeit als Sichtbarmachung, 47 ff.

terror“ nicht freie Bürger als *Externe* zu behandeln sind⁹³ oder ob ein Freier sich nicht entscheiden kann, aus der Gesellschaft auszutreten, die er nicht mehr als die seine betrachtet, um in den *Naturzustand* zurückzukehren.

Der andere und idealistische Weg besteht darin, zunächst das *Individuum* und sein Wesen zu bestimmen. Aus und mit der Selbstheiligung des Menschen und seiner Vernunft ergeben sich dann später Ableitungen für Staat, Recht und Politik.⁹⁴ Allerdings ist diese Trennung nur begrenzt durchzuhalten.⁹⁵

Wie üblich gibt es methodisch auch den dritten vermittelnden Weg. Er besteht in Anlehnung an den Staatsphilosophen *Ladeur* darin, das Wesen des Menschen aus einer *wechselseitigen* Beeinflussung von „Individualität und Gemeinschaft“ herauszulesen. Vermutlich wird aber für ein konkretes Modell wieder ein Ansatz als Leitidee überwiegen (müssen). So wird das moralisch eingefärbte Subjektdenken sich des politischen Rechts bedienen (wie in Deutschland) oder aus dem politischen Recht ergibt sich das Rollenbild vom Freien, der wiederum Anspruch auf seine „Ehre“ hat wie vorrangig im angelsächsischen Kulturkreis.

⁹³ Locke (Laslet), *Second Treatise*, 1690/1993, Chapter 7, Political or Civil Society, 85, "A slave is someone who, being a captive taken in a just war, is by the right of nature subjected to the absolute command and arbitrary power of his master. A slave has forfeited his life and with it his liberty; he has lost all his goods, and as a slave he is not capable of having any property; so he can't in his condition of slavery be considered as any part of civil society, the chief purpose of which is the preservation of property."

⁹⁴ Zur „Ko-Evolution von Staat und Recht“: Di Fabio, *Recht*, 1998, 34; zur Abhängigkeit des Staates vom Recht: 37; zu Politik und Recht in „struktureller Koppelung“: 38 ff. Zur Koppelung von *Politik*, öffentlicher Meinung und dem individuellen Bewusstsein aus der Sicht des Verfassungsrechts, siehe: Di Fabio, *Recht*, 1998, 45 f.; zur Öffentlichkeit als Sichtbarmachung, 47 ff.

⁹⁵ Die „Offenheit und Vielfalt“ verbindet etwa auch die beiden Begriffe Individuum und Subjekt, aus der Sicht einer *postmodernen Form der liberalen Systemtheorie*. Ladeur, *Staat*, 2006, 2006, 7, begreift das *Individuum* zunächst aus der Sicht der *Subjektivität*, und zwar in Europa zunächst aus der Sicht der „Souveränität des Monarchen gegenüber der Kontinuität der Tradition“ im Sinne des *Mittelalters*. Er versteht den Kern der *Subjektivität* dann über die *Offenheit der Vernunft*. So spricht er vom *praktischen Modus vivendi*, der die „Vielfalt unterschiedlicher Rationalitäten“ nach einer ihrerseits „von der Evolution unabhängigen ‚Kollisionsregel‘ aufeinander abstimmt“. Damit setzt er den Schritt von der Definition des Subjekts über die *wechselseitige* Anerkennung (also an sich über den Gedanken der Intersubjektivität) hinaus zur Eigenständigkeit einer von vielen Rationalitäten, die in einer praktischen Konkordanz miteinander leben (müssen).

Denkbar ist es auch und kommt der französischen Sicht nahe, aus der „Teilhabe“ an der hoch kommunikativen Gemeinschaft und ihrem allgemeinen Willen das politische Recht und die Würde als Mitglied abzuleiten.

Deutsche verrechtlichte Sittlichkeit. Zudem ist zu *Kant* und der deutschen Ausformung der Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde überzugehen, bei der sich *Moral und Recht* vereinen und auf die sich auch Artikel 1 der *Europäischen Grundrechtecharta* gründet.

Die *Objektformel* bildet die einfache negative Definition der Menschenwürde im verrechtlichen Sinne. Danach darf der Staat und erweitert sogar niemand in der demokratischen Gesellschaft einen Menschen „*blos als Mittel*“ behandeln.

Dieser Satz wird üblicher Weise auf *Kant* zurückgeführt, der in seiner Grundlegung der Metaphysik ausführt:

“*Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst.*“
⁹⁶

Dabei vertritt *Kant* selbst die Idee der Menschenwürde, wie *von der Pfordten* noch einmal nachdrücklich herausstellt, nicht als Leitidee und an vorrangiger Stelle.⁹⁷ *Kant* bietet vor allem eine Pflichten- und Vernunftlehre⁹⁸, aus der sich die Würde eines vernünftigen Wesens⁹⁹ oder

⁹⁶ Kant, Grundlegung, 1785, AA , IV, 429

⁹⁷ Pfordten, Würde, ohne Jahr, , 4 f („...Kant bezieht sich im Rahmen der Entfaltung der dieser Objektformel als Vorbild dienenden zweiten Formel des kategorischen Imperativs weder explizit noch implizit auf die Würde des Menschen oder der Person.“) Pfordten, Menschenwürde, 2016 , II 7, 35 f.

⁹⁸ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 18 („Stationen der Begriffsgeschichte“ der Menschenwürde, den moralischen Rechten entsprechen bei Kant moralische Pflichten.).

⁹⁹ Kant, Grundlegung, 1785, AA , IV, 438. (Hervorhebungen nicht im Original): „Nun folgt hieraus unstreitig: daß *jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst* sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit *seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung* es als Zweck an sich selbst auszeichnet, im gleichen daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe“).

die „Würde der Menschheit“ zwar nicht einfach ableitet, aber in sie eingebunden¹⁰⁰ und eng an die Idee der Selbstgesetzgebung und „*die Autonomie des Willens als höchstes Prinzip der Sittlichkeit*“ geknüpft ist.¹⁰¹ *Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*“¹⁰², lautet deshalb auch sein allererstes Gebot.

Kant verwebt insgesamt die Ideen von

- *Vernünftigkeit, Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung, autonomem Willen zur Sittlichkeit, Anerkennung und Achtungspflicht, Selbstunterwerfung und Würde als Erhebung über die Sachen*

zu einer strengen (kategorischen) Morallehre.

Kant betrachtet den einzelnen Menschen, indem er in jedem Menschen das Gattungswesen Mensch sieht, „*als Subject einer moralisch=praktischen Vernunft*“. Kant erklärt:

„*Die Menschheit in seiner Person ist das Object der Achtung, die er von jedem andern Menschen fordern kann.*“¹⁰³

¹⁰⁰ Kant, Metaphysik, 1797, AA, VI, 462 (Hervorhebungen nicht im Original: „*Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) *blos als Mittel*, sondern muß *jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden*, und *darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit)*, dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin *über alle Sachen erhebt*“ „...*die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen*, mithin ruht auf ihm eine *Pflicht*, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeugende Achtung bezieht.“).*

¹⁰¹ Kant, Grundlegung, 1785, AA, IV, 440. (Hervorhebungen nicht im Original: „*Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend*, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.“ Danach folgt die Zwischenüberschrift: „*Die Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit*“).

¹⁰² Kant, Beantwortung, 1784, AA VII, 33 ff.

¹⁰³ Kant, Metaphysik, 1797, AA, VI 434 f (Hervorhebungen nicht im Original: „*Allein der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch=praktischen Vernunft*, ist über allen Preis *erhaben*; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht *blos als Mittel zu anderer ihren*, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als *Zweck an sich selbst zu schätzen*, d. i. er besitzt eine *Würde (einen absoluten innern Werth)*, wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art

Auch trennt er offenbar zwischen der „*Achtung*“ (Respekt) durch die anderen, also der großen intersubjektiven Idee der *Anerkennung*, und der rein (subjektiven) Stellung als würdiges Vernunft-Subjekt. Dabei ist wie auch sonst das Achtungsgebot aus der hohen Stellung *abzuleiten*.¹⁰⁴

Bei *Kant* erweist sich also die *lockesche* natürlich-göttliche Gerechtigkeit von “*reason and common equity*“ als *eigene Vernunft*, die der moralische Mensch *verinnerlicht* hat, über die er verfügen kann, aber der er wie die Freie bei *Locke* nicht zu folgen braucht. Dieser Schritt zur Rückbindung an die natürlich-göttlichen Moralgesetze gestattet es dann dem vernünftigen Freien auch, sich später im deutschen Verfassungsrecht als würdiges Selbstsubjekt zu betrachten, woraus sich dann auch eine wirkliche „geistig-sittliche Autonomie“ ergibt, aus der sich die Menschenwürde herleiten ließe.

Allerdings sind offenbar nur solche Menschen Personen, deren „*Handlungen einer Zurechnung fähig sind*“¹⁰⁵, Kleinkinder und sonstige unzurechnungsfähige Menschen also nicht.¹⁰⁶

Kant geht es vorrangig um die *Moral*, um die Autonomie der Sittlichkeit der Menschheit in jedem, also nicht um die Autonomie des *individuellen* Menschen. Er setzt also die Moralität absolut, die jedem Menschen als moralischer Person eigen ist.

Allerdings versetzt *Kant* ohnehin die ganze Welt und ihre Gesetze, also auch „Bewegung, Raum und Zeit“ über dessen Vernunft in den Kopf des *einzelnen* Menschen.

messen und auf den Fuß der *Gleichheit* schätzen kann. *Die Menschheit in seiner Person* ist das Object der *Achtung*, die er von jedem andern Menschen fordern kann; deren er aber auch sich *nicht verlustig machen* muß.“

¹⁰⁴ Zur „Menschenwürde in der Philosophie des Deutschen Idealismus“ siehe Luf, *Menschenwürde*, 2004, 82 ff. , 82 ff. Zu „Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel“ siehe Mohr, *Begriff*, 2001, 103 ff. , 103 ff.

¹⁰⁵ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 223. Zur Zurechnung siehe auch Kant, p. Vernunft, 1788, AA, V, 97 (Kritik der praktischen Vernunft) und Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 438. So nachdrücklich: Gutmann. *Würde*, 2010, 6.

¹⁰⁶ Gutmann. *Würde*, 2010, 8, 11, er verweist er zu Recht auf *Rawls*, der mit Blick auf Kant besondere Schwierigkeiten hinsichtlich der Begründung des moralischen Status von Menschen einräumt, die ihre *moralische Persönlichkeit mehr oder weniger dauerhaft* verloren haben, Rawls, *Theorie*, 1993, 553.

Jedenfalls erhält umgekehrt die vage Idee von der individuellen Menschenwürde auf diese Weise ihre Unterstützung und ihre Verankerung in der Moral zugleich durch die Idee vom Vernunftsubjekt.

Hinzugetreten ist inzwischen die Verfremdung der Idee vom Vernunftsubjekt als Verrechtlichung der Menschenwürde in einer Form, die vor allem auf *Kant* zurückgeht. Die praktische Vernunft ist in der Praxis angekommen. Mithilfe von *Kants* Moral- und Vernunftlehre lässt sich erstens eine Brücke zu den konkreten *subjektiven Rechten* schlagen. Sein Ansatz begründet zweitens die starke Idee vom *allgemeingültigen* (kategorischen) *Gesetz der Menschheit* in jedem Einzelnen. Drittens führt *Kants* Ausrichtung auf die praktische Vernunft, und zwar in der Form der strengen *Gerechtigkeit* als Verallgemeinerbarkeit der eigenen Handlung, zu einer Gerechtigkeitslehre, die auf das allgemeine Gesetz und nicht mehr nur auf persönliche Wechselseitigkeit von „*actio und reactio*“ ausgerichtet ist

Mit Rückgriff auf diese Art der Gerechtigkeitsidee konnte sich das Recht als Gesetzes- und Verfassungsrecht sowohl gegenüber dem Herrscherstaat verselbstständigen, als auch vom politisch-emotionalen Populismus und dessen Freiheitsidealismus abgrenzen. Als mächtige, aber dienende normative Ordnungsmacht bildet das derart vernünftige, weil (formal) verallgemeinernde Recht das notwendige Zwischenglied zwischen dem Verwaltungsstaat und der Idee der Demokratie. Es verkörpert die Gleichheit in der Dreifaltigkeit. Freiheit führt zur Demokratie, Gleichheit zum Recht und Solidarität zum Staat. Das Recht als Verallgemeinerung konnte dabei helfen, den Machtstaat und die Freiheitsidee zu zähmen. Die Rolle, die in vorstaatlichen Zeiten die Sitte und die Idee des guten alten Rechtes innehatten, vermochte jetzt das Recht der *praktischen Vernunft* zu übernehmen, hier in Form des allgemeinen Gesetzes, das jeder moralische Mensch in sich trägt und das seine Würde begründet.

Die Moralität stützt und begründet damit das Recht von moralischen Subjekten. Die Frage, die sich aufdrängt, lautet: Was geschieht, wenn der an sich würdige Mensch sich unmoralisch verhält? Die „Achtung“ der anderen kann er dann jedenfalls nicht mehr im vollen Umfange einfordern.

V. Soziale Selbstschöpfung (*Luhmann, Hofmann*)

Zum Schluss ist in die Gegenwart zu blicken und Art und Reichweite der kulturellen Thesen von der Menschenwürde *als soziales Konstrukt* zu betrachten.¹⁰⁷

Der Rechtssoziologe und Systemtheoretiker *Luhmann*¹⁰⁸ geht (1965) umgekehrt zwar von der *Selbstständigkeit* des ethischen Rechts und der grundrechtlichen Verankerung der Idee der Menschenwürde aus, verlangt nun aber, den *gesellschaftlichen* Blickwinkel auf das Recht und auf die Idee der Menschenwürde einzunehmen.

Er erklärt, das deutsche Verfassungsrecht sei „aristotelisch“ geblieben. Es werde „*die menschliche Persönlichkeit nach wie vor als Substanz gedeutet*“, so „*dass die soziale Natur des Menschen erst nachträglich hinzugedacht werden kann.*“

Seine soziale Natur werde zu Unrecht nicht als „*konstituierende Sphäre seiner Individualität selbst*“ gesehen. *Luhmann* fügt an: „*Freiheit und Würde sind Vorbedingungen dafür, dass der Mensch sich ... als Individuum sozialisieren kann.*“

Ohne die Gesellschaft ist der Mensch also nicht einmal ein Individuum. Aber dennoch gibt es offenbar zuvor schon so etwas wie die „soziale Natur des Menschen“. Er existiert, so könnte man folgern, dann doch offenbar als eine Art Träger seiner sozialen Natur.

Weiter kritisiert *Luhmann*:

„*Mehr noch als Freiheit ist Würde ein Wunschbegriff, der ... die gelungene Selbstdarstellung bezeichnet.*“

¹⁰⁷ Zur spöttischen Kritik von Bentham, Schopenhauer und Nietzsche an den französischen, angeblich natürlichen Menschenrechten, über die „rathlosen Moralisten“ beziehungsweise als „Phantome, wie die Menschenwürde“, siehe Pfordten, Menschenwürde, 2016, II 9, 38 f. Wie immer erweist sich die *Freiheit des Denkens* erst darin, dass man alle Dogmen auch mit guten Gründen negieren und sie als Herrschaftslehren auch verspotten kann.

¹⁰⁸ *Luhmann*, Grundrechte, 1965, 68 f.

Auch wenn „*Wunschbegriff*“ abfällig gemeint sein dürfte, leuchtet diese Aussage *im Ansatz* zunächst einmal schon schlicht deshalb ein, weil alle *Normen* als solche die Aufgabe haben, ein *Sollen* zu bestimmen.

Aber offenbar gibt es in diesem Bild auch einen sozialrealen *Akteur*, der etwas gemeinhin als gut Anerkanntes für sich wünscht, wie „Würde“ oder „Freiheit“. Und dieser geistige Gegenstand scheint zumindest in einer bestimmten *sozialen Ideenwelt* sozialreal zu existieren, und sei es auch nur, weil die *jeweiligen Gesellschaften* ihn für nützlich halten.

Dabei genügt es offenbar, wenn es sich bei der Freiheit, der Würde oder auch mit *Pauen*, wenn es sich beim *Geist* um eine menschliche *Illusion*¹⁰⁹ handeln würde. Die Grundfähigkeit zu einer solchen, vielleicht real falschen Vorstellung wäre dann aber im Naturwesen Mensch genetisch angelegt. Sie würde zumindest dem westlichen Menschen dabei helfen, seine kulturelle Identität als ein „freies, würdevolles und geistiges Wesen“ auszuprägen und daraus unter anderem seine Demokratie herzuleiten. Der soziale Funktionalismus geht damit einerseits fließend in den Naturalismus über, aber er vermag andererseits auch, eine Mittelstellung einzunehmen und eine mächtige Brücke hin zum Naturalismus zu schlagen.

Hinzu tritt bei *Luhmanns* Sicht und mit dem Aspekt der (sozialen) Selbstdarstellung offenbar auch ein „Selbst“, das dargestellt werden soll. Es „existiert“ danach, so möchte man als Indeterminist folgern, - eigentlich- in der Welt des Seins doch ein autonomes Individuum, das ein Selbst besitzt und in einer sozialen Umwelt lebt.

Die hohe Normativität seiner Sicht ergibt sich auch aus den viel zitierten folgenden Sätzen:

„Die Würde des Menschen ist keineswegs eine Naturausstattung, wie vermutlich gewisse Grundlagen der Intelligenz. Sie ist auch nicht einfach ein Wert, den der Mensch wegen einer bestimmten Naturausstattung hat oder in sich trägt. ...

Würde muss konstituiert werden“.

Die Würde ist danach also vor allem ein Artefakt oder Konstrukt. Sie ist ein Konzept, das die Gesellschaft (hoch kommunikativ und letztlich

¹⁰⁹ Pauen, Natur, 2016, 209 ff. ("Empirische Erkenntnisse zum Erste-Person-Privileg"), 266 ff (Die "Introspektionsillusion").

für ihre Zwecke) entwickelt. Sie stellt mit dem Staatsrechtsphilosophen *Hasso Hofmann* eine Art von *Selbstschöpfung* dar und meint damit, wie aus der Sicht der Systemtheorie zu ergänzen ist, auch eine Form der *Selbstorganisation*. Mit einem staatsrechtlichen Ausdruck bildet die Menschenwürde eine Leitidee der „Verfassung“, die ihrerseits eine Selbstschöpfung beinhaltet.

Diese Selbstschöpfung findet nach diesem Ansatz in einem „evolutionär-kulturellen“ Prozess statt¹¹⁰, zu dem die *Individuen*, die *Gesellschaft*, die *äußeren Umstände* und vor allem die „Kommunikation und Kooperation“ zwischen allen Akteuren beitragen.¹¹¹

Der Staatsrechtler *Sodan* erklärt zu Recht, dass diese Sichtweise zu einem „solidaritätsbezogenen Verständnis“¹¹² der Menschenwürde führt. Es sei ihr ein „würdekonstituierender Prozess vorgeschaltet“. Die rechtssoziologische Betrachtungsweise *Luhmanns* setzt also weder vorrangig auf die „Freiheit“ (des Individuums und seine Moralität), noch ist sie auf die „Gleichheit“ gegründet (oder die Leitidee der Gerechtigkeit oder der Ordnung). Auch der „Naturalismus“ wird, nur aber immerhin, gleichsam analog über seine Deutung mithilfe der Universalität der Systemtheorie als Selbstschöpfungslehre miteinbezogen.

Will eine Gesellschaft (oder ein System) in einer Umwelt von Gesellschaften „existieren“, dann ist zusätzlich und wohl auch im Sinne von *Luhmann* eine *soziobiologische* Sichtweise einzunehmen. Ihr zufolge muss jede Gesellschaft innere *Konstruktionen* entwickeln, mit denen sie besonders „gut“ existieren, sich erhalten, erweitern und überleben kann. Aber alle anderen (soziobiologischen) Gesellschaften (Systeme) werden einzeln und auch insgesamt nach denselben Grundsätzen verfahren. Insofern existiert auch eine solche *Welt der sozialen Gesetze*, derer sich

¹¹⁰ Zur Verfassung als kulturelle „Selbstschöpfung“ aus staatsphilosophischer Sicht, siehe: Hofmann, H., *Entstehung*, 2004, 171 ff., 167 ff. („nicht erwartbar gewachsen und nicht revolutionär, nicht in einem bewussten Akt politischer Gestaltung subjektiv willentlich hervorgebracht“). In Anlehnung an Luhmann, *Recht*, 1993, 470 ff. („*Verfassung als evolutionäre Errungenschaft*“) und, u. Hinw. auf: Hegel (Hoffmeister), *Grundlinien*, 1820/1995, „nicht bloß von Subjekten geschaffen“, (§ 274 Zusatz), und „obgleich in der Zeit vergangen, nicht als ein Gemachtes“ anzusehen (§ 273 a. E). Siehe auch: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 16.

¹¹¹ Vgl. auch Pfordten, *Menschenwürde*, 2016, III 4, 74

¹¹² Sodan, *Grundgesetz*, 2015, Art. 1, Rn. 7.

alle sozialrealen Gesellschaften auf ihre Weise bedienen, und zwar dann auch ein rein *sozial* gedachtes System Mensch.

Auch ist die Idee der Freiheit nicht ohne weiteres als Wunschidee abzutun. Freiheit meint aus der sozialen Sicht eine gewisse Befreiung von sozialen Kraftfeldern, die von anderen Systemen ausgehen und zu Zerfall oder Unterwerfung führen. Freiheit ist die Gegenidee zur (totalen) Solidarität.

„Würde“ meint aus sozialer Sicht vor allem die faktische *wechselseitige Achtung*, also eine Art von *Kraftgleichgewicht* von *mittlerem Abstand*.

Insofern bilden weder die Freiheit, noch die Würde ein reines Wunschkonstrukt einer bestimmten Gesellschaft, sondern Freiheit und Anerkennung sind zumindest aus soziobiologischer Sicht *fundamental* für jede Gesellschaft und jede soziale Einheit. Auch ein Mensch, der sich mit *Luhmann* vor allem als soziales Wesen betrachten kann, darf und wird auf diese *sozialen Grundgesetze* zurückgreifen, weil sie auch seiner sozialen Natur entspringen.

Weiter ist zu fragen, ob denn auch die deutliche Verleugnung der empirischen Seite überzeugt. Die Würde des Menschen ist zwar dann, wenn man sie wie üblich eher ethisch greift, gewiss als solche keine „Naturausstattung“. Aber ist sie nicht doch auch in der Natur des Menschen verankert, besteht nicht „irgendwie“ doch ein Zusammenhang der normativen Würde mit der „Naturausstattung“, mit „gewissen Grundlagen der Intelligenz“?

Dazu muss die vage Idee der Menschenwürde nur mit dieser *Begründung* ausgelegt werden. Insofern handelt es sich dann zwar auch um ein *konsentiertes Konstrukt*, aber es beruht dazu auf *Gründen*, die von außerhalb der Gesellschaft aus der Natur herangezogen werden.

Diese *natürliche* genetische Grundausstattung kann dem Menschen (derzeit noch) auch kein anderer Mensch und keine Gesellschaft nehmen. Sie ist unantastbar. Im Anschluss ist dann nur noch zu fragen, ob es für die empirische Seite vor allen um den *Körper* des Menschen oder um die zivile Heiligung seiner besonderen Naturausstattung, lies seiner Intelligenz geht.

Die Antwort gibt *Luhmann*, indem er aus seiner Sicht schlüssig versucht, die Unantastbarkeit der Menschenwürde mit einem recht einsichtigen Argument ad absurdum zu führen:

„Sie ist eines der empfindlichsten menschlichen Güter.“

Mit *„empfindlich“* und *„menschlichen Güter“* wechselt er offenbar auf die *körperlich-seelische Seite* über, auch wenn er nachfolgend vor allem auf die *Demütigungen* abstellt, die vereinfacht vor allem die *seelische Seite der sozialen Stellung* betreffen. Er erklärt:

*„Eine einzige Entgleisung, eine einzige Indiskretion kann sie radikal zerstören. Sie ist also alles andere als unverletzlich. Gerade wegen ihrer Exponiertheit ist sie einer der wichtigsten Schutzgegenstände unserer Verfassung.“*¹¹³

Luhmann geht also nicht den zumindest ebenso möglichen Weg, den er eigentlich selbst andeutet, die Menschseite der Menschenwürde mit Begriffen wie *„Individuum“*, *„Selbst“* und *„Naturausstattung mit Intelligenz“* zu begründen.

Zudem sieht *Luhmann* die Würde als eine *personale Leistung*, die mit der gelungenen Selbstdarstellung verbunden ist: *„Denn Selbstdarstellung ist der Vorgang, der den Menschen in Kommunikation mit anderen zur Person werden lässt. Ohne Erfolg der Selbstdarstellung, ohne Würde kann er seine Persönlichkeit nicht nutzen.“*¹¹⁴

Damit wird die Würde zu einem Synonym von Person.

Luhmann fügt konsequent an: *„Ist er zu einer ausreichenden Selbstdarstellung nicht in der Lage, scheidet er als Kommunikationspartner aus und sein mangelndes Verständnis für die Systemanforderungen bringt ihn ins Irrenhaus.“*

Gewiss deckt die Menschenwürde in der Regel den Begriff *Personalität* mit ab, und zur *Intelligenz* gehört auch, sie praktisch nutzen zu können. Mit der Idee von der Selbstdarstellung bietet *Luhmann* zudem einen Gedanken, der eng mit der Selbstentfaltung der Persönlichkeit verbunden ist. Diese Schnittmenge bildet zumal in der *Gesellschaft* den Kern

¹¹³ *Luhmann*, Grundrechte, 1965, 68 f

¹¹⁴ *Luhmann*, Grundrechte, 1965, 68 f zudem: *Lindemann*, Menschenwürde, 2013, 419 ff., 423 f.

der Idee von der Menschenwürde. Hinzu tritt dann noch der besondere Umgang des Menschen mit der Natur, der ihn als selbstbewussten Kultivator ausweist.

Aber die politischen Konsequenzen daraus, dass es *unwürdige* Menschen gibt, die ihre Selbstdarstellungsleistungen nicht erbringen wollen oder können, sind bekannt. Es stellt sich die Frage, *wer* das mangelnde Verständnis für die Systemanforderungen feststellt und *wie* mit Unwürdigen umzugehen ist. Die anderen „Kommunikationspartner“, *lies*: die Zivilgesellschaft, können zwar deren Menschenwürde kontrafaktisch unterstellen. Sie können damit die Unantastbarkeit sichern, also verhindern, dass die Würde der Abweichler infrage gestellt wird und es zu politischem Missbrauch kommen kann. Sie können aber auch Euthanasie anordnen.

Zudem ist zu fragen, ob es dann nicht eigentlich auch *Grade der Würde* geben müsste, und zwar je nach Art und Umfang des gezeigten „Verständnisses für die Systemanforderungen“. Aus ihnen müsste dann wie in „Ämtergesellschaften“ eine Hierarchie der Würdenträger mit entsprechender Vergütung und Ansehen folgen. *Durkheim* würde dafür Art und Umfang der *Arbeitsteilung* zum Maßstab machen. Soziale Achtung und Geldvermögen bilden zumindest faktisch „Grade der Würde“ ab. Dieses Verständnis von Würdenträgern und deren Würde ist nicht nur aus der Geschichte bekannt, sondern es bestimmt auch jede gegenwärtige Gesellschaft. Aber ist die Menschenwürde, die eng mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zusammenhängt, so zu deuten?

Man könnte übrigens auch fragen, ob nicht jedes System, das in Wirklichkeit selbst nur ein Subsystem ist und deshalb osmotisch offen sein muss, sogar der *Herausforderung* von *Abweichlern* und selbst von Irren bedarf, um entsprechende Institutionen, wie Krankenhäuser, Polizei und Rechtspflegeeinrichtungen aufzubauen. Wie schließlich ist mit einem *Bürgerkrieg* oder auch nur mit *Systemfremden* umzugehen, die sich weigern zu kommunizieren?

Den alten Ausweg des Naturrechts, auf die *universelle* (nunmehr genetisch begründbare) *Naturationstaltung* des homo sapiens sapiens abzustellen, hat *Luhmann* sich ebenso verbaut wie *Durkheim*, der die Gesellschaft als eigentliches höchstes Subjekt betrachtet.¹¹⁵

¹¹⁵ Siehe Durkheim, (Adorno/Moldenhauer), *Soziologie*, 1924/1976, 105; zudem Lindemann, *Menschenwürde*, 2013, 419 ff., 422.

Generell gilt, wer vom *sozialen Erfolg*, der Handlung oder auch dem Sprechakt rückwärts auf die Würde des Akteurs schließt, der kann die *Würde oder die Subjektstellung des Einzelnen* nicht als Höchstwert ansehen.

Wer in diesem Sinne des „Interagierens“ zudem bewusst rein pragmatisch ansetzt, folgt dem strengen *Kulturalismus* im Sinne von *Janich*.¹¹⁶ Er kann und will vermutlich gar keinen absoluten Höchstwert anerkennen.

Letztlich bietet *Luhmann* nur *eine* bestimmte und in sich *schlüssige* Positionierung *außerhalb* einer absolut gesetzten Menschenwürde. Wer wie er von der *sozialrealen Gesellschaft* ausgeht oder in ähnlicher Weise die Sprache, die Kommunikation oder den Konsens *absolut* setzt, der kann und muss auch alle sonstigen Ideen seiner Sichtweise unterwerfen. Das eigentliche Subjekt ist dann aber die (kollektive oder auch intersubjektive Markt- und Forums-) *Gesellschaft*.

VI. Thesen: System und das Absolute; Würde als kulturelle Anerkennung von soziobiologischer Besonderheit; Macht und Herrschaft

Positiv gewürdigt handelt sich bei der Idee von der „Selbstschöpfung“ dank des *soziobiologischen* Hintergrundes zunächst einmal um einen mit dem *Utilitarismus* verbundenen Ansatz, der außerordentlich schlüssig und aussagekräftig ist. Aber:

- Schon aus der allgemeinen zivilisatorischen Sicht und konkret aus dem verfassungsrechtlichen Blickwinkel relativiert er große Leitbilder. Da dieser Ansatz die Idee der Menschenwürde oder die von der politischen Freiheit der Gesellschaft unterwirft und sie als Zivilisationsprodukt betrachtet, kann die Gesellschaft in einem neuen Prozess auch wieder Abstand von der Menschenwürde-Idee oder von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte nehmen. Es bedarf dazu nur einer entsprechend starken gesellschaftlichen Bewegung oder der angeblichen Notwendigkeit eines totalen Krieges. Zu verhindern ist dieser Weg nur, wenn man, wie mit der Erklärung der Menschenrechte geschehen, die Rechte nicht an die Gesellschaft bindet, sondern an die

¹¹⁶ Siehe Janich, Erkenntnistheorie, 1996, 115 ff. , 151; siehe zu einer kulturalistischen Handlungstheorie: Hartmann, Handlungstheorie, 1996, 70 ff. , 70 ff.

angeborene „Natur des Menschen“. Die Soziologie muss sich dann in die Rolle eines verfassungsrechtlichen „Subsystems“ zurückziehen. Sie muss sich politisch an die Seite der Naturwissenschaften, der sonstigen Geisteswissenschaften und mit ihrer Dogmatik dann auch neben die Religionen stellen und dabei Toleranz und wissenschaftliche Diskussion erwarten.

So lassen sich aus dem Blickwinkel anderer Fachrichtung eine Reihe von Schwächen aufzeigen, die nach „vernünftiger“ *interdisziplinärer* Ergänzung rufen könnten.

- Zwar kann man zum Beispiel aus ethnologischer Sicht durchaus alle großen *Religionen*, wie das Christentum, den Islam, den Buddhismus oder auch den bunten Animismus, als *Selbstschöpfungen des Menschen* betrachten. Aber gemeinsam ist ihnen die (zumindest) anthropologische Konstante der menschlichen *Kultur* im Allgemeinen und offenbar auch die Notwendigkeit einer Art von *Rückbindung* im Besonderen, lies Religionen und Weisheitslehren, wenigstens für die Suchenden vorzuhalten.
- Aus der Sicht der Erkenntnistheorie fehlt der Systemtheorie das *metaphysische* Bekenntnis zur eigenen Absolutheit und damit auch zur Anerkennung des *Absoluten*. So verfügt das *höchste denkbare System*, etwa als der sich „selbst organisierenden Kosmos“, über einen absoluten, dem Schöpfergott gleichen Charakter. Zumal aus der Sicht der Theorie von kommunizierenden Systemen *überwölbt und durchdringt* es damit auch alle seine Untersysteme. Das Absolute, das als „heiliger Geist“ alles durchdringt, führt zur Erklärung des menschlichen Geistes über das christliche „Imago dei“, es findet sich auch in der Idee von der Menschenwürde¹¹⁷ als geistig sittlichen Wesen wieder und tritt auch im Bild von der „angeborenen Freiheit des Freien“ in Ansätzen zu Tage. Es spiegelt sich in *Platons Höhlengleichnis* des (nur, aber auch immerhin) schattenhaften Erkennens von objektiv gedachten Wahrheiten.
- Die Reduktion einer absolut gedachten Wahrheit auf den sozialen Konsens erweist sich als pragmatisch. Sie ist aber vor diesem Hintergrund und vor allem aus der Sicht der Physik unzu-

¹¹⁷ Siehe auch Duttge, Sakralität, 2015, 145 ff. , 153: „*Menschenwürde als „Statthalter des Absoluten“*“, unter Hinweis auf Ryfel, Grundprobleme, 1969 , 327.

reichend. Zumindest als eines (ein ontisches) von mehreren *fiktiven Denkmodellen* oder auch als Axiom ist das *Absolute* offenbar vonnöten. Jede rationale Frage nach der *Letztbegründung* sucht nach dem Absoluten, und dies auch dann, wenn sie es schon logisch nicht finden kann und dann unter anderem bei einem Dogma, eben dem Absolut-Gesetzten, landet und dabei darauf verzichtet, sich in ständiger Erkenntniskritik zu ergehen oder sich pragmatisch der Frage nach den letzten Gründen für den Alltag und die praktische Politik zu verweigern. Da das höchste und damit absolute System alle Arten von Untersysteme überwölbt und durchdringt, es aber immer selbst auch noch offen und damit „frei“ zu sein scheint, liegt es nahe, es als das Beherrschende und selbst auch noch Freie zu heiligen und sich mit *seiner Identität* daran zurückzubinden und aufzuladen.

- Außerdem mangelt dem systemischen Ansatz, jedenfalls in seiner vor allem *funktionalistischen* Form, die hinreichende Würdigung der „Lebendigkeit“ in der Art der „Psyche“ oder auch des erkennenden „Nous“. Die Aspekte der Identität, von Einzelnen oder auch von Gruppen, gehören ebenso dazu wie die mutmaßliche Universalität zumindest der menschlichen „Seele“, die wiederum auf den uralten Animismus zurückgehen dürfte.
- Ebenso existiert neben und in jedem einzelnen System schon im physikalischen Sinne immer auch die Gegenidee der „Freiheit“ (zum Zerfall) und die Notwendigkeit, diese Spannung im Sinne der „Gleichheit“ auszugleichen oder auszuhalten. „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ erweisen sich also als *universelle Konstanten*.

Pragmatisch und politisch gewendet bildet die „Demokratie“ gewiss eine Form der kulturellen Selbstzivilisierung des Menschen. Aber die *Idee der Herrschaft* und erst recht die *Kraft*, die dort zivilisiert wird, verschwindet nicht, sie wird nur im Rahmen der Gewaltenteilung anders und vor allem auf alle Individuen *verteilt*. Am Ende sprechen wir deshalb auch von Selbstherrschaft als Form der „Selbstbestimmung“. Schon *Platon* und *Aristoteles* haben das Sich-selbst-Regieren als Wesensteil der *Seele* begriffen.

Mit der Idee der Herrschaft ist dann auch die Idee des „Herrn“ absolut gesetzt, so dass nur noch zu fragen ist, wer denn der *höchste Herr* ist. Ist es die Gesellschaft oder das Individuum oder

aber die Macht des Ausgleichs? Oder gibt es vielleicht gar keinen höchsten Herrn über das „Sein“ außer dem ständigen Widerstand gegen den Zerfall? Aber auch dann bleibt die Frage nach der Herrschaftsmacht der physikalischen Gesetze. Wesentlich ist dabei, dass wir Menschen jedenfalls offenbar auch die Gesetze der Natur nur mithilfe des Modells von *Kraft und Herrschaft* begreifen können.

Alle menschlichen „Akteure“, die Einzelnen für sich wie die Stellvertreter für die Gruppen, verfügen erkennbar nicht nur über Beweggründe, sondern auch über die Fähigkeit, sich zu *steuern*. Deshalb kann jede Zivilisation zwar überlegen, welchem Akteur sie welche Macht *zuerkennt* und damit „Würde“ zuteilt und auch wessen Macht sie *unterdrückt*. Aber an das universelle und letztlich *natürliche* Phänomen von teilweiser Autonomie und Individualität, also von *Herrschaft und Herr* über das Höchsteigene zu sein, ist jede menschliche Kultur gebunden, und zwar auch dann, wenn sie sich zu einem allmächtigen Gott oder zum Animismus bekennt und die (angeblich mechanisch-kausalen) Naturkräfte vergeistigt.

- Sobald man die Gesellschaftstheorie in dieser Weise auf das westliche Verfassungsrecht anwendet, zeigt sich die mehrfach gestufte Paradoxie, dass offenbar doch freie denkende Wissenschaftler als Soziologen erklären, dass die Freiheit und die Menschenwürde nur Fiktionen bildeten, wenn auch derzeit evolutionär einigermaßen erfolgreiche, in denen sie selbst zumeist auch sehr gut leben möchten. Aber sie wüssten es eigentlich „gottgleich“ oder ihm ebenbildlich oder auch und besser, weil sie doch als Menschen immerhin über „Vernunft“ verfügen.
- Möglich, und vielleicht auch sinnvoller und konsequenter, erscheint es deshalb, sich an die eigene Fähigkeit zur (auch selbstkritischen) „Vernunft“ *zurückzubinden* und die damit verknüpfte Grundfähigkeit zur „Selbstschöpfung“ (und zur Selbstkorrektur) für die Binnenwelt des Menschen sozial, politisch und auch verfassungsrechtlich zu *verherrlichen*.
- Aber diese Grundfähigkeit selbst erweist sich aus *soziobiologischer* Sicht als nicht von einer geschichtlichen Art, nur ihre *Ausprägungen* sind es. Auch passen sich die verschiedenen Kulturen den äußeren Gegebenheiten an. Alle Menschen vermögen zum Beispiel zu sprechen, aber sie sprechen in unterschiedlichen

Sprachen. Doch im Groben lassen diese sich ineinander übersetzen. Dasselbe gilt für humane Zivilisationen.

- Überdies lassen sich die Grundregeln der Gerechtigkeit und des Rechts, etwa auf das Eigene, in der gesamten Natur wiederfinden. Selbst über Hauptelemente der Freiheit und der Autonomie verfügt sie bereits. Das alte Dogma von der scharfen dualistischen Trennung von Subjekt und Objekt, von Vernunftmensch und mechanisch gedachter Natur, hindert uns daran, den „Geist der Natur“ zu erkennen, den wir als Menschen in „besonderer Weise“ („specificity of human beings“¹¹⁸) ausgeprägt haben.
- „Herrschaft über das Eigene“ gibt es also auch in der subhumanen Natur und zwar ebenso wie die Konkurrenz, den Markt der Gleichen und die Solidarität mit den Nächsten. Insofern beherrscht dieses Gesetz der *inneren Autonomie* jedes große oder auch kleine Biotop, jede Spezies, jede Population und jedes Individuum. Damit verfügt die Idee von der Autonomie des Menschen (zumindest) über einen mächtigen biologisch-genetischen Hintergrund (oder aber wir verfügen als freie Menschen über das Angebot einer solchen alten Idee, die wir als Menschen in besonderer Weise ausgeprägt haben).
- Die Fähigkeit, damit fast spielerisch „frei“ umzugehen und dazu auch noch über sich, die Gesellschaft und die Welt nachzudenken, ist vor allem dem Menschen „eigen“. Diese Fähigkeit als Würde zu verherrlichen, liegt zumindest dann nahe, wenn man mit ihr die Eigenverantwortung, zumal für die eigenen Schöpfungen, verbindet. Schon das Wort vom Verherrlichen zeigt, dass es um die Verehrung der Herrschaft geht. Und die Verehrung führt dann auch zur „Ehre“, also zu einer Form der Würde. Dieses „Sein“ können und sollten wir Menschen (normativ) anerkennen und dann aber auch die Eigenverantwortung übernehmen, die damit verbunden ist.

Auch das das gemeinsame Grundmodell für beides, für das *Absolute* der Herrschaft und für das komplexe, das konkrete und das individuelle *Geistige* finden wir Menschen vermutlich seit jeher

¹¹⁸ Düwell, dignity, 214, 23 ff. , 26 (In einem großen Handbuch - Düwell, Marcus/Braarvig, Jens /Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar, (Hrsg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, 2014 - das weit überwiegend von kontinentaleuropäischen Autoren verfasst ist).

in der *Natur*. Heute erkennen wir es vor allem über die Naturgesetze und deren transzendente Unvollkommenheit. Die Natur mag zudem ihrerseits nach dem Ansatz der Subjekt-Objekt-Trennung von einem Gott geschaffen und von ihm allein oder auch einer Vielzahl von Göttern gelenkt werden. Aber als wirksam erfahren wir zunächst einmal nur sie selbst, und postmodern betrachtet könnte sie sich auch insgesamt selbst organisieren und sich ebenso evolutionär entwickeln. Sie ist dann ebenfalls die Herrin ihrer selbst, und zwar zumindest innerhalb der von ihr selbst geschaffenen Welt.

- Vor diesem natürlichen und universellen oder zumindest gesamtwestlichen Hintergrund geht es aus der Sicht der Kulturphilosophie also um *die Arten* der *individuellen* Deutungen und später auch um deren vor allem *national vorherrschende* Ausprägungen.

Diesem Ansatz und seiner (kalten) Binnenlogik entgeht, wer die (normative) Selbstidee der Würde mit der (realen) Natur verbindet. Er wird sie zudem mit der vernunftgemäßen Verallgemeinerung der (an sich natürlichen) Empathie unterlegen.

Mit ihr wird er *stattdessen* die Idee der Gesellschaft unterwerfen und beherrschen. Auf diese Weise kann er dann auch die nationale *Demokratie* der Würdigen und vor allem die internationalen Menschenrechte begründen. Aus der Sicht der Ethnologie ist dies dann eine *kulturelle Entscheidung*, die mit der Entwicklung und Pflege der westlichen Philosophie einhergeht.

Cicero, *Kant*, und *Luhmann* bieten drei große Beispiele dafür, wie man die vage Idee der Menschenwürde als Dienerin, und zwar für das rechte Verständnis von *Politik*, *Moral* und *Gesellschaft*, nutzen und zugleich auch diese ihre Facetten erklären und sie damit auch stützen kann.

Aber ihre Ansätze, wie die anderer,¹¹⁹ zeigen auch, dass es naheliegt, dennoch immer *einer bestimmten Ideenwelt* den Vorrang einzuräumen.

¹¹⁹ Dazu Kirste, *Menschenwürde*, 2013, 241 ff., 242 (Er verweist zu Recht auf die Vielfalt der Ansätze und nennt unter anderem den marxistischen, den existentialistischen und den konsenstheoretischen Blickwinkel.); siehe auch 243 f. (zum Versuch des deutschen Bundesverfassungsgerichts, religionsneutral vorzugehen, aber doch letztlich *idealistisch* anzusetzen).

2. Kapitel

Westlicher liberaler Utilitarismus

I. Grundansatz: Nutzen und Glück, Effizienz und Markt

Der *Utilitarismus* kommt weitgehend ohne die Idee von der Menschenwürde und auch ohne ein augustinisches Menschenbild aus. Er erweist sich zudem als das *ethische Fundament* des Liberalismus. Außerdem dürfte die Nützlichkeitslehre vom gelebten pragmatischen Liberalismus der Handelsstädte (und deren Kolonien) sein großes *politisches Gewicht* erhalten haben.

Der Utilitarismus selbst zeigt sich wie alle großen Begriffe als vielschichtig. Zunächst einmal ist er schlicht mit *Wikipedia* und im Groben folgendermaßen zu umreißen:

„Der Utilitarismus (lat. utilitas, Nutzen) ist eine Form der teleologischen Ethik, welche in verschiedenen Varianten auftritt. Neben der Ethik ist er auch in der Sozialphilosophie und den Wirtschaftswissenschaften von Bedeutung.“

Aus der Sicht des Rechts gehört etwa auch die „ökonomische Analyse des Rechts“ dazu.¹²⁰

„Grundlage für die ethische Bewertung einer Handlung ist das Nützlichkeitsprinzip. Den Kern des Utilitarismus kann man in der Forderung zusammenfassen: ‚Handle so, dass das größtmögliche Maß an Glück entsteht!‘ (Prinzip des maximalen Glücks, beziehungsweise ‚Maximum-Happiness-Principle‘).“

Der Bezug zur Verfassung der USA ist offenkundig. Es folgen Erklärungen, die erläutern, weshalb es sich um einen wesentlichen Teil des *Liberalismus* handelt:

¹²⁰ Zur ökonomischen Theorie des Rechts, siehe zusammenfassend: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 2013, 46 ff.; zudem: Lehmann, Recht, 1983, 27 ff. Als Einführung und zu den Problemen europäischer Juristen, aus der modernen Ökonomie, Nutzen für die Rechtswissenschaft zu ziehen, siehe: Schwintowski, Theorie, 1998, 581 ff.

„Dabei ergibt sich das allgemeine Glück aus der Aggregation des Glücks der einzelnen Individuen. Insofern ist der Utilitarismus eine hedonistische, beziehungsweise eudämonistische Ethik.“

Entweder bestimmt also das subjektive oder das objektive am Erfolg messbare Glück den Maßstab für das richtige Verhalten.

„Da mögliche Folgen und reale Wirkungen eine zentrale Stelle in der Beurteilung von Handlungen einnehmen, ist der Utilitarismus eine konsequentialistische Ethik.“

Sie formt sich also insofern vom Ziel, vom Ergebnis her aus.

Diese Art der Konsequenz führt zu einer strengen Logik, die in der Ökonomie in mathematische Formeln einmündet. Auch die politisch-ökonomische Entscheidungslehre des „*rational choice*“¹²¹ zählt dazu. Alle Prognosen¹²² sind derartig auf „Ziele“ ausgerichtet.

Zur *Herkunft* des ökonomistischen Denkens heißt es zu Recht auch weiter, dass es als utilitaristischer Ansatz vor allem durch *Jeremy Bentham* (1748–1832) und *John Stuart Mill* (1806–1873) systematisch entwickelt und auf konkrete Fragen angewandt wurde.¹²³

Das historische Umfeld¹²⁴ bestand damals also darin, dem Absolutismus die bürgerliche Aufklärung entgegen zu setzen, indem die (protestantischen) Händlerregeln des „Haushaltens“ verallgemeinert wurden. Dabei zielte schon der „barocke“ französische Staats-Merkantilismus auf eine zumindest effiziente Wohlstandsmehrung.

¹²¹ Dazu etwa: Adams, *Theorie*, 2004, u.a. 25 ff., 141 ff.

¹²² Aus der Sicht der ökonomischen Theorie des Rechts: *Kirchner, Theorie*, 1997, insbes. 16, zu den Problemen von Entscheidungen unter Ungewissheiten, den Prognoseentscheidungen, bei denen die jeweilige Rechtsfolge wieder mit einbezogen werden muss.

¹²³ Siehe zudem: *Bentham, Introduction*, 1780/1948, u.a. 170 f; Zudem: *Hutcheson, Inquiry*, 1969, 164 ff.

Zudem: *Mill, Utilitarianism*, 1863/1975, dem die humboldtschen Ideen bei der Abfassung von „*On Liberty*“ möglicherweise als Vorlage gedient haben könnten, vgl.: *Papageorgiou, Sicherheit*, 1990, 324 ff., u.a. 346; Übersicht bei: *Brock, Utilitarianism*, 1973, 241 ff.; *Mittenzwei, Rechtsverständnis*, 1988, u.a. 160 ff.; sowie (kommentierend): *Joerden, Ebenen*, 1988, 307 ff., 328 ff.

¹²⁴ *Köhler, W., Geschichte*, 1979, insbes. 65 ff.; *Baurmann, Zweckrationalität*, 1987, insbes. 191 ff.

Wikipedia erklärt einsichtig weiter: *„Bentham erläutert den zentralen Begriff des Nutzens im ersten Kapitel seiner „Introduction to the Principles of Morals and Legislation“ (zuerst erschienen 1789, dem Jahr der Französischen Revolution) folgendermaßen: „Mit dem Prinzip des Nutzens ist das Prinzip gemeint, das jede beliebige Handlung gutheißt oder missbilligt entsprechend ihrer Tendenz, das Glück derjenigen Partei zu erhöhen oder zu vermindern, um deren Interessen es geht ...“.*

Die Handlung dient also einer Partei oder einem Interessenten, der nicht einmal selbst der Akteur sein muss. Sein Wesen ist offenbar lediglich dadurch weiter bestimmt, dass er entweder subjektiv „Glück“ empfinden oder, wie jedes Unternehmen, objektiven Erfolg suchen kann. Als Partei ist er ein „Teilnehmer“ und befindet sich offenbar auf einem mutmaßlich freien Markt des Glücks. Denn zur Handlung existieren Alternativen, zumindest diejenige, auf den Akt zu verzichten. Die Weite und Art des Marktes ergibt sich aus der Breite des Nutzens:

„Mit ‚Nutzen‘ ist diejenige Eigenschaft einer Sache gemeint, wodurch sie zur Schaffung von Wohlergehen, Vorteil, Freude, Gutem oder Glück tendiert.“

Damit wird deutlich, dass es sich -in dieser gesamten Breite- nur um das Glück von *einzelnen Menschen* und Menschengruppen handeln kann, die über ein *kollektives* Empfinden oder auch Nutzen-Bewusstsein verfügen (können).

„Nutzen“ (utility) ist also nicht mit „Nützlichkeit“ gleichzusetzen. Moderne utilitaristische Theorien operieren außerdem mit dem Begriff der „Präferenz.“ Dennoch nähert sich der Utilitarismus auch dem Nutzendenken, etwa im Recht mit dem Gedanken der „Prävention“.

Auch verfügt der Utilitarismus über zwei ihm wenigstens analoge „naturalistische“ Begründungsstränge. Zum einen spiegelt er sich im Grundansatz der Evolutionsbiologie und deren modernisiertem Darwinismus, etwa als Gen-Egoismus. Zum anderen bietet die Makrophysik mit ihrem Modell von der zunehmenden Komplexität ein ähnlich dynamisch ausgerichtetes Weltbild.

Aus ethischer Sicht wird zumindest auf den zweiten Blick erkennbar, dass die Idee des Utilitarismus nicht nur auf das Glück des einzelnen Individuums beschränkt ist.

Im Mittelpunkt steht die konkrete „Handlung“. Insofern bietet der Utilitarismus eine *pragmatische* Handlungsethik. Jeder „Akteur“, also auch der Staat, wird seine Handlungen an seinem Guten, also seiner Existenz und seiner Verfasstheit (etwa Geist, Identität) ausrichten. Jenes Gute ist dann sein Ziel (telos). Zum Ziel gehört auch die Schonung von Ressourcen auf dem Wege dorthin, also die „Effektivität“ des Akteurs bei der Durchsetzung und der „Effizienz“ als Art der Kosten-Nutzen-Rechnung. Zudem geht es auch bei den Einzelnen, die sich dann um das Glück der „Allgemeinheit“, so dass sie sich mit dem Gedanken des Gemeinwohls aufrüsten können.

Ausgeblendet bleiben, sobald man diesen Ansatz nicht nachdrücklich durch die allgemeinen Menschenrechte ergänzt, alle Menschen, die nicht handeln oder zielgerichtet agieren können, Kinder, Kranke, Alte. In den Gesellschaften des 19. Jahrhunderts gehörten zumindest faktisch etwa auch Frauen, Knechte und das fahrenden Volk dazu. Der Akteur, der als Typus gemeint ist, ist also der „Freie“.

Befreit ist der derart effiziente Liberale von Wertordnungen und Religionen. Unterworfen ist er dagegen einerseits dem Regime der *rationalen Funktionalität* seiner Handlungen. Nur so kann er am Glücksmarkt der Interaktionen erfolgreich sein. Andererseits wird er von seinen *privaten* Vorstellungen von Nutzen und Glück beherrscht. So kann er auch moralisches oder solidarisches Tun als Teil seiner privaten Glückssuche ansehen, muss es aber nicht. Als Akteur wird er dabei -bewusst und unbewusst- von den Bedürfnissen und Anschauungen seiner realen und damit meist lokalen Nächsten und Gleichen mitbestimmt, also derjenigen Personen, mit denen er ständig interagiert. Denn diese Interaktion ist Teil seines Wesens. Auf diese Weise entsteht dann eine bestimmte kleine Binnen- oder Subkultur, etwa im Sinne des Kommunitarismus.

II. Glück und Gemeinwohl (*Bentham*)

Zu versuchen ist, den Utilitarismus mit dem Idealismus zu verbinden. Ein Brückenschlag besteht schon darin, dass es das Ziel der Handlung ist, das Glück zu erreichen. Damit kann sehr wohl auch die Annäherung an ein Ideal gemeint sein.

Benthams Hauptthese¹²⁵ lautet ein wenig anders gefasst, gerecht sei die Verfassung einer Gesellschaft,¹²⁶ wenn sie die Summe des Glücks ihrer Mitglieder maximiere („*das größte Glück der größtmöglichen Zahl*“), *summum bonum*.

Einige der Mitglieder, aber möglichst wenige, müssen also wahrscheinlich ein Unglück erleiden. Wer die Welt als verbesserungswürdig ansieht, so wie *Bentham* die Realität des Absolutismus des 18. Jahrhunderts, hat mit diesem Satz also ein ethisches Prinzip zur Hand, das auf ständige konkrete Verbesserungen ausgerichtet ist.

Gemeinwohl. Dass eine bereits demokratische Gemeinschaft sich am Gemeinwohl¹²⁷ ihrer Mitglieder auszurichten hat, ist dennoch ein ebenso alter wie zwingender Gedanke. Es geht dabei allerdings immer auch um die Selbsterhaltung und das sonstige Wohl der Gemeinschaft und nicht nur um das ihrer jeweiligen Mitglieder.

Auf diese alte Wurzel verweist etwa der deutsche Rechtsphilosoph und Rechtsanthropologe *Lampe*¹²⁸, wenn er sich zu Recht auf *Cicero*¹²⁹, *Thomas von Aquin*¹³⁰ und *Rousseau*¹³¹ bezieht. In der deutschen Verfassung findet sich diese Aufgabe in Art. 38 I GG¹³², nach dem die Abgeordneten an der Verwirklichung des „*allgemeinen Wohls*“ mitzuwirken haben. Auch die Europäische Grundrechtecharta greift diesen Be-

¹²⁵ Bentham, *Prinzipien*, 1780/1976, 83 („*im allgemeinen, die Kunst, die Handlungen der Menschen so zu lenken, daß sie die größte mögliche Summe von Glück hervorbringen.*“). Dies ist eine Formulierung, die einen (monarchischen) Lenker oder kollektiv den Staat assoziiert und nicht die (urdemokratische) Idee der Selbstorganisation mit umfasst.

¹²⁶ Nebenbei: zur Trennung von Gesellschaft und Staat, vgl. Böckenförde, *Bedeutung*, 1976, 395 ff., 395 ff.

¹²⁷ Allgemein zum Verhältnis von „Idee des Rechts, Gemeinwohl und öffentliches Interesse“ sowie zum Gemeinwohl als Ziel von Staat und Recht: Brugger, *Gemeinwohl*, 2000, 45 ff., 45 f., zu Staatszielen, 48 ff., zur Verwandtschaft mit der Rechtsidee, 66 ff.

¹²⁸ Lampe, *Menschenbild*, 1985, 9 ff., 19, um auch kritisch nach dem Inhalt des Gemeinwohls zu fragen; vgl. auch den entsprechenden Artikel von Herzog, R., *Gemeinwohl I*, 1974, Sp. 248 ff., Herzog, R., *Gemeinwohl II*, 1974, Sp. 256 ff. Die Kritik an dieser Formel verweist auf deren stark funktionalistischen Charakter. Wer bestimmt, was der Allgemeinheit dient, bestimmt das Gemeinwohl.

¹²⁹ Cicero (Nickel), *De legibus*, 2002, III, iii, 8.

¹³⁰ Aquin, *Summa theologica*, 1273/1953.

¹³¹ Rousseau, *Gesellschaftsvertrag* (Brockard), 1762 / 1996, Buch 2, Kap. III.

¹³² Vgl.: Maunz/Dürig, *Grundgesetz*, 2015, Art. 38, Rn. 9-12.

griff auf und gestattet, die Freiheiten zugunsten des Gemeinwohls einzuschränken, Art. 52 I. Das Wort „allgemeines Wohl“ zeigt an, dass es unmittelbar nicht um den Staat und auch nicht um jeden Einzelnen, sondern um die „Allgemeinheit“ geht. In der Demokratie allerdings wächst das Gemeinwohl eng mit dem Wohl des Verfassungsstaates zusammen.¹³³

Drei Grundarten des Gemeinwohls. Zwar scheint der Begriff des *Gemeinwohls*, wie ihn etwa der Staatsrechtler und ehemalige Bundespräsident *Roman Herzog* im Historischen Wörterbuch anführt, kaum hinreichend definierbar zu sein. Mit ihm, weil insofern einleuchtend, gibt es diesbezüglich *drei Positionen*¹³⁴:

- Zunächst existiert der gutgläubige Autor, der ein an sich unlösbares Problem für gelöst hält, wie zum Beispiel das „*bonum commune*“ in der katholischen Soziallehre. Wissenschaftstheoretisch handelt es sich dabei um eine Letztbegründung fern der (weltanschaulichen) Dogmen.
- Zudem existiert die Vorstellung, dass die jeweilige Klasse oder Partei, von der *jakobinischen* bis zur *leninistischen* Lehre, schon das jeweilige Wohl allgemein oder in ihrer geschichtlichen Situation hinreichend zu erklären weiß. Insofern wird offenbar formal auf einen konsensorientierten Wahrheitsbegriff ausgewichen und die Beliebigkeit im Sinne der Existenz- und Machterhaltung propagiert.
- Den dritten Standpunkt bildet der bewusste Verzicht auf eine Definition, etwa durch einen Formel-Kompromiss mit der Verwendung des Wortes „Gemeinwohl“. Wissenschaftstheoretisch handelt es sich um den Abbruch der infiniten Begründungskette oder den Rückgriff auf eine zirkelschlüssige Formaldefinition.

Gewiss führt auch die pluralistische Demokratie aus sich heraus zu einer Vielfältigkeit der Gemeinwohlintressen¹³⁵. Sie entsprechen unter

¹³³ Ausführlich zu den Begriffen *Allgemeinheit*, *Volk* und *Öffentlichkeit*: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 765 ff., Rn. 665.

¹³⁴ Herzog, R., *Gemeinwohl II*, 1974, Sp. 256 ff., Sp. 257; problematisiert auch von: Koslowski, *Gemeinwohl*, 1999, 3 ff.

¹³⁵ Dahl, *Dilemmata*, 1989, 98 ff.; auch dazu: Koslowski, *Gemeinwohl*, 1999, 2 ff.

anderem der Vielfältigkeit der Freiheiten. Doch gibt es eine Annäherung an das rechte Verständnis des Gemeinwohls. Es ist die Parallele zum Wohl des Einzelnen. Dessen Interessen bestehen in: Leben, Gesundheit, Ansehen (Ehre) und als Sammelbegriff die Freiheiten, von der allgemeinen Handlungsfreiheit bis zum Eigentum. Sie sind der Allgemeinheit zu erhalten.

Auf die demokratische Gemeinschaft übertragen heißt Gemeinwohl also, dass die Existenz des Staates und seiner jeweiligen Strukturen zu gewährleisten ist, das Ansehen nach außen und innen sowie formelle Handlungsfreiheiten nach außen und innen, bis hin zum Gemeinschaftseigentum.

Notwendigkeit von Gemeinwohl. Mit *Koslowski* ist aus der Sicht der Kulturphilosophie überdies darauf hinzuweisen, dass alle kleineren, wie übrigens auch supranationale Gemeinschaften ein jeweils eigenes Gemeinwohl besitzen, das an ihrem jeweiligen Zweck ausgerichtet ist, demokratisch etwa als das „*Interesse aller in der Institution Arbeitenden an dem Gedeihen und der Fortdauer*“ der Gemeinschaft¹³⁶. Und der Staat hat im Sinne der (rechtssoziologisch angelegten) *Luhmannschen* Systemtheorie ein eigenes Interesse am Wohlergehen der Staatsgesellschaft wie auch aller „(intermediären) Institutionen der Gesellschaft“, also Gütergemeinschaften wie Familien und Unternehmen.

Das selbstverständliche Grundinteresse sowohl des Einzelnen, als auch jeder Gemeinschaft ist also die Erhaltung seiner, beziehungsweise ihrer physischen, psychischen und geistigen Existenz. Dazu gehört auch die soziale Interaktion mit anderen Einzelnen oder Gemeinschaften als Kommunikation mit dem Ziel der Kooperation und der Konfliktbegrenzung oder besser noch der Konfliktvermeidung. Nicht nur der Einzelne ist in diesem Sinne ein politisches Wesen. Vielmehr erscheint auch die Gemeinschaft, deren Wohl zu bestimmen ist, analog einem lebendigen Wesen.

Ziel des Gemeinwohls ist es zum Beispiel, sowohl bei den Sozialvertragslehren von *Hobbes* und *Locke*, als auch in den Soziallehren der beiden christlichen Kirchen,¹³⁷ den selbstsüchtigen Charakter des Menschen zu bändigen, und zwar entweder als freiwillige und solidarische Selbstbeschränkung oder, insbesondere im *lutherischen* Sinne, durch

¹³⁶ Koslowski, Gemeinwohl, 1999, 5.

¹³⁷ Dazu: Koslowski, Gemeinwohl, 1999, 11 f.

die (unverzichtbare) Hand der obrigkeitlichen, kirchenähnlichen staatlichen Institutionen.

Gemeinwohl und Fachwissenschaften. In der idealistischen Philosophie ist es die heilige Vernunft, die den Menschen zum „autonomen“ Wesen mit einem eigenen inneren Gesetzeswerk erhebt, bei *Kant* gebunden an das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit gleichsam in den Rang eines gesonderten, absoluten, guten Sozialwesens. Bei *Aristoteles* sind es pragmatischer die ausgleichenden Tugenden, die Handlungen als gut kennzeichnen: Man hat weise und gerecht, maßvoll und tapfer, großzügig und klug zu handeln.¹³⁸

In etwa demselben Sinne spricht *Nida-Rümelin* von einer Ethik der guten, „*lebensweltlich etablierten Gründe*“ und sieht diesen anthropologischen Ansatz als „*ein Drittes*“ zwischen einem angelsächsischen Rationalismus im utilitaristischen Sinne des rational choice und dessen Gegenpol, dem Intuitionismus.¹³⁹ *Nida-Rümlin* spricht davon, dass sein Ansatz „*kohärentistisch*“ sei und auf die „*Verbundenheit normativer und deskriptiver Überzeugungen*“ setze¹⁴⁰, für die gute Gründe maßgeblich seien.¹⁴¹ Diese Verbundenheit erscheint ihm dann offenbar als das Dritte.

Die Gemeinwohl-idee ist ihrerseits bereits im „Sozialwesen Mensch“ angelegt. Ihre biologische Notwendigkeit zeigt sich schon anhand der Fortpflanzung oder Zweigeschlechtlichkeit und der Hilfsbedürftigkeit des Kindes, also den Brutpflegepflichten¹⁴². Das, was diese natürlichen Bedürfnisse prägt, ist die Kommunikation.

Schließlich besitzt der Begriff des Gemeinwohls eine negative Bedeutung. In ihr spiegelt sich insbesondere seine Aufgabe wider, den homo oeconomicus zu sozialisieren. Notfalls haben bestimmte Interessen des einzelnen Mitglieds zurückzustehen. Aber dann gilt auch, dass dieses nicht nur Steuern zu zahlen, sondern in der Not und vor allem in Kriegen sich selbst den höheren Aufgaben der Gemeinschaft zu opfern hat.

¹³⁸ Aufgegriffen von: Kluxen, Normen, 1999, 17 ff., 18 ff.

¹³⁹ Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 11 f.

¹⁴⁰ Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 13.

¹⁴¹ Siehe zur Ausarbeitung der guten Gründe im Ansatz von Nida-Rümelin Winger, Gründe, 2012, 179 ff., 181 ff., 194 („*Wahrnehmungen, Erlebnisse und Mitteilungen und ihre Interpretationen*“).

¹⁴² Kluxen, Normen, 1999, 17 ff., 22 f.

Einzelne Probleme und Lösungen. Das *erste* Problem aber, das *Bentham*, seine Vorgänger und Nachfolger zwangsläufig auch über die Formel des höchstmöglichen Glücks möglichst vieler Menschen lösen mussten und müssen, besteht darin, dass dazu eine Institution, wie etwa der Staat, vonnöten ist, die als Akteur auftreten kann, weil der Utilitarismus ein Handeln verlangt. Die vage „Allgemeinheit“ aller Mitglieder, das Volk oder die Gesellschaft wandeln sich dann zumindest zum demokratischen Staat. Jener muss notfalls mit Zwang handeln und Opfer von seinen Bürgern einfordern. Zudem besitzt der Staat als Akteur ein Eigeninteresse am Selbst- und Machterhalt. Seine Exekutoren neigen, auch wenn sie nur als „erste Diener“ handeln, zum Machtmissbrauch.

Das *zweite* bereits beim Prinzip der Gegenseitigkeit aufgetretene Problem ist die Offenheit. Es stellt sich die Frage, an welchem Ziel (*telos*) das Risiko, beziehungsweise der Nutzen sich auszurichten hat, anhand welchen „Gewichts“ die konkrete Abwägung stattzufinden hat. Bei der Evolution der Lebewesen hat sich der Untergang der Saurier als großer Evolutionsvorteil für die Säugetiere erwiesen. Für die Sieger ist der Untergang der Besiegten in der Regel ein Vorteil. Vonnöten ist also irgend „etwas“, das absolut gesetzt werden kann, damit dessen „Wohl“ anzustreben ist. *Bentham* geht es um das Wohl möglichst vieler Mitglieder einer bestimmten menschlichen Gesellschaft. Damit bindet er sich selbst immerhin an die Grundidee des Humanismus.

Hinzu kommt *drittens* die Frage nach dem Verfahren für die „Nutzenmaximierung“, beziehungsweise für die „Schadensminimierung“. Gesetzt, es existierte ein Maßstab: Wer berechnet dann mit welchen Methoden den Nutzen?

Das Verfassungsrecht, das deutsche wie das europäische, geht im Kern denselben methodischen Weg, wenn es das Prinzip der Verhältnismäßigkeit mit Verfassungsrang ausstattet.

Maßstab für diese Abwägung ist die jeweilige vage „Verfassungsordnung“. Sie enthält letztlich drei Höchstwerte: den Einzelnen, die Gesamtgemeinschaft und die systemgerechte Ordnung als solche.

Synthese. Der aufgeklärte Staat und seine Bildungsgesellschaft setzten dann aus ihrer *sozial-realen* Sicht das zu ihnen passende *systemische Denken* ein, allem voran eben den Utilitarismus. „Individuum und Gemeinschaft“ stehen für diesen Staat in einer *dialektischen* Beziehung,

die nach „Aufhebung“, etwa über eigene halbselbstständige Subsysteme, und im Übrigen nach Toleranz und Grundvertrauen verlangt. Auch will das freie Individuum nicht von einem inneren Zwang dominiert sein.

Eine weitere *dialektische Beziehung* entsteht zwischen der Freiheit der Person, dem souveränen *Selbstsubjekt*, und den eher *objektiven* Vorgaben der Sittlichkeit (etwa Gerechtigkeit, Fairness, dem Kooperationsprinzip verbunden mit der Humanität, der Barmherzigkeit oder auch verinnerlicht: dem Gewissen, dem Überich, dem Gerechtigkeitsgefühl, der Empathie).

Mit dieser Art von Dialektik wird dann zumindest der Sache nach versucht, zwischen dem kollektiven objektiven *Gemeinwohl* und der individuellen subjektiven *Menschenwürde* zu vermitteln.

III. Liberaler Utilitarismus: Kritik und Replik (*Mill*)

Auch in der *demokratischen Gegenwart* droht die Gefahr des Missbrauchs zu Lasten der Einzelnen. Denn hinter dem Utilitarismus verbirgt sich die alte Forderung nach der Sicherung des Gemeinwohls („Gemeinwohl vor Eigennutz“). Das allgemeine Wohl gewährt der „Allgemeinheit“ ihren Wohlstand, und zwar notfalls auf Kosten eines Einzelnen. Wer nicht zusätzlich auf die Glücksuche des Einzelnen setzt und das Bild vom Freien unter Freien im Hintergrund pflegt, der wird die Frage stellen können, ob der Konsequentialismus nicht zu einem „unbegrenzten Paternalismus“ führt.¹⁴³ Auf der *normativen* Ebene reicht schon die Frage nach der Regel und ihren Ausnahmen¹⁴⁴ und mit ihr die Frage nach der Beweislast. *Machtpolitisch* reicht es, dass zwei Parteigruppen für beide Ansichten Modell stehen, also entweder die alte Sicht des ländlichen Familienvaters politisch *verallgemeinern* oder die alte Freiensicht der ungebunden wehrhaften Krieger und Händler zum Leitbild erheben. Die politische Verallgemeinerung setzt allerdings scheinbar paradoxer Weise einerseits voraus, dass die alten konkreten und ländlichen Familienverbände sich aufgelöst haben und den vor allem städtischen „Unselbständigen“ keinen Schutz und keine Fürsorge

¹⁴³ Vgl. Hallich „Führt der Utilitarismus zu einem unbegrenzten Paternalismus?“, 2014, 75 ff. im Sammelband „Paternalismus und Konsequentialismus“.

¹⁴⁴ Zur „selektiven Reduktion der Komplexität“ über das hoch normative Regel-Ausnahme-Prinzip und den dem Recht immanenten „Antinomien des Rechts“ siehe Guski, Antinomien, 2016, 77 ff.

mehr bieten. Andererseits müssen sich die Ungebundenen als „Selbstständige“ und Unternehmer begreifen, die sich typischer Weise in eigenen privaten sozialen Netzwerken organisieren oder ihre Unternehmen gar zu großen Kollektivpersonen mit eigenen familiären Strukturen aufgebauten haben oder an solchen als „freie Dienstleister“ partizipieren.

Gegen den Utilitarismus als solchen wenden etwa *N. Hartmann*¹⁴⁵ und ähnlich auch *Höffe* aus *ethischer* Sicht und nicht zu Unrecht ein, es handle sich um einen reinen „*Wertnihilismus*“, um „*blanken und kruden Ökonomismus*“. Auch *Mittenzwei*, der aus der Sicht der Rechtsphilosophie utilitaristische Betrachtungen anstellt, räumt ein, dass diese Lehre kein moralisches Prinzip zu begründen vermag.¹⁴⁶ Regiere allein die Nützlichkeit, könne jede Gesellschaft den Einzelnen durch Vor- und Nachteile lenken, ohne durch ethische Grundsätze beeinflusst zu sein.

Mittenzwei geht unter Hinweis auf die Rechtstheorie von *Kriele*¹⁴⁷ noch einen Schritt weiter: Mit dem Utilitarismus sei es unmöglich, so wichtige Rechtseinrichtungen wie *Verfassung, Grundrechte und Gewaltenteilung* als Bedingung freiheitlicher und gerechter Sozialgestaltung, also die Basis des neuzeitlichen demokratischen Verfassungsstaates zu begründen. Er setze Ideale, Werte oder Prinzipien voraus. Derart betrachtet bietet der Utilitarismus nur Methoden vergleichbar mit mathematischen Gleichungen.

Dem ist zu antworten, dass der Utilitarismus ohnehin pragmatisch und *liberal* ansetzt. Fundamentale und dogmatische Vorgaben, wie etwa *Kants* Verallgemeinerungsgebot, will und kann er vermeiden, weil er

¹⁴⁵ Hartmann, N., *Ethik*, 1962, 79. Diesen Gedanken, ruft auch Höffe, *Rechtsprinzipien*, 1990, 153, in Erinnerung. Im deutschen Sprachraum habe die Abneigung gegen den englischen Utilitarismus von Bentham und Mill bis weit in das 19. Jh. hinein vorgeherrscht. So etwa bei Marx/Engels, *Ideologie*, 1845–1846/1971, Abschn. Moral, Verkehr, Exploitationstheorie; zudem Nietzsche, *Gut*, 1886/1977, 563 ff., Nr. 225. Zudem: Gutmann, *Paternalismus*, 2011, 4. ("normative Theorien...müssen sich der Frage stellen, mit welchen theorieinternen Mitteln sie der wohlmeinenden Bevormundung des Einzelnen Schranken setzen können. Der vorliegende Beitrag wird die These entwickeln, dass die gesamte Familie gegenwärtiger konsequentialistische Theorien, insbesondere sämtliche Spielarten des Utilitarismus, an dieser Aufgabe scheitern muss" – vor allem für *Mill* ausgeführt (Text im Original hervorgehoben).

¹⁴⁶ Vgl. *Mittenzwei*, *Rechtsverständnis*, 1988, 162, u. Hinw. auf: Höffe, *Sittlichkeit*, 1974, 1348 ff., 1351; Joerden, *Rechtsethik*, 1982, 670 ff., 672 f.

¹⁴⁷ *Mittenzwei*, *Rechtsverständnis*, 1988, 162; *Kriele*, *Einführung*, 1990, 31 f. Zum Verhältnis von Rechtsstaatlichkeit, materieller Gerechtigkeit und Gemeinwohl, siehe auch: Kunig, *Rechtsstaatsprinzip*, 1986, 333 ff.

sich darauf beschränkt, von Handlung zu Handlung (rational) zu entscheiden. Die Ratio setzt pragmatisch an, betrachtet typische Fällen und richtet sich folgerichtig für das Gemeinwohl nach dem „common sense“ der Peers.

Eine gewisse *Bindung* erfolgt allerdings über die *Intersubjektivität*, also den Umstand, dass es auch andere Teilnehmer und vielerlei Arten von Nutzen gibt. *Freiwillige Kooperation*, bestehend aus wiederholbaren konkreten Tauschverträgen, bietet nur, aber immerhin *in der Regel* den größten Nutzen für die größte Anzahl.

Im Übrigen neigt der *pragmatische* Utilitarismus auch dazu, mit *Extremfällen* die Aussagekraft von allgemeinen sittlichen Werturteilen, wie etwa dem Folterverbot, in plakativ-emotionaler Weise recht erfolgreich zu untergraben. Muss nicht gefoltert werden dürfen, um zu erfahren, wer gerade dabei ist, eine Atombombe auszulösen? Der Liberalismus fürchtet aufgrund schlechter Erfahrungen mit dem politischen Absolutismus und dem Katholizismus, von kirchenähnlichen Dogmen jeglicher Art, die mit hoheitlicher Macht versehen sind, beherrscht zu werden. Das gilt für die Unantastbarkeit der Menschenwürde ebenso wie für absolut gesetzte Menschenrechte.

Deshalb verfügt der derart liberale Utilitarismus umgekehrt auch nicht über eine idealistisch-philosophische Kultur, mit deren Hilfe er sich vom Diener zum geistigen *Herrn* über diese Dogmen aufwerfen und sie sich als eigene Gesetze geben könnte. Es reichen Gleiche, die als Richter öffentlich von Fall zu Fall über das Gerechte entscheiden.

Offenkundig ist dabei zudem, dass eine derartige Handlungsethik die *Fähigkeit zum Handeln* voraussetzt. Zwar kann der Akteur auch für andere handeln (Kinder und Frauen, Kranke und Alte, Arme und Sklaven, sonstige Dritte oder die lokale Allgemeinheit der Freien). Aber diese Begünstigten sind dann von seinem konkreten *Verständnis des Nutzens* oder seinem (personalen) *Rollenverständnis* abhängig. Dieses aber stellt der Utilitarismus den Parteien an sich „frei“.

Mills Korrektur des Utilitarismus. Mit *Höffe* ist darauf hinzuweisen, dass es zumindest den Klassikern wie *Bentham* und seinem Schüler, dem Ökonomen *Mill* um den Versuch ging, eine Ethik zu begründen. Sie suchten nach der „*gerechten Gesellschaft*“. Ferner will ihr Utilitarismus das Glück der anderen mitberücksichtigen. Für diese muss man

womöglich auf ein Gutteil des eigenen Glücks verzichten.¹⁴⁸ Dem klassischen Utilitarismus gilt als moralisch gut, was für die Gesamtheit der Betroffenen gut ist.¹⁴⁹ Damit ist zumindest der klassische Utilitarismus nicht auf einen Ökonomismus und nicht auf den Egoismus der Freien, sondern auf die Bürger als „Mitglieder“ ausgerichtet. Diese Sicht ist dem Prinzip des gegenseitigen Freiheitsverzichts entweder unterworfen oder wird doch von ihm aufgefangen.

Für *Mill* ist der Weg zur Maximierung des Glücks aller in diesem Sinne sogar die Selbstlosigkeit aller:

*„In der goldenen Regel, die Jesus von Nazareth aufgestellt hat, finden wir den Geist der Nützlichkeithethik vollendet ausgesprochen. Die Forderungen, sich anderen gegenüber so zu verhalten, wie man möchte, dass diese sich einem selbst gegenüber verhalten und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, stellen die utilitaristische Moral in ihrer höchsten Vollkommenheit dar“.*¹⁵⁰

Weitere Kritik. Auch wenn am idealen Ende das Glück aller auch das Glück eines jeden Einzelnen bedeutet, erreicht durch *Gegenseitigkeit* und besser noch durch *Verallgemeinerbarkeit*, geht es auf dem steinigen Weg dorthin im Zweifel doch nur um das Glück „möglichst vieler“, also eben nicht aller. So werden *Grundwerte*, also Selbstzwecke wie die (individuelle) Menschenwürde und der (kollektive) demokratische Rechtsstaat nicht absolut gesetzt. Einige Mitglieder sind zwangsläufig für das höhere Ziel, das Glück möglichst vieler zu *opfern*. Damit verlieren die Grundrechte zugleich ihren (idealistischen) *Werte*charakter. Sie bilden keinen, wenn auch nur begrenzten, „Selbstzweck“ mehr.

Beim klassischen Utilitarismus, der auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, handelt es sich deshalb vor allem um eine *verkappte Sozialethik*, eine Ethik aus dem Blickwinkel einer vagen Gemeinschaft der Freien. Die jeweilige Existenz der Gesellschaft, die ihre Identität etwa als Demokratie miteinschließt, bildet den Höchstwert, an dem sich alle Entscheidungen aller Akteure auszurichten haben.

¹⁴⁸ Höffe, Rechtsprinzipien, 1990, 155, u. Hinw. auf: Mill, Utilitarianism, 1863/1975, 203 ff., 217 f., Mill/ Birnbacher, Utilitarismus, 1976, 29.

¹⁴⁹ Höffe, Rechtsprinzipien, 1990, 157.

¹⁵⁰ Mill, Utilitarianism, 1863/1975, 30.

Utilitarismus als Ethik. Hingegen sind die Gerechtigkeitslehren, die im deutschsprachigen Raum zumeist mit dem Begriff Ethik verbunden werden, zu Ende gedacht *Individuethiken*.

Die Idee der Gerechtigkeit im Sinne von Gleichheit, Gegenseitigkeit und sogar Barmherzigkeit betrifft das Verhältnis zwischen Einzelnen. Selbst das Verallgemeinerungsprinzip richtet sich noch an den Einzelnen, obwohl es schon auf die Idee der Allgemeinheit zuführt. Will oder soll diese Allgemeinheit auch noch demokratisch agieren, so wird sie zur verfestigten Gesellschaft. Sie wird eigene soziale Institutionen entwickeln müssen.

Deshalb ist mit *Höffe* trotz allen Wohlwollens für den klassischen Utilitarismus zunächst einmal festzustellen, dass der Utilitarismus keine „*philosophisch anspruchsvolle*“ Lösung des „*Zentralproblems der Gerechtigkeit*“ bietet.¹⁵¹

Fazit. Sobald man jedoch den Utilitarismus in ein klares *ökonomisches* Modell überführt und den Einzelnen für sein Glück selbst sorgen lässt, steht am Ende immerhin die „*Marktgerechtigkeit*“, das Tit for Tat oder auch die *iustitia commutativa*. Es fehlt nur das (solidarische) Element der Mitmenschlichkeit. Auch müsste man dann *kollektive Güter* hinzuerfinden, wie etwa den funktionierenden Markt selbst. Grundsätzlich stellt der Utilitarismus also zumindest eine *rationale* Methode¹⁵² zur Verfügung, mit der auch irrationale Zwecke eingefangen und *vermarktet* werden können.

Der Utilitarismus bietet nach allem also dreierlei,

- die *liberale Antwort* auf den Zwang durch den *sittlichen Idealismus*,
- die Grundlage für die wissenschaftliche Entwicklung eines, allerdings stolz-blinden *Ökonomismus*

¹⁵¹ Höffe, Rechtsprinzipien, 1990, 178, in Auseinandersetzung mit Mills Utilitarismus (203 ff.), sowie mit Blick auf: Bentham, Introduction, 1780/1948.

¹⁵² Siehe aus dem Blickwinkel der Gerechtigkeitslehre des *liberalen Egalitarismus*, nach dem die praktische Rationalität der Ethik auf der Rechtsfertigung durch gute Gründe beruht und insofern auch die theoretische Ethik mitbestimmt, Gosepath, Eigeninteresse, 1992, , 49 („*Etwas (Meinung, Handlung, Wunsch, Ziel, Norm etc.) ist rational, wenn es begründet, d.h. durch Gründe gerechtfertigt ist.*“

- sowie einen wichtigen Teil eines kulturell verfestigten und in sich ausgewogenen *Pragmatismus*.

Wie immer aber neigt eine einzelne Lehre, die an ein Leitprinzip gebunden wird, wie die Freiheit des Freien, dazu, sich mit ihm gemeinsam zu einem Dogmatismus zu verfestigen, hier als der „*Ökonomismus der aktiven Freien*“.

IV. Gerechtigkeitsutilitarismus (*Rawls, Trapp*)

Die politische Hauptgefahr, die vom Utilitarismus, und zwar insbesondere vom Regelutilitarismus ausgeht, ist diejenige der Missbrauchbarkeit des Gemeinwohlgedankens. Dass die modernen Verfassungen Grund- und Menschenrechte als Abwehrrechte gegenüber dem Staat sowie das Prinzip der Gewaltenteilung entwickelt haben und durchzusetzen versuchen, ist ein Beweis für das Ausmaß dieser Missbrauchsgefahr.

Daher liegt es nahe, den Utilitarismus mit dem Prinzip der Gleichheit eines jeden, besser noch dem der Verallgemeinerbarkeit abzustützen.¹⁵³

Wer den Utilitarismus mit dem Prinzip der Verallgemeinerung verknüpft, bemüht sich um einen Brückenschlag zur herkömmlichen individualistischen Ethik. Ihn haben in der Gegenwart Autoren wie *Rawls*, *Mackie* und ansatzweise auch *Hart* entwickelt.

Rawls´ inzwischen selbst schon klassische Gerechtigkeitstheorie beruht auf folgenden Thesen¹⁵⁴:

- (1) „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“

¹⁵³ Vgl.: Mittenzwei, *Rechtsverständnis*, 1988, 165, zur Rezeption dieses Begriffes im anglo-amerikanischen Sprachgebrauch u. Hinw. auf die weitgehende Anerkennung „des Prinzips der Generalisierbarkeit von Zwecken in den modernen Ethikkonzeptionen“; sowie: Hare, *Freedom*, 1973, 10 ff.; Singer, M., *Generalization*, 1961, 31; Baier, *Point*, 1974, 191 ff.

¹⁵⁴ *Rawls*, *Theorie*, 1993, 81; siehe auch: Koller, *Rechtfertigung*, 1987, 4 ff., 19.

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass

- a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen und
- b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen.“

In der von *Rawls* vorgeschlagenen strengen Form¹⁵⁵ lautet der zweite Grundsatz:

(2) „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl

dem am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen, als auch

mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offenstehen.“

*Rawls*¹⁵⁶ geht von einem fiktiven Urzustand aus, in dem sich die Partner mittels eines *Sozialvertrags* auf Folgendes einigen:

(1) auf zwei Grundsätze:

gleiches Recht auf gleiche Grundfreiheiten und

faire Chancengleichheit sowie

(2) auf zwei Vorränge:

Vorrang der Freiheit und

¹⁵⁵ Rawls, *Theorie*, 1993, 104; Koller, *Rechtfertigung*, 1987, 4 ff., 20.

¹⁵⁶ Rawls, *Theorie*, 1993, 336 f., zum Urzustand: 34 ff., 143 ff., zum Gesellschaftsvertrag 28 f., 33 f.; vgl. auch: Kliemt, H., *Zustimmungstheorien*, 1980, 100; Jakobs, *Stabilität*, 1986, 30 ff.; sowie ausführlich: Koller, *Theorien*, 1986, 7 ff., 28, 33. Zudem Herold 302 ff., unter dem Titel: Gehorsam und „zugleich Geist der Freiheit“. Zur Aktualität der kantischen Lehre vom ursprünglichen Vertrag als einer bloßen „Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelbare (praktische) Realität hat“, 305 ff. mit dem Überblick über die Diskussion vor Kant.

Vorrang der Gerechtigkeit vor Leistungsfähigkeit und Lebensstandard.

Für die handelnden Partner geht *Rawls* von der nicht mehr hinterfragbaren Voraussetzung aus, dass sie als moralische Wesen handeln und deshalb bereit und fähig sind, unter freien und gleichen Bedingungen gerechte Entscheidungen zu treffen.¹⁵⁷ Dazu gehöre auch die Anerkennung des Pluralismus ethischer Vorstellungen.¹⁵⁸

Auf eine kurze Formel gebracht ist nach *Rawls* alles gerecht, was dem Gleichheitsgebot genügt. Ungleichheiten sind so zu regeln, dass ihnen die Chance zur Gleichheit innewohnt. Spöttisch möchte man zwar formulieren: Ungerechtes ist danach also immer noch gerecht, wenn es die Tendenz zum Gerechten besitzt. In diesem Fall ist die Ungerechtigkeit zumindest fair und damit offenbar die Gerechtigkeit des Marktes („fair“, bedeutet englisch zugleich auch „Markt“). Auf diesem kann jeder den gegenwärtig bestmöglichen Preis suchen, muss sich aber auch mit ihm abfinden.¹⁵⁹

Andererseits ist *Rawls* zuzugeben, dass es in der Wirklichkeit stets Ungleichheiten gibt. Jeder Schritt hin zur Gerechtigkeit, also mit der Tendenz zur Gleichheit, wäre demnach „besser“ als der zur Aufrechterhaltung oder Verschlechterung des Zustandes.

Im Übrigen enthält der Satz *„Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreiche System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist“* nicht viel anderes als der *kantsche* Imperativ oder Art. 2 GG:

„Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt oder gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.“

¹⁵⁷ Kargl, Friedenssicherung, 1996, 485 ff., 495, u. Hinw. auf: *Rawls*, Theorie, 1993, 74 ff.

¹⁵⁸ *Rawls*, Theorie, 1993, 336 ff.

¹⁵⁹ Siehe: Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff., 21, der *Rawls* Differenzprinzip wie folgt reformuliert: *„Wirtschaftliche und soziale Güter sind möglichst gleichmäßig zu verteilen. Jedoch ist eine Ungleichverteilung in dem Maße zulässig, in dem sie dem Minderbegünstigten zum Vorteil gereicht. Dieses Maß ist überschritten, wenn eine Umverteilung von den begünstigten auf die minderbegünstigten Positionen möglich ist, durch die – auf lange Sicht – die Aussichten des Schlechtergestellten verbessert werden können“* (Umverteilungsprinzip).

*Arthur Kaufmann*¹⁶⁰ wendet gegen *Rawls* zu Recht ein, dass die Gerechtigkeitsvorstellung der Vertragspartner dessen eigener und damit derjenigen der amerikanischen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts entspringt. Die inhaltlichen Gerechtigkeitsideen unterstellt *Rawls*. Es handelt sich schlicht um ein „intuitives Verständnis des moralischen Standpunktes“. *Rawls* weitere Axiome liegen offen. Zu ihnen gehören das Modell des Sozialvertrages autonomer Personen und das damit zusammenhängende Bild des freien Marktteilnehmers.¹⁶¹

Kliemt meint zwar, Versprechen oder Verträge fiktiver Personen würden trivialerweise nur fiktive Personen binden.¹⁶² Aber schon *Hobbes* und *Locke*, die vom Urzustand des Kampfes aller gegen alle ausgegangen sind, hatten einen realen Anlass dazu. Ansätze zu einem solchen Urzustand hat es in den vorstaatlichen Zeiten des ausgehenden Mittelalters gegeben. Deren Kriegswirren haben zur Forderung nach Frieden, sei es als Gottes- oder später als allgemeiner Landfrieden, geführt. Frieden bedeutet zunächst einmal die Anerkennung der Existenz derjenigen, die am Friedenspakt teilnehmen, bei einem allgemeinen Landfrieden also idealerweise aller Einwohner. Er enthält den Grundsatz der Gleichheit insofern, als es um den Schutz der Existenz aller geht.

Auch lassen sich die modernen Verfassungen als Ausprägungen eines Sozialvertrages begreifen, der zwei Ziele verfolgt: Einerseits soll er das staatliche Gewaltmonopol begründen und andererseits die zudem staatsunabhängigen natürlichen Menschenrechte gewährleisten.

Auch jeder, der sich auf das Prinzip der Tauschgerechtigkeit, also das der Gegenseitigkeit stützt, es mit dem Gedanken des gegenseitigen Freiheitsverzichts zum gegenseitigen Freiheitsgewinn überhöht, greift zu einem Vertragsmodell. Verlangt er zudem nach Verallgemeinerbarkeit, löst er sich von der Zweierbeziehung und betrachtet eine Gemeinschaft, die durch allgemeine Gesetze gesteuert wird.

¹⁶⁰ Kaufmann, A., *Recht*, 1988, 11 ff., 31; vgl. auch: Ellscheid/Hassemer, *Naturrechtsproblem*, 1989, 143 ff., Kap. 3.2.4.4.; oder Höffe, *Diskussionsbemerkung*, 1978, 143 ff. (zitiert bei: Koller, *Theorien*, 1986, 7 ff., 28, 33).

¹⁶¹ Kritisch, u.a. zur Legitimierung der Ungleichheit auch: Schapp, *Bemerkungen*, 1997, 159 ff., u.a. 176 f.

¹⁶² So etwa: Kliemt, H., *Zustimmungstheorien*, 1980, 76 f.; zustimmend zitiert auch von: Baurmann, *Zweckrationalität*, 1987, 231 f.; ähnlich: Dworkin, *Bürgerrechte*, 1979/1984, 252 ff.; zum Fiktionscharakter dieser Erwägung, siehe: Weinberger, *Konsens*, 1981, 147 ff., 151.

Insofern ist der *rawlssche* Ansatz nicht besser und nicht schlechter als die klassischen individualethischen Gerechtigkeitslehren, nur ist er realistischer als sie.

*Walzer*¹⁶³ beschäftigt sich innerhalb des Utilitarismus näher mit den Verteilungsregeln, also mit der distributiven Gerechtigkeit:

Es gebe weder eine einzig richtige Verteilungsregel, noch einen widerspruchsfreien Satz von Verteilungsregeln, wonach man heutzutage alle begehrten Güter verteilen könnte. Vielmehr seien die verschiedenen Güter eigenständig zu betrachten. Zu ihnen rechnet er so unterschiedliche wie Sicherheit und Wohlfahrt, Geld und Waren, Ämter, Freizeit, Erziehung und Bildung, aber auch Anerkennung, Liebe und politische Macht. Auch Zugehörigkeit zu und Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft (das vermutlich wichtigste aller zu verteilenden Güter) nennt er. Entscheidend sei, dass kein soziales Gut nur deshalb an Personen verteilt wird, weil sie bereits ein anderes besitzen. Denn dann könne Gleichheit, nunmehr begriffen als Abwesenheit von Herrschaft, in Herrschaft umschlagen. Die Vorstellung der Talion (einschließlich des Schadensersatzes) passe insofern nicht ohne weiteres.

Dem ist im Wesentlichen zuzustimmen. Gleichheit setzt Selbstherrschaft voraus. Nur dann kann jemand etwas geben, um etwas nehmen zu können (*do ut des*). Dies ist allerdings nichts anderes als Freiheit. Ohnehin steckt Freiheit kaum verhüllt im Begriff der Abwesenheit von Fremdherrschaft.

Eines der Rechtsgüter fehlt jedoch bei *Walzers* Aufzählung, der Schutz des Lebens. Gerade auf den unmittelbaren Lebensschutz werden Menschen sich am ehesten einigen können. Er mag bei *Walzer* in der Sicherheit im Sinne polizeilicher Aufgaben oder in der Wohlfahrt im Sinne sozialer Existenzsicherung mit enthalten sein. Im Übrigen ist *Walzer* aber zuzustimmen. Schon der Begriff der Freiheit meint eben auch, zwischen vielen Freiheiten wählen zu können. Wählen zu können, bedeutet nicht zuletzt, die Werte nach eigenem Belieben festlegen und ihre Wertigkeit auch nach eigenem Gutdünken verändern zu können.

Um Güter, die uns fehlen, zu erlangen, müssen wir auf den „Markt“ gehen. Dieser legt im Wege des Konsenses der Marktteilnehmer auch den jeweiligen Wert fest, und sei es auch nur über Angebot und Nachfrage. Neben kurzfristigen Schwankungen dürfte es allerdings auch

¹⁶³ Walzer, *Sphären*, 1992, vgl. insbes. 26 ff., 51 ff.

grobe Wertungen geben, die längerfristig gelten. Gesundheit und auch die Ehre, also die soziale Achtung, die den Marktteilnehmer erst zu einem solchen erhebt, etwa sind solche Konstanten. Das Prinzip der Gegenseitigkeit erlaubt es, die Werte zu bestimmen. Sie zum höchstmöglichen Glück aller zu verteilen, muss aber zwangsläufig zu Schwierigkeiten führen. Wir greifen in den Markt ein. Die Forderung, von Staats wegen nur die Rahmenbedingungen für ein faires Marktgeschehen zu liefern und die soziale Existenz zu sichern, um soziale Marktwirtschaft zu betreiben, eröffnet den Ausweg.

Einzuwenden ist unter anderem, dass die von *Walzer* und *Rawls* aufgeführten Güter von unterschiedlicher Art sind. Positionen und Ämter im Sinne von *Rawls* sind Machtstellungen, die es erst erlauben, Anerkennung oder Geld zu erlangen. Entsprechendes gilt für das Gut der Sicherheit. Dient aber Strafen der Sicherung der Allgemeinheit mit dem Mittel der Individualprävention, so führt die Zuteilung von Sicherheit zum Entzug von Freiheit. Der Einzelne wird der Allgemeinheit geopfert.

Bei *Rawls* steckt dieser Gedanke im Prinzip des Systems gleicher Grundfreiheiten. Diese sind offenbar von vornherein eingeschränkte, nur bedingte Freiheiten. Die Bedingung lautet: „Wer sich systemwidrig verhält“, beziehungsweise gegen den Sozialvertrag verstößt, „muss mit dem Verlust von Grundfreiheiten rechnen.“ Der Täter stellt sich damit selbst außerhalb des Sozialvertrages. Doch, ob die anderen dann ein Recht besitzen, ihn zu bestrafen, ist zweifelhaft. Rechte gibt es nur innerhalb einer Rechtsgemeinschaft. So bleibt doch nur die Vor- und Unterstellung, der Täter habe beim Abschluss des Sozialvertrages in diese Art der Vertragsstrafe eingewilligt. Er habe diese Möglichkeit als Bestandteil des Systems also freiwillig auf sich genommen, als Mörder also auch den lebenslänglichen Freiheitsentzug.

Die nächste Frage lautet: Wann ist ein „System“ gerecht? Mehr als Gegenseitigkeit im Sinne von Verallgemeinerbarkeit bietet auch *Rawls* nicht an. Der Fluchtweg des Utilitarismus, Einzelne offen dem Glück vieler zu opfern, ist ihm eigentlich verschlossen.

Als Fortentwicklung der Thesen von *Rawls* bietet *Trapp*¹⁶⁴ gleichfalls einen Gerechtigkeitsutilitarismus an, der es verdient, genauer dargestellt zu werden.

¹⁶⁴ Trapp, Utilitarismus, 1988.

Umfassend formuliert sei „Nutzenmaximierung“ das allgemeine Ziel.

Diese setze nicht den unhaltbaren psychologischen Hedonismus oder Endaimonismus voraus.¹⁶⁵ Es gehe also nicht um „Glückseligkeit“. Der Nutzen von Weltzuständen im allgemeinen Sinne sei nichts anderes, als bei den Subjekten die Disposition von inhaltlich noch nicht näher spezifizierten „Interessenbefriedigungszuständen“ hervorzurufen. An die Stelle des Glücks setzt *Trapp* also den gleichfalls ausfüllungsbedürftigen Begriff der Interessenbefriedigung.

Einem Menschen, der sich rational mit Hilfe des Prinzips relativ maximaler Interessenbefriedigung entscheidet, genüge der Glaube, dass eine Entscheidung besser als die andere sei. Dieses Interesse umfasse erstens alle vorfindlichen oder unterstellten faktischen Interessen und zweitens die moralischen „Präferenzen“ des Handelnden.

Diese Präferenzen träten insbesondere in den Prinzipien der „*Verdienstberücksichtigung*“ und der „*Verteilungsgerechtigkeit*“ zutage.¹⁶⁶ Solche Präferenzen, also Wünsche, Sehnsüchte, Neigungen, Abneigungen, Hoffnungen oder Enttäuschungen seien wenigstens prinzipiell der Erfahrung zugänglich. *Trapp*¹⁶⁷ verweist dabei ausdrücklich auf *Aristoteles*¹⁶⁸ und *Mill*¹⁶⁹ (samt der Diskussion um *Mills* Beweisversuch¹⁷⁰).

Allerdings will *Trapp* sich nicht näher mit der Begründung des Utilitarismus, sondern nur mit den Gegenargumenten beschäftigen. Denn recht verstanden sei die Richtigkeit des Gedankens vom *summum bonum* evident. Die Möglichkeit eines Missverständnisses sei aber nicht

¹⁶⁵ Trapp, Utilitarismus, 1988, 313, u. Hinw. auf: Harsanyi, behavior, 1977, 29; sowie: Sen, Choice, 1970, 98, Anm. 16.

¹⁶⁶ Trapp, Utilitarismus, 1988 311, im Original hervorgehoben.

¹⁶⁷ Trapp, Utilitarismus, 1988, 311.

¹⁶⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, I 4 – 7, 1097 a – 1098 b.

¹⁶⁹ Mill, Utilitarianism, 1863/1975, 32 ff.

¹⁷⁰ Zur Utilitarismusdebatte der 60er Jahre verweist Trapp auf Warnock, Introduction, 1962; Moser, Comment, 1963, 308 ff.; Stroll, Fallacy, 1965, 385 ff.; Ryan, Mill, 1966, 422 ff.; Margolis, Utilitarianism, 1967, 179 ff.; Narveson, Utilitarianism, 1967, 62 ff.; Lang/Stahl, Howlers, 1969, 562 ff.; Mandelbaum, Interpreting, 1968, 35 ff.; Spence, Psychology, 1986, 18 ff.; Levin, Remarks, 1969, 291 ff.; Smith/Sosa, Utilitarianism, 1969; Stocker, Mill, 1969, 276 ff.; Ashmore, Deriving, 1970, 152 ff.; Kleinig, Chapter, 1970, 197 ff.

auszuschließen. Die Gegenargumente¹⁷¹ fußen alle auf einem logischen Fehlverständnis oder einer viel zu engen Deutung¹⁷² des Utilitarismus.

¹⁷¹ Diese Einwände hat Trapp in übersichtlicher Weise zusammengestellt. Zwar ist es im Folgenden nicht möglich, auf alle einzugehen. Dennoch möchte ich sie dem Leser vorstellen:

- 1 Allgemeine Praktikabilitätsschwierigkeiten sowie angebliche, nicht-ethische, immanente Unzulänglichkeiten des Konsequentialismus als solchem und insbesondere seiner subjektivistischen Varianten
 - 1.1 Das Komplexitätsargument
 - 1.2 Instabilität der Bewertungskriterien
 - 1.3 Das Argument der stellvertretenden Erwägungen
 - 1.4 Das Argument der unbekanntem Zahl der Betroffenen
 - 1.5 Das Zeitmangel-Argument
 - 1.6 Das Stabilitätsargument
 - 1.7 Das Argument der psychologischen Kontraproduktivität
 - 1.8 Das Unzumutbarkeitsargument
 - 1.9 Das Argument der unzureichenden Motivationsstärke
 - 1.10 Die Metriesierungsschwierigkeiten bereits der personalen Interessenbefriedigung
 - 1.11 Die Schwierigkeiten des interpersonalen Nutzenvergleichs
 - 1.12 Die Unmöglichkeit einer „objektiven“ Bestimmung des Verdienstoffaktors
 - 1.13 Der Anthropozentrismus-Vorwurf
 - 1.14 Das Argument der Berücksichtigung „illegitimer“ Präferenzen
 - 1.15 Die Schwierigkeiten, konsequentialistische Prinzipien adäquat zu formulieren
 - 1.16 Die Berücksichtigung von (gemäß GU [= Gerechtigkeitsutilitarismus] selbst) verbotenen Präferenzen
 - 1.17 Die Unmöglichkeit, altruistisch zu sein
 - 1.18 Das Argument der ungleichen Berücksichtigung von Eigeninteressen
 - 1.19 Die Unmöglichkeit, für alle Betroffenen ausschließlich GU-moralische Präferenzen zu haben
 - 1.20 Der Einwand der mangelnden „Enthüllungstabilität“
 - 1.21 Der Einwand der verringerten Orientierungssicherheit
 - 1.22 Der Einwand der systematischen Disutilitätserzeugung
 - 1.23 Der Einwand der praktischen Selbstzerstörung
 - 1.24 Das Argument des Erwägungsregresses
 - 1.25 Das Argument des Erkenntniszirkels bei erwartungsabhängigem Handlungsnutzen
 - 1.26 Die Inadäquatheit von GU bei Gefangenendilemma-Konstellationen
 - 1.27 Das Argument der immanenten Ausbreitungsbehinderung
 - 1.28 Das Argument der Manipulation beziehungsweise Instrumentalisierung des Mitmenschen
 - 1.29 Das Argument der Instrumentalisierung des utilitaristischen Entscheidens

Trapp meint, stelle sich eine Entscheidung, die mit dem Ziel der Nutzenmaximierung getroffen sei, nachträglich als falsch heraus, werde sie bald einem anderen „Glauben“ an die richtige Optimierung Platz machen.¹⁷³ Insofern gebe es keinen konstanten Befriedigungsgrad. Dies sei insgesamt zwar ein subjektivistischer Ansatz. Doch habe er den Vorzug, dass er objektivistische Wertungsaspekte miterfasse.¹⁷⁴

Trapp unterstellt überdies, das „*Verdienstparameter*“ im Praktischen ergebe ein freies, für die Verantwortungsumschreibungen ausreichendes Handeln.¹⁷⁵

Überdies tritt er feinsinnig zwar einerseits für einen strengen Handlungsutilitarismus ein: Jede Handlung müsse sich an diesem Grundsatz messen lassen. Andererseits aber befürwortet er in Fällen von Fairnessverletzungen einen Regelutilitarismus. Insofern muss *Trapp* sich am Ende sowohl mit dem Problem der Unbestimmbarkeit der Vorteile einer jeden Handlung auseinandersetzen als auch mit der Trennung von

1.30 Das Konservativismus-Argument

2 Mögliche materiaethische Einwände gegen GU:

2.1 Argumente gegen die Wertbasis des Utilitarismus

2.2 Die unangemessene und/oder willkürliche Behandlung des Problems der Verteilungsgerechtigkeit

2.3 Das Argument der Fairnessverletzung

2.4 Der Einwand der Nichtanerkennung absolut unveräußerlicher Individualrechte

2.5 Der Einwand der Nichtbegründbarkeit des Unrechtscharakters von GU- optimaler Bestrafung Unschuldiger

2.6 Der Einwand der möglichen GU-Optimalität der Nichtbestrafung Schuldiger

2.7 Der Einwand der utilitaristischen Nichtbegründbarkeit von Gnadenerweisen

2.8 Der Einwand des Zustandekommens kontraintuitiver Rechtfertigungsgründe für Verstöße gegen die utilitaristische Ethik

2.9 Der Einwand der Verletzung der moralischen Integrität des Handelnden

2.10 Der Einwand der moralischen Gleichbewertung von Töten und Sterbenlassen

2.11 Der Einwand der utilitaristischen Unbegründbarkeit von wenigstens prima facie zuschreibbaren intrinsischen Wertqualitäten

2.12 Der Einwand untragbarer Konsequenzen des Utilitarismus in Fragen der Ge- burtenkontrolle

2.13 Der Einwand der Zulässigkeit von Euthanasie, Sterbehilfe und Selbstmord

2.14 Der Einwand des Verzichts auf den „Schleier der Unwissenheit“ bei der Be- stimmung des Begriffs einer moralischen Präferenzordnung.

¹⁷² Trapp, Utilitarismus, 312 - Hervorhebung im Original.

¹⁷³ Trapp, Utilitarismus, 1988, 313 f.

¹⁷⁴ Trapp, Utilitarismus, 1988, 323.

¹⁷⁵ Trapp, Utilitarismus, 1988, 430.

inhaltsmäßiger und verfahrenmäßiger Seite einer bestimmten menschlichen Handlung.

Zudem schränkt *Trapp* die Forderung nach der Nützlichkeit einer jeden Handlung mit einer salvatorischen Klausel ein: Sein Gerechtigkeitsutilitarismus sei nur „*als eine Art Verfassungsrahmen für das Individuum*“ zu verstehen. Die Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen sowie der Stärke und des Verdienstes der Interessen sei nur als Richtlinie vorgegeben. Die jeweilige Auslegung sei dem Einzelnen vorbehalten. Damit formuliert er also einen kaum noch versteckten Regelutilitarismus, den er nur in zwei Stufen vornehmen will.

Ethisch Richtiges als objektiv Erkennbares existiere nicht. Der moralische Wert einer Handlung sei zumindest deshalb nur eine „*Funktion der Präferenzen*“ der von ihr Betroffenen, weil es keine anderen allgemein akzeptablen Quellen für moralische Werte gebe. Das gelte überdies für alle Lebewesen, die zu Präferenzverhalten fähig seien.¹⁷⁶

Auch objektivistische Ethiken, wie eine „*evolutionäre Ethik*“,¹⁷⁷ könnten nicht sagen, weshalb wir uns so verhielten, wie es der Evolution entspricht. (Allerdings wäre es hilfreich, wenn wir feststellen könnten, dass unsere Ethik dem Gedanken der Evolution entspricht.)

Der deutsche Strafrechtler kann *Trapps* Gerechtigkeitsutilitarismus einerseits mit Hinweis auf die Bestimmungen der §§ 34, 35 StGB untermauern: So verlangt der rechtfertigende Notstand (§ 34 StGB) zum Beispiel ausdrücklich eine Interessenabwägung, die zu einem „überwiegenden Interesse“ führt. Überdies verfügt die Norm über eine Angemessenheitsklausel, um allgemeine Wertvorstellungen und Konsequenzen einzelner und damit deren als solche möglicherweise gerechtfertigten Verhaltensweisen mit zu berücksichtigen. Danach ist zum Beispiel die zwangsweise Blutentnahme zur Rettung akut lebensgefährdeter Patienten verboten, weil sie in der Konsequenz dazu führen könnte, jedermann und insbesondere Träger seltener Blutgruppen als frei verfügbare Blutbanken zu betrachten.¹⁷⁸ Hierbei handelt es sich um die Kollision

¹⁷⁶ Trapp, Utilitarismus, 1988, u.a. 337.

¹⁷⁷ Trapp, Utilitarismus, 1988, 310, u. Hinw. auf: Ruse, Sociobiology, 1979, Kap. 9, insbes. 199.

¹⁷⁸ Zu diesem Beispiel sowie insgesamt zu § 34 StGB, vgl. etwa: Satzger/Wessels/Beulke, Strafrecht AT, 2015, Rn. 297 ff. Siehe auch: Lübke „Das Aggregationsproblem: Grundlagentheoretische Überlegungen zur Güterabwägung in Notstandslagen“ im Sammelband „Solidarität im Strafrecht“ 2013, 201 ff.

von Existenz und Existenz, also eine Gleichgewichtigkeit kollidierender Interessen beschränkt auf solche existenzbedrohende Art.

Trapp sieht sich aber andererseits gezwungen, mit dem alten, schon von *Aristoteles* verwendeten Kriterium der Verdienstlichkeit zu unterstellen, Menschen könnten sich etwas verdienen, seien also in ihren Entscheidungen frei. Dass *Trapp* von „*faktischer Handlungsfreiheit*“ spricht, zeigt zwar, dass er dieses Dilemma selbst gesehen hat. Trotzdem kommt auch er damit nicht ohne die aus seinem Blickwinkel so schwerwiegende Zuladung der Metaphysik aus.

Zudem will *Trapp* bei den subjektiven Erwartungen (Wünschen, Sehnsüchten) stehen bleiben. Insofern verknüpft er den Utilitarismus nicht nur mit dem individualethischen Verallgemeinerungsprinzip, sondern fügt auch noch Elemente der intersubjektiven Systemtheorie ein. Damit klammert er die Frage aus, ob es nicht, zumindest im existentiellen Bereich, Erwartungen gibt, die auf etwas objektiv Vorteilhaftes ausgerichtet sind: etwa Bedürfnisse wie Hunger oder Durst.

Wer Gerechtigkeitserwägungen mit dem Utilitarismus in der Weise verknüpft, wie *Trapp* es vorschlägt, erweckt zumindest den Eindruck, als beherrsche für ihn im Zweifel das Prinzip des *summum bonum* die Gerechtigkeitserwägungen.

Damit erscheint die *Gerechtigkeit disponibel, relativ und auch manipulierbar*. Zumindest besteht diese Gefahr bei ihrer Umsetzung. Der Vorzug der Forderung nach Gerechtigkeit liegt aber in ihrem Absolutheitsanspruch. Um welchem Wert auch immer es gehen mag, Gleichheit soll herrschen.

Stets aber fehlt der Gedanke der *Solidarität* im Sinne der Mitmenschlichkeit, der auch den Menschenrechten, wie dem Folterverbot und dem Verbot der Sklaverei zugrunde liegt und der das Bild vom „Nächsten und Gleichen“ über die eigene Familie und die lokale Gemeinde hinaus etwa im Sinne *Kants* auf die gesamte Menschheit hin verallgemeinert.

Dazu bedarf es dann einer zusätzlichen moralisch-empathischen Begründung, die sich weder aus dem einfachen Utilitarismus, noch aus dem Gerechtigkeitsutilitarismus ergibt. Sie aber würde vom Freien die ihm widerstrebende Unterwerfung unter die als eigene fingierte vernünftige Sittlichkeit verlangen, ihm also einen Teil seiner Freiheit nehmen. Auch zeigt dem pragmatischen Freien der Blick in die reale Welt, dass es sich um eine irrealer und kontrafaktische Heilslehre handelt.

V. USA: Liberaler Utilitarismus als Liberalismus der Vielen und weitere Thesen

Der liberale Utilitarismus ist vor allem pragmatisch und politisch angelegt. Eine Kultur wie diejenige der USA, die sich zu ihm als vorherrschendem Leitprinzip bekennt, *unterwirft* sich ihm allerdings nicht, sondern ist, aus ihrer Sicht, so frei und pragmatisch, ihn zu nutzen.

Insofern unterscheidet sich dieser Grundansatz maßgeblich vom vor allem deutschen Verfassungsidealismus. Durch ein *Grundgesetz* verbrieft und ausgeformt unterwirft das deutsche Volk sich dem Ideal eines bestimmten Selbstbildes, dem der Menschenwürde, und es leitet -auch daraus ein System von konkreten subjektiven Grundrechten ab, die es mit bestimmten Werten unterlegt weiß, die aber wiederum auch deshalb einen eigenständigen Charakter besitzen, weil sie einzelnen (idealen) Grundwerten folgen. Über eine solche Art von Verfassung verfügen die USA nicht. Sie würde die Freien und deren personales Gerichtswesen auch zu sehr *einengen*.

Außerdem gilt die amerikanische Verfassung zunächst einmal nur für die Amerikaner und auf amerikanischem Boden. Die Idee des Gemeinwohls gilt also vereinfacht für diejenigen, die sich dem *Gesellschaftsvertrag* unterwerfen und in diesem Sinne ist auch das politische *Gemeinwohl* auszulegen. Hingegen entspringt die Idee der Menschenwürde, wie ihr Ursprung die Seele, einem *universellen* Ansatz und verankert auch die Menschenrechte in der deutschen Verfassung (Art. 1 II GG) oder in der Grundrechtecharta der Europäischen Union. Aber ohne die Idee von der *Personalität* des Freien (Art. 2 GG), ohne soziale Wirkung und ohne deren Kern, die Willensfreiheit, erscheint sie als nahezu sinnlos.

Aus der liberalen amerikanischen Sicht, so scheint es, ist zwar jeder Mensch auf der Welt *frei und autonom*. Aber *anerkannt* und geschützt wird die Freiheit als *Personalität des Freien* offenbar nur im Bereich und unter den *Bedingungen des nationalen Gesellschaftsvertrages*. Mit *auswärtigen Freien*, seien sie Individuen, Gemeinschaften oder auch Staaten,¹⁷⁹ müssen und können entsprechende *Anerkennungs- und*

¹⁷⁹ Zum entsprechenden Begriff der Autonomie siehe Sellers, Introduction, 2007, 1 ff., 1 (“Autonomy, in its simplest and most natural sense, defines self-rule: the right of states, or of families, or of associations or individuals to make their own laws for themselves”. Aufgegriffen in Bezug auch auf Mills Utilitarismus von Kirste, Recht, 2015, 65 ff., 65.

Schutzverträge abgeschlossen werden. Andernfalls sind sie zwar Freie, aber keine (anerkannten) *Personen*. Insofern ist das *Gemeinwohl* zunächst einmal auch nur auf die USA beschränkt. Dabei verkörpert das Modell des Freienstatus am ehesten die heutigen souveränen Staaten, früher die Clans oder sonstigen Familienverbände. Auch *Lockes* Eigentümer-Freie waren wie in der griechisch-römischen Antike patriarchalische Besitzer, Unternehmer mit Familie.

Für die alte universelle Idee von der *Seele* (soul) ist daneben offenbar weiterhin und weitverbreitet die allerdings private und meist lokale aktive Religionsgemeinschaft zuständig. Jedoch gilt trotz der Trennung von Staat und Kirche: God bless America! Und im Hintergrund wirkt *Lockes* Idee von der natürlich-göttlichen überstaatlichen Gerechtigkeit, die notfalls auch jenseits des (nationalen) Gesellschaftsvertrages jeder Freien *stellvertretend* Macht ausüben darf. Das bedeutet, dass auch die privaten Vorstellungen, die die freien Bürger-Personen von der Gerechtigkeit haben, vielfach entweder streng *religiös-moralisch* geprägt sind, privat-ethisch *vernünftig* sein können oder aber auch *frei* von jeder hoheitlich-ideellen Moral oder frei von einer privat-ethischen Zivilisierung zustande kommen können.

Was dem politischen Liberalismus weitgehend zu fehlen scheint, ist ein Äquivalent für die *unantastbare Seele*, wie es die Menschenwürde mit ihrem Unantastbarkeitsdogma im Angebot hat. Auch damit bleibt entsprechender Raum für ein vor allem *protestantisches (privates) Christentum* oder jede sonstige *Seelenlehre*. Allerdings steckt hinter dem politischen Liberalismus die uralte vage, aber fundamentale Krieger- und Händlerethik von der *natürlichen* angeborenen *Freiheit*, die es jedem erlaubt, sich selbst zu verteidigen und seine Interessen wahrzunehmen, unter anderem dazu, sich mit Gleichen auch zu Gesellschaften der Freien zusammen zu schließen. Unterstellt man, dass diese eher männlich gemeinte Freiheit wirklich jedem Menschen zukommt, so wie auch die Menschenwürde den konstitutiv unvernünftigen schuldunfähigen Personen als Teil der Spezies Mensch zuzuschreiben ist, verkörpern also auch die Schutzbedürftigen (Kinder, Kranke etc.) die Idee von der angeborenen Freiheit, dann steckt in der Verherrlichung der „Freiheit des Freien aufgrund seiner menschlichen Natur“ doch ein Stück der alten Seelenidee, die typischer Weise auch mit deren Eigenwilligkeit verbunden ist.

Insgesamt handelt es sich also um dieselben Grundelemente, sie werden aber recht unterschiedlich geordnet und gewichtet.

Für das heutige Verfassungsverständnis der USA sind einige Sätze der höchstrichterlichen Leitentscheidung *Roper v. Simmons* von 2005¹⁸⁰ herauszugreifen, die die Einschränkung der *Todesstrafe* für Minderjährige zum Gegenstand haben und die die Verfasstheit der USA folgendermaßen erklären: „... *principles original to the American experience, such as federalism; a proven balance in political mechanisms through separation of power; specific guarantees for the accused in criminal cases; an broad provision to secure individual freedom and preserve human dignity.*”

- Diese Aufstellung beginnt mit der *Machtfrage*, die mit der Gewaltbalance, unter anderem im föderalen Sinne gelöst wird.
- Danach erst sorgt man sich konkret um den Schutz vor *unberechtigten Anklagen* und Verhaftungen, eine Idee, die auf die englische habeas corpus Akte von 1679 und die magna carta von 1215 zurückgeht. Sie bildet den Kern des angloamerikanischen Liberalismus und bietet den Schutz vor dem Staat und die Aburteilung durch Gleiche und Nächste (Peers)¹⁸¹. In Anlehnung an *Rawls* enthält das Strafverfahren eine Ausformung der Chancengleichheit. Auf die Verfahrensgerechtigkeit und den fair geführten Streit kommt es an, nicht auf die wahre Schuld. Doch ist die *Verurteilung* erfolgt, so besteht die utilitaristische Freiheit der Vielen, deren Glück zu sichern ist, demokratisch über Art und Höhe der Strafe und auch über die Formen der Gnade zu entscheiden.

¹⁸⁰ *Roper v. Simmons*, 125 U.S. 118 (2205), aufgegriffen auch von Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff., 188. Siehe auch https://en.wikipedia.org/wiki/Roper_v._Simmons (1. 11. 15): “*Roper v. Simmons*, 543 U.S. 551 (2005), was a landmark decision in which the Supreme Court of the United States held that it is unconstitutional to impose capital punishment for crimes committed while under the age of 18. The 5-4 decision overruled the Court's prior ruling upholding such sentences on offenders above or at the age of 16, in *Stanford v. Kentucky*, 492 U.S. 361 (1989), overturning statutes in 25 states that had the penalty set lower.”)

¹⁸¹ Artikel 39 der Magna Carta von 1215: lautet übersetzt: „Kein freier Mann soll verhaftet, gefangen gesetzt, seiner Güter beraubt, geächtet, verbannt oder sonst angegriffen werden; noch werden wir ihm anders etwas zufügen, oder ihn ins Gefängnis werfen lassen, als durch das gesetzliche Urteil von Seinesgleichen, oder durch das Landesgesetz.“ “*Nullus liber homo capiatur, vel imprisonetur, aut disseisiatur, aut utlagetur, aut exuletur, aut aliquo modo destruat, nec super eum ibimus, nec super eum mittemus, nisi per legale iudicium parium suorum vel per legem terre.*”

- Dabei ist als Zweck offenbar zunächst die Sicherheit der *individuellen Freiheit* (der Übrigen) und dann erst
- die Aufrechterhaltung der *menschlichen Würde* zu bedenken.

Dabei klammert das Gericht der pragmatischen Freien -aus der deutschen Sicht- die Idee von der menschlichen Würde auch nicht völlig aus. Das entspräche sonst nicht dem Pragmatismus. Denn der stützt sich gern auf die Komplexität und schöpft aus dem Umgang mit ihr seine eigene Kraft.

Die Bedeutung der Menschenwürde für das Rechtssystem der USA beschreibt *Kirste*¹⁸² treffend mit den Worten:

„Ihre Akzeptanz als Rechtsprinzip erfolgt nicht systematisch, eher wirkt sie als Prämisse der politischen Ordnung.“ Daraus folgt: *„Weil die Würde nicht als ein absolutes Recht verstanden wird, können einerseits Konflikte von Würde gegen Würde bewältigt werden und andererseits ist sie offen für utilitaristische Abwägungen von Gemeinwohlinteressen.“*

Wirklich *liberal* ausgerichtet ist also neben der Teilhabe an der (föderalen) Demokratie vor allem das *Strafverfahren*, und zwar bis hin zur Rechtskraft des Schuldspruchs, aber nicht mehr bei Strafhöhe und Vollstreckung.

Im Übrigen aber regiert der *„liberale Utilitarismus“*, also eine Mischform, die als solche eigentlich nur dem Glück möglichst vieler dient. Sie ist mit *Rawls* auch dem *Ideal der Chancengleichheit* verpflichtet, hat aber auch dann nicht das *tatsächliche Glück aller Freien*, etwa im Sinne eines minimalen Existenzschutzes, im Blick.

Umgekehrt ließe sich auch Folgendes folgern: Gerade der Strafprozess auf dem „Forum“ betrifft und regelt die größte Gefahr für den einzelnen Freien, dem Glück möglichst vieler geopfert zu werden. Und die Notwendigkeit und Existenz solcher Prozesse enthält zugleich das Risiko, dass das Gerichtsforum selbst Teil eines immer größer werdenden Marktes der lukrativen Streitigkeiten und Teil der Glückssuche möglichst vieler wird.

¹⁸² Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff., 188 ff. (*„Die Menschenwürde als Hintergrundannahme in den USA“*), insbes. 195.

Blickt man allerdings in den Ideenhimmel der Präambel der Unabhängigkeitserklärung, so findet man dort den rein liberalen Dreiklang von "*Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness*". Im Konflikt zwischen dem Gemeinwohl und dem Wohl des Einzelnen erhält somit dessen doppeltes Recht vor dem Gericht der Gleichen und Nächsten, *um „Leben und Freiheit“ fair zu kämpfen und ansonsten frei sein Glück zu suchen*, den Vorrang.

Auch die politische *Gewaltenteilung*, die *Föderalisierung* und die Suche nach *Machtbalance* erstrecken sich somit auf den *einzelnen Freien* und kleine Gruppen von Freien.

Demokratisch gedacht beginnt die Macht des Staates umgekehrt erst bei der Macht der Einzelnen als „Freien“. Diese begreifen sich dann ähnlich wehrhaft wie die englischen Barone der magna carta. Die Liberalen setzen auf ihr Leitbild und gehen von der originären Macht und dem Rechtsstatus von „Freiherren“ aus, die die (richter-königliche) Herrschaft des Rechts (Rule of Law) nur mühsam zu zähmen vermag.

Die *Thesen* lauten deshalb:

1. So betrachtet dominiert der *Liberalismus der Vielen*.
2. Frei sind aus der Logik des liberalen Gemeinnutzens nicht alle Menschen, sondern zunächst einmal nur möglichst viele.
3. Dem stemmt sich der reine Liberalismus entgegen. Frei sind aus dessen pragmatischer Sicht alle Amerikaner (also alle Gleichen und Nächsten), die nicht vom „Gericht der Gleichen und Nächsten“ in Untersuchungshaft genommen oder zu Freiheitsentzug oder Tod verurteilt sind oder die zu einer bestimmten Pflichterfüllung aufgrund eines Gesetzes der Freien und Gleichen angehalten sind und verurteilt werden (Rule of Law). Andere Nationen mögen am besten ähnliche Gesellschaftsverträge anbieten, was aber grundsätzlich Teil deren Souveränität, lies: Freiheit ist. Die theoretische Frage nach der grundsätzlichen Freiheit von Menschen ist in etwa mit dem Satz zu beantworten, sie seien frei geboren. Aber eine politische Pflicht, diese Freiheit zu schützen, bestehe nicht. Auch über den Schutz fremder Menschen sei „frei“ zu entscheiden.

Einige weitere Folgerungen, die nachfolgend zu vertiefen sein werden, bieten sich schon einmal an:

4. Der Grund für den Entzug von Freiheit oder Leben besteht darin, dass zumindest der begründete Verdacht besteht, dass der zu verurteilende Freie einem anderen Freien „die Freiheit oder das Leben genommen oder den höchsten Gemeinnutzen gefährdet“ hat.
5. Der liberale Utilitarismus „dient“ somit den Freien, und zwar solange sie frei sind. Die Logik und die einfachen Spielregeln der Nutzenlehre verwendet der einzelne Glückssucher bei seinem Streben, und zwar ebenso wie die „We, the people“-Gemeinschaft von „Seinesgleichen“.
6. Maßgeblich ist für die Glücksuche ebenso wie für das Verfahren gegen andere Freie „der Geist des Freien“, also der Pragmatismus und nicht etwa eine Geisteswissenschaft oder eine Moral. Auch für das Strafverfahren gilt, dass zwar die Naturwissenschaften helfen können, aber nur insoweit, als der Freie ihre Regeln und Ergebnisse, etwa als Geschworener und Teil der Jury, verinnerlichen kann und will. Wichtig ist deshalb auch hier, dass der Gutachter als ebenfalls Freier über eine entsprechende „Reputation“ verfügt.
7. Die Rückführung des Liberalismus auf der Verfassungsebene, unter anderem auf die „Verteilung von Macht“, auf den Kernfall des „Entzugs der Freiheit“ und auf dessen Art der Regelung, beinhaltet vor allem eine „politische Freiheit und deren Entzug“. Diese Art von Verfassung ist aus einer vor allem deutschen Verfassungssicht kaum verständlich. Denn jene geht von „abstrakten Gesetzen“ aus, welche die Freiheiten regulieren; sie unterwirft sich dem sittlichen Dogma der „Minimalethik im Recht“ und glaubt vor allem an die „Unantastbarkeit“ der Menschenwürde, die zudem „allen Menschen“ zu Eigen sein soll.
8. Nicht zuletzt ist diese (deutsche) Gegenseit Bestandteil einer Kultur, die nach „objektiven Wahrheiten“ sucht und die Ausarbeitung wissenschaftlicher Theorien pflegt. Sie lebt vom parteipolitischen Streit um „Sinn und Zweck“, also um die maßgeblichen Ideen und ihre Umsetzungen in Politik. Selbst die (deutsche) Sprache setzt mehr auf Substantive, also Begriffe oder Ideen, denn auf Verben, also die Beschreibung der Handlungen

und der handelnden Personen. Wegen dieser Art von „praktiziertem Idealismus“ bereitet es dieser Kultur und ihren Vertretern, wie auch jeder anderen europäischen, die ähnlich ausgerichtet ist, erhebliche Mühe, mit einem, wie es ihr scheinen muss, „fundamentalen Rückzug auf den Pragmatismus“ umzugehen.

3. Kapitel

Individaethiken: gesamtwestlicher Überbau

I. Zum Vorrang des philosophisch-normativen Individualismus

Zu überlegen ist nun, ob es nicht sinnvoll ist, die alte *Überidee* des *philosophischen Individualismus* als *umfassende* gesamtwestliche zu betrachten und von ihr aus die Menschenwürde-Idee und den Vorrang des Liberalismus abzuleiten.

Der zunächst einmal antike philosophische Individualismus¹⁸³ legt sein Gewicht zum einen auf die *Philosophie* oder die Weisheit, er ist also ein Individualismus der Philosophien.¹⁸⁴ Dabei geht es um die Besonderheit eines jeden *Individuums* und damit auch der Philosophen und ihrer Philosophien. So bauen unsere geistigen Abbilder vom Realen und das Erkennen der sozialrealen Praxis des Normativen zum einen auf dem Philosophieren von Philosophen auf und konkretisieren zum anderen deren Gegenstände.

Dabei gehört die Idee vom Individuum eher zur *soziologisch-empirischen* Begriffswelt¹⁸⁵, die hier mit der eher *idealistischen Philosophie* verbunden wird. Aus einer *rechtsphilosophischen* Sicht, die das Rechtlich-Normative und nicht das Philosophische in den Mittelpunkt stellt,

¹⁸³ Siehe zur Individualisierung als Projekt der Moderne: Faulstich-Wieland, *Individuum*, 2000, 34 ff.

¹⁸⁴ Siehe auch Lotter, Scham, 2012, 17 ("Wenn man die modernen utilitaristischen und deontologischen philosophischen Ethiken und die antiken Ethiken betrachtet, scheinen es eher die antiken Ethiken zu sein, die nach heutigen Maßstäben „individualistisch“, nämlich an der Perspektive des Einzelnen (dem Glücksstreben) ausgerichtet sind, während den beiden dominanten modernen Ethiktypen soziale Maßstäbe des Guten und Richtigen zugrunde liegen." – Allerdings ist es auch dann der Einzelne, der sich daran ausrichtet oder sich frei dagegen entscheiden kann.).

¹⁸⁵ Siehe dazu aus gesellschaftlicher Sicht und im Verbund mit der Idee der Menschenwürde: Lindemann, *Menschenwürde*, 2013, 419 ff. , 420 („Menschenwürde als Resultat des Kults des Individuums in arbeitsteiligen differenzierten Gesellschaften“ - mit Rückgriff auf Durkheim).

kann man in etwa demselben Sinne vom „*normativen Individualismus*“ sprechen.¹⁸⁶

Die Bedeutung dieser Verbindung liegt dabei in der *Vermittlung* zwischen zwei Polen, demjenigen des (philosophisch-spekulativen) Idealismus einerseits und demjenigen des (soziologisch-empirischen) Realismus andererseits. Die rechtliche Typisierung von Sachverhalten und deren Verknüpfung mit halbabstrakten Rechtsfolgen bilden dafür ein wichtiges Mittel und das Recht den großen Weg, um diese Mitte zu organisieren.

Auch die Idee von der Rechtsperson, sei sie intersubjektiv, etwa als Vertragsrecht oder auch sozial, etwa als Teilhaberecht gemeint, ist eigentlich schon als Erweiterung des Begriffs vom Individuum oder des Selbstsubjektes zu lesen. Doch geht es aus kultureller Sicht nur um den Vorrang eines bestimmten Paradigmas; stets muss es eine Gegen- und eine Mischidee geben, die eine Leitidee ausbalancieren. Andererseits sucht eine lebendige Leitidee ihre Vormachtstellung und Kraft dadurch zu erweitern, dass sie ihr eigentlich fremde Elemente aufsaugt und umformt. So beinhaltet der Personenbegriff vor allem soziale Rollen, die mit der eigentlichen monadischen Idee von Einzelnen per demokratischer (Selbst-) Zuschreibung verbunden werden. In etwa in diesem Sinne will Zabel das „Individualitätsparadigma“ über den „sozialen Akteur“ und das Verständnis vom Recht als Prozess und die „Ordnung des Rechts“ hinterfragen¹⁸⁷. Dabei sieht auch er den Begriff des Individuums zunächst einmal als Obergriff für „Subjekt und Person“. Dann aber meint er „im „personalisierten“ Individuum“ würden sich „nicht nur Emanzipations- und Entfremdungsprozesse kreuzen“. Auch würde sich dort „das Dilemma des modernen Rechts“ zeigen, „gleichermaßen Autonomieversprechen sein zu wollen und eine Kultur ordnungserhaltende Macht etablieren zu müssen.“ Beides ist aber für eine Rechtskultur als *lebendige Kultur* vonnöten. Ebenso erweist sich die Existenz von rechtlichen Subsystemen, etwa als zivile Individualrechte, als Hoheits-

¹⁸⁶ Siehe Pfordten, *Individualismus*, 2004, 321 ff. , 321 (Zum normativen Individualismus: "Alle Entscheidungen sind in letzter Instanz durch den Bezug auf die betroffenen Individuen zu rechtfertigen". Zugrunde liege er allen "Vertragstheorien, also z. B. "den Positionen von Hobbes, Locke, Kant sowie den neueren Theorien von Rawls und Höffe, aber auch der normativen Sozialwahltheorie und dem Utilitarismus." Wichtige Folgerungen seien die "Anerkennung der Menschenrechte und das Prinzip der demokratischen Legitimation der politischen Herrschaft.")

¹⁸⁷ Zabel, *Autonomie*, 2015, 525 ff. , 526.

rechte oder als Verfahrensrechte, ebenso als erforderlich wie die politische Suche nach Ausgleich, wo möglich und das Aushalten von Widersprüchen, wo nötig.

Die Vermittlung findet sowohl im toleranten Dialog statt als auch durch persönliche *Entscheidungen* über den Vorrang der einen oder anderen Sicht. Träger und Adressaten sind auch nicht die Philosophen oder Soziologen selbst, sondern die sich selbst formenden, gebildeten und nur halbphilosophischen Bürger, die ihre philosophisch-soziale Selbstbildung suchen, befinden sich in der *Mitte*. Diese Selbstgestaltung gibt ihnen dann die Kraft und das begründete Selbstverständnis, sich im Diesseits selbst zu regieren, und zwar mithilfe von Philosophien.

Dabei ist auch zu bedenken, dass Individuen sich nicht nur voneinander unterscheiden, sondern stets auch *ähnlich* sind. Sie lassen sich zu *Typen* zusammenfassen, die auch wieder auflösbar sind und stehen als *Nachbarn* im Wettbewerb miteinander, was auch für die Philosophien von individuellen Philosophen gilt.

Außerdem soll der philosophische Individualismus als Oberbegriff für *Menschenwürdeethik* und *Liberalismus* erhalten. Denn das Hauptziel besteht darin, beide Ansätze im nächsten Abschnitt einander gegenüber zu stellen.

Beides sind nicht nur große politische Leitbegriffe der westlichen Gesamtkultur, sondern sie stehen auch einerseits in Konkurrenz zueinander und vermögen sich andererseits zu ergänzen. Hinter beiden stehen zudem drei Methoden, der *Idealismus*, der *Skeptizismus* und der *Pragmatismus*, die über unterschiedliche Ausrichtungen verfügen:

- auf den vor allem *inneren* Wert und das Wesen des Menschen,
- auf die *Freiheit durch Negation* und
- auf die *nach außen* gerichteten Handlungen und das interaktive Miteinander von Menschen.

Dabei verlangen der Pragmatismus und vor allem sein Skeptizismus gegenüber Idealen nach plakativen Fällen. Die Antwort auf die Frage nach der Zulässigkeit der *Todesstrafe* erscheint außerordentlich aussagekräftig für das Fundament der jeweiligen Gesellschaft und ihre Staatsmoral, und zwar jenseits von *Gemeinwohl* und *Nutzenerwägungen*.

Zunächst ist aber zu fragen, was denn für diese beiden Ansätze spricht, die sich mit dem Begriff des *Individualismus* zusammenfassen lassen.

Dabei gilt zunächst einmal *negativ*, wer die Gesellschaft, etwa das Volk oder die Natur, als Naturalist oder wer eine entsprechende (externe) Religion über den *einzelnen Menschen* stellt, hat keine Mühe, etwa die Todesstrafe zu rechtfertigen. Diese bildet dann vor allem, wenn auch nicht ausschließlich ein Menschenopfer auf dem Altar der jeweiligen Höchstidee.

Wer aber etwa mit der Französischen Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte¹⁸⁸ in zivilreligiöser Weise daran *glaubt*, dass *jeder Mensch* frei geboren ist, bekennt sich zur (vor allem) westlichen Zivilreligion und muss nach besonderen Rechtfertigungssystemen suchen. Kann ein freier Mensch oder auch die Gemeinschaft solcher sich über einen freien Menschen stellen und ihn ohne akute Notlage nachträglich und gottgleich mit dem Tode bestrafen?

Woraus speist sich also zunächst einmal die Idee der Individualität?

Individualität (lat: Unteilbarkeit) meint zunächst einmal, dass eine Einheit etwas *Besonderes* ist.¹⁸⁹ Ein Individuum gehört auch keiner Gruppe von exakt Gleichen an. Die einzelnen Menschen sind zwar gleichwertig, aber niemals gleich. Die Idee der Individualität gilt im Übrigen aus biologischer Sicht für alle Lebewesen, weil sie selbst bei genetischer

¹⁸⁸ In Art. 1 der Französischen Erklärung der Menschenrechte von 1789 heißt es im Sinne einer Selbstbetrachtung: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur im gemeinsamen Nutzen begründet sein“. Freiheit und Gleichheit sind also angeboren. Sie ergeben sich damit aus der Natur (oder aus der Natur als Wesen des Menschen).

¹⁸⁹ <https://de.wikipedia.org/wiki/Individualität>: "Der Begriff Individualität (lat.: Ungeteiltheit) bezeichnet im weitesten Sinne die Tatsache, dass ein Mensch oder Gegenstand *einzel*n ist und *sich von anderen Menschen beziehungsweise Gegenständen* unterscheidet". ...*„Der Individualismus hat in der westlichen Welt eine Ausbreitung erfahren, wie es noch nie in der Geschichte der Fall war. Damit steht der Westen im Gegensatz zu den eigenen Traditionen, die nicht-individualistisch waren, aber insbesondere zu allen anderen Kulturkreisen.“* (Hervorhebungen nicht im Original). - Aus naturwissenschaftlicher Sicht ist anzufügen ist, dass Raum und Zeit, Umwelt und eine Genetik, die in jedem *Lebewesen* für Kopierfehler sorgt, dafür stehen, dass kein Lebewesen vollends einem andern gleicht und, körperlich, wenn es altert oder geistig, wenn es weitere Erfahrungen sammelt oder wieder vergisst, nicht einmal mit sich selbst völlig identisch ist.

Einheit immer auch durch ihre konkrete Umwelt mit geformt werden und wohl auch für sonstige physikalische Einheiten. Eng damit verbunden ist das Denken in bloßen *Ähnlichkeiten* (Analogien) und das Wissen um die Normativität einer jeden Deutung (Theorie oder Modell) und um die Verfälschung der konkreten Wirklichkeit, die in jeder Abstraktion steckt.

Aber die beiden Alternativen dazu wären unerträglich: Gäbe es nur Besonderes und keine Ähnlichkeiten, so herrschte unfassbares Chaos ohne Anfang und Ende und ohne naturwissenschaftliche Gesetze, was das Denken in Chaos-Rand-Theorien gerade noch ausschließt. Oder aber alles wäre nur ein Teil von etwas Größerem. Dann gäbe es eine (mechanistische Uhr-) Welt der starren und absoluten Ordnung. Sie wäre ohne Emergenz, Kreativität und Freiheit und ohne Vergangenheit und Zukunft.

Individualität, Ähnlichkeit und kreative Lebendigkeit sollten also gleich zusammengelesen werden. Sie bilden die Mitte zwischen dem reinen konkreten Chaos und strenger abstrakter Ordnung, die ihrerseits aber als *theoretische Pole* jeweils denkbar bleiben müssen.

Das Selbst des Menschen erweist seine *Individualität* und *Freiheit* vor allem im fantasievollen und spielerischen *Denken*. Diese Fähigkeit zum eigenen Geist des Erkennens und des Bezweifelns bildet den Kern des Selbstverständnisses vom „homo sapiens sapiens“. Dieser Nukleus erhält dann die vielschichtige Kleidung und das stolze Selbstbewusstsein des *Schöpfers* von hilfreichen Techniken, die vereinfacht mit der Kontrolle des Feuers beginnen, also dem Nutzen von Energie als einem ersten großen Sprung weg von der (sonstigen) Natur.

Am Bild des Feuers ist noch einmal anzuknüpfen: Aus politischer und soziologischer Sicht, die im Bereich von Macht gern auch mit Druck und Gegendruckmetaphern arbeitet, bietet sich folgendes physikalische Erklärungsmodell an, um zu versuchen, die zunehmende soziale Bedeutung der Individualität in der westlichen Welt zu erklären:

In der Physik existieren grob *drei Aggregatzustände*: fest, flüssig und gasförmig. Der Unterschied besteht im Maß der Energie.

Dabei entspricht Freiheit dem gasförmigen Zustand. Deshalb erweist sich auch der reine und körperliche „Geist“ als Inbegriff der Freiheit.

Für das „Leben“ auf der Erde bedarf es *aller drei Zustände* der Materie, aber die wichtige Mitte bildet das Wasser in seiner *flüssigen* Form, aus dem selbst unser *Körper* überwiegend besteht. *Gas allein würde sich verflüchtigen und hat selbst überhaupt keine Form.* Dabei wissen wir inzwischen, dass unsere Nahrung auch dazu dient, unseren Körper auf einer hohen Temperatur zu halten, und zwar im Übrigen über den flüssigen Bluttransport des gasförmigen Sauerstoffs, gebunden an das feste Metall Eisen. Insofern geht es nach diesem *prometheischen* Modell nur, aber immer hin um eine Veränderung des Anteils an Freiheit. Es bedarf dazu also analog einer Form oder eines Gefäßes, das dann, um beim Wortstamm und Bild vom Fass zu bleiben, eine Verfassung zusammenbindet. Es entstehen die räumlichen Staatswesen. Deren flüssiges Element stellen dann die offenen Gesellschaften der mobilen Menschen dar, die nunmehr wieder fähig sind, diese Gesellschaften zu verlassen und auszuwandern.

- Vor allem die Fortentwicklung des Feuers für die Metallgewinnung und die Chance des Handels mit Metallen und Werkzeugen ermöglichte die ersten Städte.
- Feuerwaffen und soldatische Heerscharen halfen dann auch, die absolutistischen Großstaaten zu schaffen, indem sie das alte Gleichgewicht von Stadt-Inseln und offenem Land zerbrachen.
- Die Erfindung der Dampfmaschine und die Verbrennung der festen Kohle führten zur Industrialisierung und zum Entstehen der Arbeiterschaft.
- Das flüssige Öl erhöhte sprunghaft die Mobilität auf dem Boden und in der Luft. Damit geht eine ständig zunehmende städtische schulgebildete Bevölkerung einher, die gleichsam als Zusammenballung nach den kosmischen Gravitationsgesetzen einen sich ständig *erhöhenden Innendruck* befördert.

Zur „Form“ gesellt sich wie immer auch die „energetische“ Kraft des Gehaltes an „Geist“. Neben die (feste) Physik als Urmodell der „Materie“ tritt die freie Metaphysik. Dazwischen etabliert sich die eher funktionale (flüssige) Gesellschaftslehre.

Nach der physikalischen Metapher von den drei Aggregatzuständen wird der freie und hoch energetische „gasförmige“ Geist durch die feste Gestalt und das Werk eines Urhebers in symbolischen Worten ausgeformt und bei den Schriftwerken bis zur Erstarrung abgekühlt. Mit der

mündlichen oder schriftlichen Verbreitung findet eine ständige Neuausformung durch nachfolgende Autoren statt. Mit deren Suche nach immer neuem *Konsens* untereinander und der groben Einigung auf tragfähige *Standartmodelle*, eben den Memen, wird der verfestigte Geist der Alten wieder etwas „erwärmt“, etwa durch die kritische Reibung an ihm, und auf diese Weise gleichsam sozial verflüssigt.

Je wichtiger der Nutzen des „Geists“ der Gesetze von der Natur für die *Gesellschaft* und auch für deren *Deutung* der Natur wird, desto wichtiger wird der „Geist“ wissenschaftlichen Denkens selbst. Als desto stärker erweist sich auch die Macht der säkularen Meme.

Dieser Geist lässt sich jedoch auf *einzelne* große Denker als Autoren und geistige Ahnherren zurückführen, auch wenn sie selbst ihn nur gesammelt und neu ausgeformt haben. Ihre großen Schriften verlangen zudem nach ständiger wissenschaftlicher *Neuausformung* durch die gegenwärtigen Träger dieser kulturellen Grundinformationen, und zwar wiederum zunächst einmal durch individuelle Autoren. Die Idee vom individuellen Urheber steht zudem sowohl für die Freiheit eines subjektiven „Selbst“ und damit nicht (bloß) fremdbestimmten Geistes einerseits als auch für seine menschliche Individualität andererseits.

Der *allgemeine freie Geist* erhält durch bestimmte große Autoren und den ständigen Rückgriff auf sie zunächst einmal eine (fiktive) *konkrete Menschengestalt*, die dann die „mittlere“ Rolle eines kreativen und besonderen, aber immer noch menschlichen „Vermittlers“ einnimmt. Auf diese Weise wird er zu einem humanistischen Geist.

Der Individualismus, der die westliche Wissenschaft beherrscht, regiert aber auch die Kunst und die Künstler. Er zeigt sich auch bei Sport und Sportlern. Ebenso kennzeichnet er die Politik und die Politiker sowie schließlich jedes Unternehmen und seine Führer. Die Selbstorganisation jegliche Art wird stets -auch- von kreativen und aktiven Einzelnen betrieben, die sich jedenfalls in der hoch *mobilen* westlichen Welt mehr und mehr auch als die eigentlichen *Urheber* begreifen.

Je wichtiger Neuerungen (Innovationen) sind, desto stärker wird das Gewicht des Individualismus und desto eher kann er in eine Leitidee umschlagen.

Weshalb, so ist noch einmal nachzufragen, ist es dann nicht doch die *Gesellschaft* der Menschen, die Wissen und Denken *tradiert* und nicht

der Einzelne, also das Individuum? So entsteht das Wissen vor allem durch Austausch und wechselseitiges Lernen.

Die *liberale* Antwort lautet, dass nur die individuelle Freiheit auch eine Freiheit von einer Art dem Bienenstaat gleicher Gesellschaft bedeutet. Nur der freie Denker muss nicht mehr dasjenige denken, was alle anderen seiner Gruppe denken.

Aus *sozialer* Sicht können nur auf diese Weise Menschen ihre Gruppen *verlassen* und deren Art und Größe auch ständig *neu formen*. Nur derart befreit können wir innerhalb von Gemeinschaften bestimmte politische Koalitionen bilden und diese auch wechseln.

Vor allem sind die *Demokratie* und die Idee der Eigenverantwortung nur auf diese Weise zu begründen. Wer sie will oder für nützlich hält, der muss also diese Entscheidung für den Vorrang des philosophischen Individualismus treffen.

Die Eigenverantwortung führt aus *normativer* Sicht zu einer „*Pflicht gegenüber sich selbst*“.¹⁹⁰ Aus geistesgeschichtlicher Sicht und in Anlehnung an *Elias* wird mit der Aufklärung die früher vorrangig extern und religiös verankerte Moral auf dem Wege über die Heiligung der eigenen (wenn auch vielleicht gottgegebenen) *Vernunft* auf diese Weise *verinnerlicht*. Der Mensch begreift sich als ein Selbstsubjekt.

Die *sprachphilosophische* Begründung lautet, die Sprache, die den Menschen insbesondere auszeichnet und die sein Denken und auch sein Handeln¹⁹¹ mitbestimmt, erfordert typischer Weise die *höchstpersönliche* Eigenschaft, Sprechakte zu formen und auch zu empfangen. Wie die Informationen der Gene ist die Sprache an *einzelne Menschen* gebunden. Zwar müssen Sprachen gelernt werden, aber sie werden verinnerlicht. Die Inhalte mögen durch Schrift und Zahl verobjektiviert sein und damit zu einem *kollektiven Gut* werden können. Aber sie müssen von einzelnen Menschen verstanden werden.

¹⁹⁰ Siehe dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie und unter dem Titel „*Individualismus und die Pflichten gegen sich selbst*. Zur ethischen Subsistenz des Einzelnen“ im Sammelband „Normativer Individualismus in Ethik, Politik und Recht“, Kähler, Individualismus, 2014, 135 ff. , 135 ff.

¹⁹¹ Vgl. Demmerling „Sprache, Denken, praktische Begriffe. Überlegungen zur Frage nach der Sprachabhängigkeit des Denkens und Handelns“, 2016, 39 ff. im Sammelband „Das Denken des Denkens. Ein philosophischer Überblick“.

Aus *anthropologischer* Sicht betrachtet werden Sprachen zudem in einer Weise gelernt, die dazu führt, dass üblicherweise zugleich ein zu meist *höchstpersönliches* und damit auch *individuelles Netzwerk* an primären und sekundären Bezugspersonen entsteht. Dieses hilft zugleich bei der Ausformung des frühen „Selbst“ bei Kindern. Ebenso stützt die Ich-Du-Wir-Art der Kommunikation die Ausbildung von späteren persönlichen Netzwerken der Freunde und Bekannten.

Die viel grundsätzlichere *soziobiologische* Antwort, die also bereits eine erkannte Gesetzmäßigkeit darstellt und die hier genutzt wird, lautet, dass die gesamte belebte und vermutlich auch die unbelebte Natur im Konkreten überhaupt nur *individuelle Einheiten* und ansonsten nur *Ähnlichkeiten* oder *Typen* kennt. Zudem hat die belebte Natur mit der genetisch uralten Zweigeschlechtlichkeit die *Dialektik* sogar zum System der Beschleunigung genetischer *Kreativität* erhoben.

Wer die *Kreativität* seiner *Gesellschaft* weiter beschleunigen will, muss also dem Liberalismus einen immer größeren Raum geben oder ihm gleich den *Vorrang* einräumen. Je größer Art und Umfang der Kommunikation einer Gesellschaft, je arbeitsteiliger und damit ziviler sie also stattfindet, desto gewichtiger wird das selbst-weise und insofern schon autonome „gebildete Individuum“. Aus einem Übergewicht entwickelt sich dann eine politische Übermacht.

Sie allerdings können „weise“ politische Akteure auch *bewusst* erzeugen, indem sie die Weisheiten, etwa auf „dem Markt“, dem Forum *veröffentlichen* und etwa in öffentlichen Schulen jedem jungen Individuum zur geistigen Ausbildung seines prometheischen Selbst zu Verfügung stellen.

Erste gesamtwestliche kulturelle Entscheidung. Die *erste Entscheidung* ist also diejenige für den *Vorrang* des *Individualismus* und damit zugleich

- *gegen* den Vorrang des (sozialen) Kollektivismus, also gegen die *Gesellschaft*, eine Gruppe oder ein *System* von Individuen als vorrangigem Akteur, gegen die Idee des Gemeinwohls, gegen einen darauf ausgerichteten entsprechenden Utilitarismus oder gegen alle Sonderopferlehren,
- *gegen* den Vorrang des (empirischen) Naturalismus und damit gegen die *Natur* als Schöpfer und Lenker-“Gottheit“ oder auch

als maßgebendes höheres Metasystem und auch, wie noch zu belegen sein wird,

- *gegen* den Vorrang einer (formalen) Gerechtigkeitslehre, und zwar sowohl gegen ein hierarchisches Kastensystem als auch gegen den Vorrang einer blinden Pflichtenlehre, einer Harmonielehre oder des Funktionalismus, der in rationaler Weise den Nutzen „abwägt“.

Dem Individualismus ist zwar der Vorrang einzuräumen. Aber aus kultureller Sicht bedarf es aufgrund des eigenen Leitbildes auf der *zweiten Ebene* der Vielfalt. Begründete Abgrenzungen sind nur dort vonnöten, wo es Ähnlichkeit und sinnvolle Alternativen gibt. Auch sie müssen *individuell* und zumindest als „frei denkbare“ Leitbilder von individuellen Subkulturen vertreten und von den anderen ausgehalten werden können.

Anzumerken ist noch einmal, dass umgekehrt dann auch gilt, und zwar auch aus *sozialrealer Sicht*, dass zwar Kulturen existieren oder vorstellbar sind, die der politischen Religion des (sozialen) *Kollektivismus* den Vorrang einräumen oder die den *Naturalismus*, etwa den der sogenannten Naturvölker, überhöhen, die die naturwissenschaftliche Idee des *evolutionären Humanismus* einfordern oder die vorrangig der *formalen Gerechtigkeits- und Ordnungsidee* huldigen. Aber sie werden entweder verdeckt oder offen nicht umhinkönnen, den Individualismus dann wenigstens auf der zweiten oder dritten Ebene als ein mächtiges Subsystem mit zu berücksichtigen, das sozialreal betrachtet insbesondere den Markt und die Idee von Verträgen dominiert, auch die zwischen souveränen Staaten. Ohnehin gilt auch, dass benachbarte (etwa nationale) Kulturen und solche Subkulturen, die gleich gewichtig sind, nach außen als *kollektive Akteure* auftreten, die sich im Verhältnis zueinander ebenfalls als *individuelle Systeme* begreifen. Die Herrschaft der Idee der *Individualität* als solche ist also mit jeder Art von nationaler Herrschaftskultur verbunden.

Zudem steht der Idee der philosophischen Individualität zunächst einmal die Idee der *philosophischen Kollektivität* (etwa als Marxismus) entgegen.

Außerdem stehen beiden Arten von Philosophien in der sozialen Realität solche Kulturen gegenüber, die noch einmal *Religionen* vor die *irdischen* Ideen geschaltet haben. Diese räumen ohnehin den *Vernunftideen*

keinen echten Vorrang ein, sondern verdrängen sie auf den zweiten oder dritten Rang von *dienenden* Ideen. Diese können sich dort dann aber auch ohne die Aufgabe, einen leitenden kulturellen Fundamentalismus verteidigen zu müssen, in Form von *Subkulturen* einerseits anpassen und andererseits freier und dogmatischer in philosophischen Sonder- oder Geheimkulturen gelebt werden.

Für die *Individualethik* ist allerdings weniger kulturwissenschaftlich anzusetzen, obwohl diese Seite des Pragmatischen immer mitzudenken ist und später den Liberalismus auch mitbestimmt, als eben *philosophisch* vorzugehen. Eine Philosophie ist eher dogmatisch denn pragmatisch ausgerichtet. Das unterscheidet sie von Politologie und Soziologie. Allerdings darf sie nach ihrem Selbstverständnis auch *universeller* ansetzen. Aber sie unterstellt seit und mit der *Aufklärung* und auch noch in der Postmoderne die Bedeutung der *Vernunft* des *Menschen*, den und die sie also nunmehr ganzheitlicher sieht.

Auch ist ein weiteres Vorverständnis offen zu legen. So steckt schon im Ansatz selbst, nämlich überhaupt solche Entscheidungen treffen zu können oder zu dürfen, der Glaube an die *Vernunft* des Menschen. Mit dem Individualismus ist also der *philosophische Individualismus* gemeint, womit er auch *vorrangig* auf den *Menschen* beschränkt ist.

Aus einer *soziobiologischen* Sicht würde man von einer „Entwicklung“ sprechen, die sich aus der *Verstädterung* der Menschen ergibt.

Aus *physikalischer* Sicht könnte man vom Vorrang des Individualismus als einer Folge des Prinzips der *Emergenz* und der zunehmenden Komplexität der Welt sprechen.

Der *Funktionalismus* würde erklären, man setze eben ein Element in die Gleichungen ein, das man absolut setzt und dem man das höchste Gewicht beimisst. Man verlange zudem, „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ als *Nutzen* zu betrachten und rational mit zu gewichten. Vorrangerwägungen beruhen ohnehin auf verkappten Nutzenerwägungen.

Hier aber soll bewusst mit dem Wort von der *Entscheidung* ein *Dogma* gesetzt werden, das sich einerseits zirkelschlüssig aus dem stolzen philosophischen *Selbstverständnis* des Setzenden ergibt, weshalb man auch schon insofern von einer Art von nach *innen* gerichteten Religion sprechen kann, das aber andererseits auch den *Selbstzweifeln* der Philosophie ausgesetzt ist, weshalb der denkende Mensch wieder auch nach den überzeugenden guten Gründen dafür zu suchen hat, dass dieses

Dogma als einigermaßen gerechtfertigt und für Kritiker vor allem wenigstens nachvollziehbar erscheint.

In diesem Sinne ist weiter anzumerken, dass dabei schon unterstellt wird, dass es überhaupt eine *einzig*e allerhöchste Leitidee oder den *Vorrang* einer solchen geben sollte oder besser noch geben muss. Zumal aus *kultureller* Sicht unabdingbar sind aber andererseits die genannten, nicht für vorrangig erachteten, aber gleichwohl *großen Ideen* mit zu berücksichtigen. Kulturen zeichnen sich durch *Einheit, Vielfalt und ständiges Ausgleichen* aus. Ohne diese drei Elemente gäbe es keine Kultur. Deshalb müssen Kulturen auch noch für weitere Unterformen und andere Ansätze, vor allem auch für religiöse Rückbindungen offen sein.

Zugleich findet eine methodische Vorentscheidung zugunsten dieser eher *systemischen* Sicht statt, die weitgehend, aber nicht rein *ontologisch*, also auf das *Sein von Kulturen* ausgerichtet ist, die von allerdings sterblichen Individuen geformt werden.

Pragmatisch betrachtet sind die vier zurückgestuften zivilisatorischen Ideen dann entweder in der Idee des Individualismus als relevantes geistig-kulturelles *Subsystem* einzugliedern, oder sie sind als freie, aber derzeit *weniger gewichtige* Wettbewerber zu betrachten, wobei der Individualismus als *primus inter pares* anzusehen wäre oder aber man begnügt sich mit *Mischsystemen*, wie es in der kulturellen Praxis der Staaten und innerhalb ihrer dank der Mehrparteiensysteme üblich sein wird. Es bleibt insofern aber bei dem jeweiligen *Leitansatz*, dem die Verfassungen unterliegen und den vor allem ihre Präambeln vorgeben.

Das eine eher hierarchische Modell des Metasystems und der Subsysteme läuft dann später eher auf die Idee der Unantastbarkeit der *Menschenwürde* hinaus, das „Primus inter pares“-Modell eher auf den *Liberalismus*.

Diese Entscheidung für den Vorrang oder das Übergewicht des Individualismus bedeutet also, dass nicht die *Gesellschaft*, das Gemeinwohl, die Opferpflicht und die Solidarität dominieren sollen. Sonst wäre etwa die Todesstrafe mühelos zu begründen. Das Gemeinwohl bleibt jedoch *ein wichtiges Argument*, das sich aber gegenüber anderen und vor allem der Leitidee des Individualismus durchsetzen muss. Das ist etwa dann gewiss zumindest denkbar und vertretbar, wenn es sich um extreme Notfälle und *Ausnahmelagen* handelt, die die grundsätzliche Vorrang-

stellung oder das kulturelle Übergewicht des Individualismus gefährden. Danach ist die Todesstrafe immerhin, aber nur mit guten Gründen und nur in klar begrenzten Ausnahmefällen akzeptabel.

Auch soll nicht die wertblinde Idee der *Natur*, etwa mit dem Kampfmodell des Darwinismus, den Menschen beherrschen, und zwar wie bescheiden anzufügen ist, jedenfalls in dem Bereich, den er selbst kultiviert hat. Die Tötung von anderen Menschen gehört zwar zum *status naturalis*, aber für Menschen im *status civilis*, die sich zum Individualismus bekennen, sind *natürliche Gründe* wie *Egoismus und Rachegefühle* allein nicht ausreichend. Sie bilden zwar Gründe, dürfen aber *nicht allein ausschlaggebend* sein, um einen anderen vernünftigen Menschen, lies ein Individuum im philosophischen Sinne zu töten.

Noch genügt allein die Idee der *strengen Gerechtigkeit* im Sinne der blinden Wechselseitigkeit, denn Gerechtigkeit ohne Menschlichkeit erweist sich im Falle grausamen „Übels“, das mit demselben zur „Sühne“ vergolten werden soll, schon nach *Grotius*¹⁹² zwingend als *grausam*.¹⁹³

Mit dem Verzicht auf die vorrangige Rückbindung an die *Natur* entfällt auch der Weg, sich vorrangig auf die „natürliche“ Seite, das *Gerechtigkeitsprinzip* der blinden Wechselseitigkeit von *actio* und *reactio* stützen zu können. Denn aus naturethischer Sicht ist der Grundsatz der Vergeltung ein Prinzip, allerdings kein kategorisches natürliches. Man kann insofern auch vom Verzicht auf die empirische Seite des Naturrechts sprechen.

¹⁹² Grotius, *De Iure* (Schätzel), 1625/1950, Cap. XX, § 1, 1 („*Malum passionis propter malum actionis*“).

¹⁹³ Siehe zum Überblick zum christlichen Sühnegedanken: Grommes, *Sühnebegriff*, 2006, 36 ff. (Altes Testament), 39 ff. (Neues Testament); zum Ablasshandel als *Composito*, 46. Zum Spannungsbogen von Religion, Gewalt und Politik: Maier, *Doppelgesicht*, 2004, 18 (zur Gewalt in den „*abrahamitischen Religionen*“ als archaischer Grundansatz, den sie zu überwinden suchen mit dem Grundgedanken der „*Gewalt als Machterweis des Göttlichen*“ (u. Hinw. auf Girard und Burkert); zum Kreuz Jesu als Symbol des Gewaltverzichts (19). Insgesamt als „*Doppelgesicht des Religiösen*“: 46 ff. (zu religionsähnlichen Elementen in totalitären Systemen: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus); zum „*politischen Märtyrer*“: 99 ff.

Auch entfällt der Weg, auf den Vorrang und die ethische und kategorische Seite der *Gerechtigkeit* zurückzugreifen, mit der etwa auch *Kant* die Todesstrafe befürwortet hat¹⁹⁴:

„Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit“.

Mit *Kants* nachfolgendem Hinweis auf die „*Blutschuld des Volkes*“ und die „*öffentliche Verletzung der Gerechtigkeit*“ wird zudem die archaische Sicht im Sinne des Alten Testaments deutlich. Offenbar soll das Volk sich mit diesen Opfern selbst reinigen, sodass es, also das *Gemeinwohl* -jedenfalls insoweit- den Vorrang genießt. Zudem geht es *Kant* in diesem recht emotional-populistischen Inselbeispiel um die Rechtstreue der Allgemeinheit oder den Vorrang der *res publica*.

Gerechtigkeit in dem blinden Sinne der Wechselseitigkeit, so lautet die individualistische Moral, die den Menschen als Subjekt begreift, reicht zumindest allein nicht aus. Vielmehr muss, und das wäre wieder im Sinne *Kants*, die *Vernunft* des Menschen dafür sprechen, die Gerechtigkeit in diesem Sinne walten zu lassen. Wer sich für den Individualismus entscheidet, muss also zumindest *gute Gründe* dafür finden, Individuen im philosophischen Sinne von Selbst-Subjekten ohne unmittelbare Not und aus angeblich eigenem Rechte und eben *mit freiem Willen* zu töten.

Wer gleichwohl die Gerechtigkeit zum Maßstab erheben will, der wird sie mithilfe der Idee der *Menschenwürde aufladen* und auch aufweichen. Er wird vor allem auf die Subjektstellung des Menschen verweisen und die Idee der Solidarität, hier in der Form der Mitmenschlichkeit, heranziehen.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 333 (Hervorhebungen nicht im Original). Es folgt das berühmte Inselbeispiel: „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z.B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit *jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind*, und die *Blutschuld nicht auf dem Volke* hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedungen hat, weil es als Theilnehmer an dieser *öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit* betrachtet werden kann.“

¹⁹⁵ Ausführlicher im dritten Teilband „*Gerechtigkeit und Humanität*“ von „Zivile Versöhnung“, *Zivilreligion II* (Grundelemente der Zivilreligion), siehe Montenbruck, *Zivile Versöhnung, Zivilreligion II*, 2016, 427 ff.

Der Mensch als Individuum trägt in diesem Bereich des Humanum (wenigstens zunächst einmal) die *Verantwortung sich und Seinesgleichen gegenüber* Er ist dort sein *eigener Herr*, und zwar jeder Einzelne für das Seine, einschließlich seiner Taten.

Denn, und damit ist auf die guten Gründe der Sicht der politischen Philosophie über zu wechseln, nur mit der *Annahme dieser Freiheit* kann er *sich auch selbst* und mit anderen gemeinsam *demokratisch regieren*, und zwar aus eigenem und nicht aus einem abgeleiteten Recht. Umgekehrt gilt auch, wer diese Art der Herrschaft will, muss beides, die Eigenverantwortung tragen und sich selbst als Souverän „verherrlichen“.

Die dogmatische (individualethische) Entscheidung für den Vorrang des philosophischen Individualismus erscheint also gut begründet, zumal wenn sie versucht, die drei großen Alternativen, Vorrang für die Natur, die Gesellschaft oder die (formale) Idee der Gerechtigkeit, auf einer zweiten Ebene mit einzugliedern und sich zudem zunächst auf die *Freiheit des Denkens* zurückzieht, um dann von ihr aus das Urteilen und Handeln (mit-) zu bestimmen.

II. Individualismus: Zwei alternative Leitideen und ihre Zuspitzung

Zweite kulturelle Entscheidung. Im mutigen Vergleich mit den Religionen, wie dem Christentum, bietet sich folgende Ordnung an:

Der *gesamtwestliche Vorrang* des Individualismus bedeutet die Verherrlichung des einzelnen Menschen. Dieser Ansatz setzt den Menschen nach dem Modell des *imago dei* an die Stelle des personal gedachten würdigen und freien *Gottes* eines Monotheismus. Ebenso begreift sich der säkulare Mensch als würdiges, freies und höchstes Selbstsubjekt, und zwar zumindest jenseits der nicht manipulierbaren Natur und somit für den Bereich, für den er Eigenverantwortung trägt, insbesondere, weil er sich seine humane Welt kulturell selbst (mit) geschaffen hat.

Die *neu ausgeprägte Menschenwürde-Idee*, der man sich unterwirft, wenn und weil die Menschenwürde unantastbar ist und die die Essenz der alten *heiligen Menschenrechte* bildet, entspricht aus historischer und politischer Sicht dem *Katholizismus* (Katholizität als Universalität und Einheit der Kirche). Diese Idee vom Menschen beruht auch insofern also auf einem vorherrschenden *Idealismus*. Der vernünftige Geist,

so könne man auch sagen, vermag den Körper zu regieren und er ist zu verehren.

Der ältere Liberalismus steht für den *Protestantismus*. Er ist im Gegensatz zur Menschenwürde-Idee *pragmatisch* zu denken. Diese Lehre ist, wie ebenfalls zu belegen sein wird, *naturalistisch* ausgerichtet und dem *Sein* zugewandt.

Die Normen erscheinen als *Recht*, und zwar auch als *Naturrecht*. Jenes bildet mit seinem Kern der Gerechtigkeit einerseits den Bezug zur natürlichen Welt und deren Gesetzen, es betrifft andererseits die *rituelle und kommunikative Struktur* einer jeden Religion, hier aber aus der Sicht des Individuums.

Die zweite große Entscheidung, die derjenigen zugunsten des philosophischen Individualismus nachfolgt, ist danach etwas anders formuliert diejenige, ob

- die intersubjektiv und auch politisch ausgerichtete Rollen-Idee der „Person des Freien“ im Mittelpunkt stehen soll oder ob
- die an der Vernunft orientierte Selbst- und die allgemeine Seelen-Idee der „Menschenwürde“ als Leitidee gilt, die subjektiv und idealistisch ansetzt.
- Hinzu treten eine jeweils darauf abgestimmte Natur- oder auch Menschen-*Rechtsidee*, ein entsprechender *kultureller Konsens* und *eine passende demokratische Staatsform*.

So deutet bereits die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948¹⁹⁶ im ersten Satz ihres ersten Artikels an, dass „Freiheit“ und „Würde“ eine Art geistiges *Elternpaar* bilden, wenn es heißt: „*Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.*“¹⁹⁷

Auch kann man diesem Satz entnehmen, dass „*Freiheit und Würde*“ und die einzelnen „*Rechte*“ noch einmal gesondert zu betrachten sind.

¹⁹⁶ Aus der Sicht des Staatsrechts zu den geistesgeschichtlichen Grundlagen der Menschenrechte: Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff. (zur spanischen Scholastik, zu Suarez als Vorgänger von Grotius, zu Francisco de Vitoria und Ockham).

¹⁹⁷ Zudem: Kaufmann, M., „Die Willensfreiheit, das moralisch Gute und das Ziel des Menschen bei Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Molina“, 2011, 167 ff., im Sammelband „Departure for Modern Europe“.

Freiheit und Würde zeigen sich, sobald sie von den Rechten geschieden sind, als von vorrechtlicher, also ziviler Art.

Somit bietet es sich an, zwei inhaltliche Gedankenstränge zu verfolgen, die jeweils einem der beiden großen Gedanken den Vorrang einräumen,

- dem des (eher nationalen) *pragmatischen Liberalismus* mit dem Begriff der aktiven *Person* oder
- dem der (vor allem universellen) *idealistischen Menschenwürde* mit dem *moralischen Menschen* als geistig sittlichem Wesen.

Die beiden materiellen gesamtwestlichen Überideen der Menschenwürde und des Liberalismus sind wie alle großen Ideen oder Lehren von unbestimmter Art. Beide bedürfen der Unterstützung durch eine konkrete *nationale Kultur*, und zwar hier derjenigen der USA oder Deutschlands.

III. Einbettung: Allgemeine Menschenrechte, französischer Kulturalismus und Fachwissenschaften

Ebenso hat dieser einfache alternative Ansatz für weitere Erwägungen oder auch gesamte Alternativen offen zu sein und erfordert die Einbettung in sein Umfeld.

Rechts-Kulturalismus. So gesellt sich in jedem Falle der formale Gedanke des vergleichenden „Rechts-Kulturalismus“ hinzu, den man überdies nicht nur für den kulturellen Teil mit seiner Ausprägung des *französischen Kultur-Bürgertums*, dem hoch kommunikativen „Citoyen“ abstützen kann, den auch *Rousseau* als „wohlunterrichtet“ entscheidenden Bürger¹⁹⁸ begreift.

Auch könnte man gewiss bei einer *gesamtwestlichen Rechtskultur* ansetzen und dann im Sinne der pragmatischen Kulturwissenschaften vom

¹⁹⁸ Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1762 / 1996, Buch 3, Kap. III („Wenn die Bürger keinerlei Verbindung untereinander hätten, würde, wenn das Volk wohlunterrichtet entscheidet, aus der großen Zahl der kleinen Unterschiede immer die *Volonté générale* (Gemeinwille) hervorgehen, und die Entscheidung wäre immer gut“.)

gesamteuropäischen Naturrecht ausgehen. Man könnte dann die (vom französischen Denken geprägte) Allgemeine Erklärung der

„*natürlichen, unveräußerlichen und geheiligten Rechte des Menschen*“

von 1789¹⁹⁹ als die eigentliche wirkungsmächtige *kulturelle* Grundlage anzusehen, weil sich auch die Unabhängigkeitserklärung der USA von 1776 der französischen Ideen bediente.

Aber der französische menschenrechtliche Ansatz ist von *universeller* und *zivilreligiöser* Art und seine gegenwärtige Relevanz betrifft vor allem *Kontinentaleuropa*. Auch wird mit Blick auf das Rechtswesen schnell erkennbar, dass die angloamerikanische *Gerichtskultur* ihren eigenen Rechtsweg geht. Die Unabhängigkeitserklärung der USA setzte zunächst nur auf die *Befreiung* und enthält noch nicht einmal die späteren Zusätze der Bill of Rights (1791), auch wenn Einzelstaaten sie bereits kannten. Aber wichtiger ist, dass ihr Zuschnitt im Sinne eines *konkreten Gesellschaftsvertrages* nur von nationaler und realpolitischer Art ist. So gilt die Verfassung nur für alle Menschen auf amerikanischem Boden.

Auch dass die Menschenwürde-Idee schon den Rang einer echten gemeinsamen kontinentaleuropäischen *Zivilreligion* erreicht, ist zu bezweifeln. Aber die Allgemeinen Menschenrechte, die Europäische Menschenrechtskonvention von 1953 und ihr Gerichtshof dürften immerhin den Rang einer transnationalen europäischen *Zivilreligion* erreicht haben. Sobald man nun die Idee der *Menschenwürde* als deren, wengleich idealistische Folgerung begreift und somit als deren *Essenz*

¹⁹⁹ Deren Präambel lautet in Übersetzung, (Hervorhebungen vom Verf.) : „Die Vertreter des französischen Volkes, die als Nationalversammlung konstituiert sind, haben in der Erwägung, daß die Unkenntnis, das Vergessen oder die Mißachtung der *Menschenrechte die alleinigen Ursachen für die öffentlichen Mißstände und die Verderbtheit der Regierungen* sind, beschlossen, in einer feierlichen Erklärung *die natürlichen, un-veräußerlichen und geheiligten Rechte des Menschen niederzulegen*, damit diese Erklärung allen Mitgliedern der Gesellschaft stets gegenwärtig ist und sie unablässig an ihre *Rechte und Pflichten* erinnert werden; damit die Handlungen der gesetzgebenden wie der vollziehenden Gewalt jederzeit mit dem Zweck einer jeden politischen Einrichtung verglichen werden können und dadurch mehr geachtet werden; damit die Beschwerden der Bürger, von nun an auf *einfache und unbestreitbare Grundsätze* gegründet, jederzeit der Bewahrung der Verfassung und dem *Wohle aller* dienen.“ (<http://www.heinrich-heine-denkmal.de/dokumente/fr-menschenr-d.shtml>)

versteht²⁰⁰, so bietet sie zumindest eine vage Überidee. Die Folgerung von den einzelnen Menschenrechten auf die Überidee der Menschenwürde zu ziehen, die sie erst begründet, erscheint aus einer idealistischen Sicht zumindest recht naheliegend. Auch würden sich die Menschenrechte dann als „moralische Rechte“²⁰¹ erweisen. Aber wer pragmatisch vorgeht und die Menschenrechte vor allem als Rechte begreift und als Produkt von freien Verträgen ansieht, der wird diesen Schluss zumindest meiden, um seine politische Freiheit, die Verträge zu ändern oder zu kündigen, nicht unnötig einzuengen.²⁰²

Dennoch leitet die Forderung nach der Achtung der Menschenwürde auch in Art. 1 die Grundrechtecharta der EU von 2000/2009 ein. Ihr zu huldigen bildet deshalb zwar nur, aber immerhin eine gesamtwestliche *Alternative*.

Kulturwissenschaften und allgemeiner Wille. Kulturwissenschaftlich erweist sich die metaphysische Art der Selbstidee der Menschenwürde gewiss als ein Hindernis. Auch deshalb darf sie nicht unbedacht als logische Folgerung des Individualismus über alles gestülpt werden. Gerade die *kulturwissenschaftlichen* Fachsichtweisen der Soziologie und der Politologie tun sie gern als eine Metaphysik ab²⁰³ und fragen etwa mit *Durkheim*, inwieweit sie sich zu einem sozialrealen Phänomen und Kult des Individuums²⁰⁴ entwickelt hat. Beide Fachrichtungen haben sich nicht umsonst von der Philosophie abgespalten, auch wenn sie ebenfalls und auch deshalb Brückenlehren pflegen und pflegen müssen, wie die politische Philosophie und die Sozialphilosophie.

²⁰⁰ Vgl. auch Pfordten, Menschenwürde, 2016, III 12, 108 (Die Menschenwürde ist „Grundlage der Gewichtigkeit anderer menschlicher Belange und damit auch der Menschenrechte“).

²⁰¹ Dazu: Niederberger „Are Human Rights Moral Rights?“ 2014, 75 ff. im Sammelband „Human Dignity, Human Rights and the Cosmopolitan Idea“.

²⁰² Siehe zum Streit um die Verbindung von Menschenwürde und Menschenrechten Kaufmann, M., „Gehören Menschenrechte und Menschenwürde zusammen?“ 2014, 15 ff. und Kaufmann, M., „Individuelle Autonomie, Gemeinschaft und kulturelle Verschiedenheit“, 2014, 153 ff. im Sammelband: „Demokratie, Pluralismus und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven“.

²⁰³ Siehe dazu ebenfalls Ahrens, Menschenwürde, 2013, 447 ff., 448 (Die Ableitung von Menschenrechten aus der Menschenwürde gehöre für einige Autoren „in das Reich der Phantasmen“).

²⁰⁴ Durkheim (Schmidts), Formen, 1912/1998, 47 ff. (ein System von Überzeugungen und Praktiken bezogen auf heilige Dinge ..., die eine ethische Gemeinschaft vereint).

Dabei bleibt zudem zu bedenken, dass Soziologie und Politologie eher dem *französischen Kulturkreis* entstammen. Aus dessen Sicht erweist sich die politisch-soziale *Verallgemeinerung von Rechten* auf der Grundlage des „*volonté générale*“ als weit wichtiger als die heute stark *moralisch* eingefärbte *Vernunft*, die die Würde des einzelnen Menschen schon seit *Mirandola* und *Pufendorf* begründet. Der „allgemeine Wille“ erschafft nach *Rousseau*²⁰⁵ erst die jeweilige *Moral*.²⁰⁶ Die bürgerliche Ethik der Einzelnen selbst steht dahinter zurück. Sie ergibt sich immerhin im Rückschluss und somit mittelbar aus den Allgemeinen Menschenrechten und ist im Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ angelegt. Französische Verfassungen können im Hinblick auf die effektivste Staatsorganisation auch immer wieder neu beschlossen werden, aber die Menschenrechtserklärung gilt fort.

Das doppelte Dilemma des philosophischen Individualismus besteht in der *sozialrealen Notwendigkeit* und der *Deutung von Gesellschaft*.

Wie mit diesen Fragen umzugehen ist, lässt sich am besten anhand der Geschichte ermitteln. Wollte man diesen Blickwinkel kulturell einordnen, erschiene er am stärksten von der *französischen* Denkweise beeinflusst, die vor allem auf die *Sozialphilosophie* setzt.

Die philosophischen Individuen müssen sich aufmachen, so lautet das antike Ideal-Modell, und auf dem *Forum* einen *Konsens* über die Handhabung ihrer politischen Sachen (*res publica*) finden. Der Individualismus der Denker ist mit der Idee des *Konsenses* bei der *Beratung* in politischen Dingen gepaart. Diese führt dann erst zur Entscheidung, und die Vollstreckung wird der gewählten Exekutive überlassen.

Der *Konsens* der denkenden Individuen wird über eine Art von *Grundkonsens* über die Suche nach dem konkreten Konsens auf dem Forum erreicht. Maßgeblich dafür ist wiederum die *Kommunikation* selbst.

Dieser Grundkonsens entspricht aus liberaler (angloamerikanischer Sicht) dem *Gesellschaftsvertrag* im Sinne einer idealen Neugründung. Aus sozialer (französischer) Sicht erwächst er aus der Gesellschaft

²⁰⁵ Siehe erneut: Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1762 / 1996, Buch 3, Kap. III („...und die Entscheidung wäre immer gut“.)

²⁰⁶ Vgl. auch Mertens, „Plurales, kollektives und institutionelles Wollen“, 2014, 227 ff. im Sammelband „Die Dimension des Sozialen. Neue philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln“.

selbst und bestimmt zugleich als „volonté générale“ ihr *kollektives Bewusstsein*. Aus deutscher Sicht besteht der Konsens zunächst in der gesonderten romantischen Entwicklung einer *Freiheits- als Vernunftphilosophie* (Fichte, Kant) als *Rechtsphilosophie* (Hegel).

Alle drei Sichtweisen aber gelangen über das frühmoderne Naturrecht zur Idee des Rechts, sei es als liberales angloamerikanisches Gerichtsrecht der Freien, sei es als französischer allgemeiner Geist der Gesetze, sei es als deutsche rechtsphilosophische Idee von der verrechtlichten Freiheit. Dem entspricht auch die Idee des nationalen „Volksgeistes“, der unterhalb des „Weltgeistes“ anzusiedeln ist. *Hegels Volksgeist*²⁰⁷ verbindet dabei Volk und Staat. Im heutigen Sprachgebrauch würde man also vom demokratischen „Verfassungsstaat im weiteren Sinne“ reden, der die demokratische Zivilgesellschaft miteinbezieht. Der Volksgeist prägt damit das allgemeine Sittliche oder das Vernünftige konkret aus.

Dritte westliche Religion. Man könnte diese Sichtweise der allerdings eher *nationalfranzösischen* Diskurs- und Entscheidungsethik des allgemeinen Willens mit dem gebildeten Staatsbürger als *geistig mitwirkendem Teilhaber* auch als eine dritte westliche Religion bezeichnen.

Einen national-kulturellen Prüfstein dazu bilden „Recht und Staat“. Denn jede nationale Leitidee benötigt eine passende Normenstruktur und zudem ein entsprechendes *staatliches Gehäuse*, und zwar etwa

- das private *Vertragsrecht* und die Idee des nationalen Gesellschaftsvertrages der Freien (Rule of Law) mit dem Staat als zu *zähmendem Leviathan*
- oder die Ideen von der Menschenwürde, aus denen die subjektiven Grundrechte des Bürgers folgen, die ein gesamter *Verfassungsrechtsstaat* wahrnimmt

²⁰⁷ Das Verhältnis von Sittlichkeit und Vernünftigkeit umschreibt *Hegel* wie folgt: „*Das Sittliche das System dieser Bestimmung der Idee ist, macht die Vernünftigkeit desselben aus.*“, Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995, § 145. Siehe dazu auch: Thiele, U., Verfassung, 2008, 70 (Volksgeist als „*vollendete Realexplikation des Inhaltes des allgemeinen sittlichen Geistes*“). Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995, § 30. Das von ihm in seinem Abschlusstitel später auch als „*abstraktes Recht*“ Bezeichnete ist für ihn etwas „*Heiliges überhaupt*“. Siehe dazu: Mährlein, Volksgeist, 2000, 91 ff., siehe zudem: 24 ff. (zur Ideengeschichte, den „*Vorläufern*“, wie Montesquieu), 34 ff. (zum „*Neo-Humanismus und der Nationalbegeisterung nach 1789*“).

- oder auch die *allgemeinen Gesetzbücher* und die politischen Verwaltungsdekrete, die ein effektiver *Zentralstaat* hoch politisch umsetzt, weil er den jeweiligen kollektiven Willen verkörpert.

Der *allgemeine* französische Weg ist mit dem Gedanken der Idee von der weltlichen „Zivilreligion“ auch schon angedeutet. Als eine strukturelle Religion geht diese Sichtweise nicht nur mit einem Bild von einem beseelten Gläubigen einher. Es beinhaltet auch ein lebendiges und hoch kommunikatives Kultur-Bürgertum.

Französische Solidarität und Kulturalismus. Kulturen erfordern wiederum ein hoch kommunikatives internes „kollektives Bewusstsein“ (*Durkheim*). Zu dessen Wesen gehört auch das *gemeinsame miteinander Leiden*, das nach empathischer *Solidarität* verlangt.

So sind viele große Gedankenwerke auf den Umgang mit dem Leiden auslegt (*Foucault*) und dem Zweifel am Sein (*Sartre*) gewidmet. *Derrida* dekonstruiert die Welt. Zuvor hatte etwa *Durkheim* sie über Gedanken wie das kollektive Bewusstsein und die Arbeitsteilung mühevoll konstruiert.

Das miterlebte Konkrete wird zum allgemeinen Problem. Teilnehmende Beobachtung führt zur Ethnologie (*Levy-Strauß*). Die Psychoanalyse hinterfragt die Aufklärung.

Der *humane Kulturalismus* stammt vorrangig aus dem französischen Kulturkreis, den mit heutigen Begriffen formuliert dann vor allem Folgendes auszeichnet:

- Das *Systemische-funktionale* steht im Mittelpunkt des politischen Denkens.
- Vorrangiger Gegenstand ist das Allgemeine,
- also weder die *Moral* des Einzelnen
- noch die Freiheitsrechte einzelner *wirtschaftlicher Akteure*.
- An Systemen aber leidet der Einzelne, und zwar selbst dann, wenn er sie selbst kollektiv erst mit erschafft und mit aufrechterhält. Er leidet damit auch an sich selbst.

Verbund mit der Menschenwürde. Diese Sichtweise lässt sich gut mit der Idee von der Würde des Menschen verbinden, und zwar dann, wenn sie die *Mitmenschlichkeit* betont und ein *empathisches* Menschen-

schutzrecht impliziert. Auch beruht die philosophische Seite der deutschen Menschenwürde auf der Vernunft und dem Denken, wobei die Solidarität einen Teil der Vernunft bildet. Das Herr-sein-über-sich-selbst führt aus dieser Logik wiederum zum Leiden an sich selbst.

Der würdige Mensch „soll“ sich eben auch der eigenen Moral unterwerfen und muss daran leiden. Die „Gleichheit“ lindert das Leiden. Die „Freiheit“, vor allem die des Geistes (Esprit), bildet das rettende Element. Cogitum ergo sum (*Descartes*); Sapere aude! (*Kant*).

Man kann, wie zu zeigen sein wird, auch „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ als *Grundelemente der Menschenwürde-Idee* begreifen.

Auch insofern bietet es sich an, die kontinentaleuropäische Sicht inhaltlich vor allem mit der Menschenwürde zu verknüpfen, den Kulturalismus als übergreifende Methode zu nutzen und die beiden Alternativen des Liberalismus und der Menschenwürde-Idee später zusammenfassend zu betrachten.

Kulturwissenschaftliche Vorprägungen. Wie jede Fachwissenschaft neigen auch die Politologie und die Soziologie dazu, ihren Ansatz jeweils *absolut* zu setzen, konkret, den Individualismus durch ihre intersubjektiven Modelle zu ersetzen und den Menschen vorrangig als politisches oder soziales Wesen zu begreifen. Aus ihrer Fachlogik heraus ist es deshalb schlüssig, sich der Idee von der Menschenwürde selbst dann kritisch entgegenzustellen, wenn sie verfassungsrechtlichen Rang besitzt.

So erklären die Autoren der deutschen Schriftenreihe „Politika“ im Jahre 2015 in der Verlagsankündigung ihres elften Bandes, er „führt die im ersten Band geübte Kritik an der Konstruktion isolierter Individuen mit individualistisch konzipierter »Würde« und die Arbeit an einer philosophischen Alternative fort: Er behandelt das Phänomen der Personalität aus der Perspektive der Interpersonalität“.²⁰⁸

²⁰⁸ Politika Band 11: Gröschner, Rolf / Kirste, Stephan/ Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität, 2015; zudem: Band 1: Gröschner, Rolf / Kirste, Stephan/ Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, 2008; siehe auch: Band 2: Gröschner, Rolf / Kirste, Stephan/ Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009 .

Damit treffen sie zunächst einmal den Nerv des Individualismus, als eines *einseitigen Modells*. Der Mensch ist nach unserem vorherrschenden westlichen *Gesamtbild* auch ein *Gesellschaftswesen*, und zwar ein intersubjektives Akteur-Wesen und ein bloß kollektiv passiver Bestandteil. Ebenso ist er ein *Naturwesen*, und zwar im biologischen wie im physikalischen Sinne.

Einheit in der Vielheit. Aber einer Sicht ist der Vorzug zu geben, weil sich sonst keine *Einheit in der Vielheit* schaffen lässt. Doch wer von Intersubjektivität oder Interpersonalität spricht, der legt auch das Ich-Model oder *Selbst-Bild* des Individuums mit zugrunde. Dieser Ansatz bleibt damit noch auf der *philosophischen Ebene* der Politik, etwa im Sinne der *Politeia* von *Aristoteles*. Anders argumentiert erst derjenige, der die *Gesellschaften von Menschen*, die Familien oder Völker als die eigentlich handelnden Kollektive und als das humane Hauptssystem begreifen. Aber der Liberalismus, so wird zu zeigen sein, bezeugt, wie weit man mit der *pragmatischen Umsetzung* der an sich urphilosophischen Idee von der *Freiheit der Freien* gehen kann, ohne auf die Menschenwürde zurückgreifen zu müssen.

Auf das *Recht* bezogen ist aus der Sicht von Soziologie und Politologie zu fragen, ob es überhaupt möglich ist, die Menschenrechte aus der Menschenwürde abzuleiten.²⁰⁹ Entscheidend ist, dass die Verbindung von Menschenwürde und Menschenrechten jetzt ohnehin über *Rechtskraft* verfügt. Damit wurde die vage Idee von der Menschenwürde zumindest *für das Recht* neu programmiert. In induktiver Weise ergibt sie

²⁰⁹ Zum Einwand gegen die Eigenständigkeit der Menschenwürde für die Menschenrechte mit dem Satz: „Die Lesart der Würde als „Wurzel“ oder „Quelle“ der Begründung (der Menschenrechte) zieht sich den Einwand der Redundanz zu“ siehe Wesche, *Würde*, 2015, 41 ff. , 46. So schon mit der kritischen Frage „Kann die Menschenwürde die Menschenrechte begründen?“ Birnbacher, *Menschenwürde*, 2011, 77 ff. , 93. Die Antwort lautet, ja, und zwar dann, wenn sie als eine dem Recht übergeordnete Rechtsidee begriffen wird, die man ihrerseits aus einer philosophischen oder auch zivilen Idee ableitet. Außerdem begriffe man sie als Redundanz, dann handelte es sich bei ihr zumindest um eine *Kurzformel* für die Menschenrechte. Zu bedenken ist aber, dass etwa die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 sich gerade nicht allein und klar auf die Menschenwürde stützt, sondern daneben auch den Personen- und Freiheitsbegriff verwendet. Damit gewinnen die einzelnen Menschenrechte dort ein hohes Maß an Eigenständigkeit. Diese wird ihnen aber dann und dort genommen, wenn und wo, wie im Grundgesetz, eine solche *Rangfolge* anerkannt und gewollt wird. Anders sieht es auch hier aus, wenn man auf den Personen- und Freiheitsbegriff setzt und zudem einen pragmatischen Ansatz wählt.

sich, und zwar vor allem, soweit sie innerhalb der nationalen Verfassungen und der transnationalen Grundrechtscharta steht, auch aus dem Wesen der Menschenrechte. Aber sie bietet ihrerseits der Vielfalt an Menschenrechten einen einheitlichen *humanistischen* Überbau.

Zudem hat erst die *Verrechtlichung* die Menschenwürde zu einer deutschen zivilisatorischen *Leitidee* werden lassen.

Aus dieser fachwissenschaftlichen Sicht kann man auch mit guten Gründen die Selbstidee von der Menschenwürde nur als ein *Konstrukt* und als *idealisierende Überhöhung* der Menschenrechte verstehen und sie damit nicht als die eigentliche, wenngleich vage *monistische* Höchstidee verehren, die zwangsläufig von den verschiedenen, zumindest halbkonkreten Menschenrechten, etwa der Europäischen Menschenrechtskonvention, abzuleiten ist.²¹⁰

Schluss. Für die Größe und Macht der Selbstidee der Menschenwürde spricht wiederum ihre beachtliche *eigene Tradition*, die, recht gelesen, bereits mit den *Seelenlehren* von *Platon* und *Aristoteles* beginnt.

Derzeit ist sie vor allem in Verbindung mit *Kants* Bild vom *vernünftigen Wesen* als Subjekt zu sehen und dieser eher deutsche *Idealismus* hat vor diesem Hintergrund, wie zu zeigen sein wird, wohl dieselbe sozial-reale *Eigenständigkeit* erreicht wie die Freiheitsidee in der pragmatischen Form des Liberalismus für den angloamerikanischen Kulturkreis.

IV. Hinweise: Französische bürgerliche Religion (*Rousseau, Montesquieu*) / Deutsche Dreifaltigkeit: Vernunft als neue Metaphysik (*Kant*), sittlicher Volksgeist und verrechtlichte Freiheit als Heiliges (*Hegel*), Notwendigkeit von Sozialethik (*Simmel*) und von Legitimationsglauben (*Max Weber*) / „Civil Religion in America“ (*Bellah*); Liberalismus oder „Civic Humanism“; Liberalismus plus „umfassendes Mitgefühl“ (*Nussbaum*)

Hinzu tritt der Gedanke der „Zivilreligion“ als solcher.

²¹⁰ Siehe dazu aus kulturwissenschaftlich-soziologischer Sicht Ahrens, Menschenwürde, 2013, 447 ff. , 448 („Demgegenüber lassen sich die Idee und die Programmatik der Menschenrechte ... politisch und philosophisch klar kontextualisieren.“)

Er ist auf seiner *national-kulturellen* wie auf der gesamtwestlichen Metaebene zwar eher mit einer kollektiven Sichtweise verbunden. Aber er zeigt sich dem westlichen Individualismus dadurch unterworfen, dass er die *private Teilhabe* betont.

Zur westlichen „Zivilreligion“ und ihrem Wesen ist an anderer Stelle das Nötige ausgeführt. Insofern ist auf die Schrift „Demokratischer Präambel-Humanismus. Westliche Zivilreligion und universelle Triade "Natur, Seele und Vernunft"²¹¹ zu verweisen, die dazu den Grund legt. Dabei beinhaltet diese Dreiheit die (offene) Drei-Welten-Lehre und die westliche Sicht betont die Vernunft (des Menschen) und gründet auf sie die Verherrlichung des Humanismus, und zwar in der zivilen Form des „Demokratischen Präambel-Humanismus“.

Die Kulturphilosophie „*Weltliche Zivilreligion. Idee und Diskussion, Ethik und Recht*“²¹² soll demnächst auch insofern das *geistig-sittliche Erbe* weiter auszuleuchten, auf das sich die europäischen Völker, mit Ausnahme von England und Polen, in der Präambel der Grundrechtecharta berufen.

Dazu gehören zwei eher historische Themenkreise:

- die französische bürgerliche Religion (*Rousseau, Montesquieu*)²¹³ und die
- deutsche Dreifaltigkeit: Vernunft als neue Metaphysik (*Kant*), sittlicher Volksgeist und verrechtlichte Freiheit als Heiliges (*Hegel*), Notwendigkeit von Sozialethik (*Simmel*) und von Legitimationsglauben (*Max Weber*).

²¹¹ Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 1. Teilbuch. Demokratischer Präambel-Humanismus: Bekenntnisse, Rechts-, Seelen- und Geistlehren, 2. Teilbuch. Drei-Weltenlehre: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus. 3. Teilbuch. Zivilreligiöses: Normative, naturalistische und anthropologische Schlaglichter, online im Open Access.

²¹² Montenbruck, Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013/2016, 1. Teilbuch. Zivile Kulturphilosophie: Zivilisation und Recht, Zivilreligion im Dialog, 2. Teilbuch. Weltliche Religion: Konstruktion und Tradition, 3. Teilbuch. Westliche Ethiken: Überblick und Auswahl, vgl etwa 1. Kap. II 3 „Verwandtschaft mit der deutschen holistischen Kohärenzidee, als Lebensform (Nida-Rümelin) oder Alltagsethik (Pfordten)“ online im Open Access. 2. Kap. II 1: "Bezug zum Kult des Individuums (Durkheim)"

²¹³ Die Tradition setzt sich fort, etwa mit Durkheim, dazu demnächst Montenbruck, Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013/2016, 1. Teilband, 2. Kap. II 1: "Bezug zum Kult des Individuums (Durkheim)"

Eigen ist ihnen, dass sie das „Allgemeine“, beziehungsweise die „soziale Sicht“ verselbstständigen und daraus Tugenden oder Solidaritätspflichten ableiten.

Der liberale Utilitarismus umfasst mit dem Gemeinwohl die Idee von der Menschenwürde und nimmt sie als Mitmenschlichkeit in sich auf.

Zudem gibt es eine eigenständige Diskussion einer *religiösen* Ausprägung der Zivilreligion in den USA, die das Christentum mit dem Glauben an einen höheren Amerikanismus verbindet und zwei sonstige säkulare Antworten auf die Aspekte von (*ethischer*) *Humanität* und (*empathischem*) *Mitgefühl* (oder auch zur Liebe der Gerechtigkeit) gibt. Auf sie war in der Schrift zur Grundlegung der Idee von der Zivilreligion schon einmal in einem Abschnitt einzugehen:

- „Civil Religion in America“ (*Bellah*); Liberalismus oder „Civic Humanism“; Liberalismus plus „umfassendes Mitgefühl“ (*Nussbaum*)²¹⁴

Im Vordergrund stehen das Individuum, seine *Würde* und seine *Freiheit*. Sie bilden den Kern des gesamtwestlichen *weltlichen Credo*s. Es bedeutet auch, Würde und beziehungsweise oder Freiheit als den Kern des eigenen Selbst zu begreifen. Zudem meint es zwar, sich zu verherrlichen und die demokratische Selbstherrschaft zu begründen, aber es heißt ebenfalls, zunächst einmal sich selbst in die Verantwortung zu nehmen.

Damit sind die Fragen, die es zu beantworten gilt, gestellt und es wurde auch versucht, sie grob in ihr interdisziplinäres Umfeld einzubetten.

²¹⁴ Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 3. Teilbuch. Zivilreligiöses: Normative, naturalistische und anthropologische Schlaglichter, Kap. 11 II, 466 ff., (mit leicht abweichender Überschrift).

4. Kapitel

Idealistische Alternative der Menschenwürde

I. Menschenwürde als sozialrealer Höchstwert, ihre Einbettung und Ausformungen

Paradigma und Einbettung. Fortzufahren ist mit dem Blick auf die Alternative der Menschenwürde, und zwar als eigenständiges *Paradigma* und damit als zivil-religiöser Überbau der Grund- und Menschenrechte.²¹⁵

So heißt es in der *Präambel* der Grundrechtecharta der Europäischen Union von 2000 (in Kraft seit 2009):

„...gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität“. Danach bekennen sich die kontinentaleuropäischen „Völker“, also die Demokratien zu „unteilbaren und universellen Werten.“²¹⁶ Sie nennen die Menschenwürde an erster Stelle und verstehen auch „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ als solche „Werte“.

²¹⁵ Zum Überblick „Wie die Menschenwürde ins Recht kam“ siehe aus rechtswissenschaftlicher Sicht umfassend, Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 9 ff. (Charta der Vereinten Nationen, Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die internationalen Pakte von 1966, Europäische Menschenrechtskonvention, Organisation amerikanischer Staaten, Andengemeinschaft, Afrikanische Union), 43 ff. (Überblick über „staatliches Verfassungsrecht in Europa, Asien, Lateinamerika, Afrika), 51 ff. („Implementation der Menschenwürde als ungeschriebenes Verfassungsrecht“, in: Frankreich, Polen, Schweiz, Österreich, Israel“), sowie 57 ff. („Zurückweisung der Menschenwürde“ in Großbritannien und USA).

²¹⁶ Zur Entwicklung einer europäischen und internationalen Werteordnung der Grund- und Menschenrechte siehe umfassend und rechtsvergleichend: Rensmann, Werteordnung, 2007, 2, 208 (Aus der Sicht des deutschen Bundesverfassungsgerichts sei die Menschenwürde neben ihrem universalen Ansatz mit dem „internationalen Menschenrechtskonstitutionalismus“ verbunden.); 203 ff. (zur Rationalität und Legitimität der Wertordnungsjudikatur, und zwar in ihrem gegenwärtigen übernationalen Kontext); 243 ff. (unter anderem Vergleich der Schutz- und Gewährleistungspflichten mit der „liberalrechtsstaatlichen“ Verfassungskonzeption der Vereinigten Staaten); 329 ff. (Entwicklung im Hinblick auf die Europäische Union); 360 ff. (hinsichtlich der nationalen Gemeinschaft).

Damit ergibt sich aus der Präambel der Grundrechtcharta eine *konsentiertere* und *demokratisch legitimierte* Definition, also eine Art von weltlichem Katechismus. Danach bilden „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“ zum einen ebenfalls universelle und unteilbare Werte, sie stellen also den festen Kontext der Menschenwürde dar. Zum anderen gelten alle vier als „Werte“, also als Selbst-Zwecke, die keiner Rechtfertigung über einen Nutzen bedürfen. Allerdings schließen sie eine gesonderte sozialbiologische Nutzenanalyse auch nicht aus. Nach „Sinn und Zweck“ gemeinsam zu fragen, gehört im Recht, auf das die Präambel der Grundrechtcharta hinführt, dazu. Ferner liegt es mit Blick auf die nachfolgenden Grundrechte ebenfalls nahe, aus ihnen eine gesamte „Grundwerteordnung“ abzuleiten.

Eine solche alles überwölbende und durchdringende allgemeine Wert-Idee verbindet das Gute und das Ideale und lässt sich im Recht weiter zum groben Menschenrechts- oder Grundwerte-System konkretisieren.²¹⁷ An der Spitze steht dann als Letztbegründung das Dogma der Menschenwürde, die ihrerseits durch die Grundwerte konkretisiert wird.

In eine Staatsethik übertragen verlangt dies vom Staat und über die Drittwirkung der Grundrechte auch von allen Einzelnen, diese Werte schon *vorbeugend zu schützen* und keinesfalls zu verletzen. Sich gut zu verhalten, heißt zunächst (negativ), keinen Wert zu verletzen.

Auf das demokratische Recht übertragen, bestimmt der Schutz des *Wesenskerns* der einzelnen Grundwerte das „ethische Minimum“, das untrennbar mit der Idee vom Recht und dem Rechtsstaat verbunden ist. Diesen vorrechtlichen zivilen Wesenskern der Ethik greifen die Präambeln der nationalen Verfassungen und der transnationalen Konventionen auf.

²¹⁷ Siehe dazu früh schon das berühmte Lüth-Urteil des Bundesverfassungsgerichts, BVerfG 7, 198 ff. („eine objektive Werteordnung“, ein „Wertsystem, das seinen Mittelpunkt in der innerhalb der sozialen Gemeinschaft sich freientfaltenden Persönlichkeit und Würde findet...“). Siehe zur deutschen *rechtsphilosophische* Herkunft dieses Ansatzes den Überblick von Brockmüller, Wahrheit, 2015, 11, 18 („Werte zur Legitimation von Recht“). Siehe auch Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003, § 1, 8 ff (2 ff) („Wirklichkeit und Wert“ und: „dass die wertbeziehende Haltung die methodische Haltung der Kulturwissenschaften ist“, und zuvor: „Das wertblinde Verhalten, methodisch geübt, ist das Wesen des naturwissenschaftlichen Denkens“).

Aus der Sicht der großen westlichen Geisteskulturen vereinigt diese Präambel die eher *deutsche* Menschenwürde (und deren Kern, die Subjektstellung des Menschen) mit dem *französischen* Ruf nach „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“ zu einem in sich geschlossenen kontinentaleuropäischen System; denn auch die innere Struktur der Charta übernimmt in den Überschriften der Kapitel eins bis vier diese vier Begriffe.

Ihnen folgen dann -fünftens- die liberalen (Wahl-) *Bürgerrechte* und im Kapitel VI die „*Justiziellen Rechte*“. Für *sich allein* gestellt kennzeichnen sie das angloamerikanische Verfassungsdenken, das den Freien vor allem vor der Macht des exekutiven Staates schützen und diesen demokratisch regieren will.

Diese insgesamt *sechs Grundgedanken* beruhen ihrerseits, wie die Präambel ebenfalls erklärt, auf dem gesamt-europäischen *geistig-sittlichen Erbe* und sind somit auch im Lichte dieser Tradition zu verstehen.

Das *liberale Großbritannien* und das national gesinnte Polen bindet die Charta nicht („opt out“, Art. 6 des Lissabonvertrages von 2009), aber der Konvention von 1953 sind beide Staaten beigetreten.

Ausprägungen. Um das *menschenrechtliche Wesen* der Menschenwürde aus heutiger europäischer Sicht zu erfassen, ist ein Blick in die Grundrechtecharta zu werfen. In ihrem ersten Kapitel mit der Überschrift „Menschenwürde“ erhebt diese nicht nur die „Menschenwürde“ in Art. 1 von der vorrechtlichen Präambel-Idee zum Rechtssatz, sondern sie beschreibt auch deren Elemente und regelt deren Schutz nachfolgend im Einzelnen. So bestimmt die Charta gleich in Art. 2 das Recht auf *Leben* und das Verbot der *Todesstrafe*. Mit Art. 3 will sie die „*körperliche und die geistige Gesundheit*“ schützen und verbietet Selektion und das Klonen. Art. 4 enthält das *Folterverbot* und dasjenige von *erniedrigenden Strafen*. Art. 5 untersagt *Sklaverei, Zwangsarbeit und Menschenhandel*.

Diese Einzelregelungen, die in wesentlichen Teilen denen der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 und der *Europäischen Menschenrechtskonvention* von 1953 entsprechen, ergäben aber auch *ohne* die Verrechtlichung der Leitidee der Menschenwürde *mittelbar* ein Bild vom Wesen des *schutzwürdigen* Menschen im Sinne der *Menschenrechte*. Offen ist für Europa nur die Frage nach dem Rang und der Bedeutung der Teilidee der Solidarität.

Anerkennung als Paradigma. Zur neuen Bedeutung der Menschenwürde schreibt *Felix Thiele* im Jahr 2013 in dem großen deutschen Handbuch zur Menschenwürde, und zwar durchaus in einem zivilreligiösen Sinne, wir seien „*Zeugen eines Paradigmenwechsels*“, bei dem die Menschenwürde „*zum neuen Leitmotiv, zur zentralen Begründungsinstanz der praktischen Philosophie und Bioethik wird*“, wobei sie „*das Mantra der Autonomie*“ verdränge.²¹⁸ Der Ethiker *Höffe* sieht 2002 die Menschenwürde als „*ethisches Prinzip*“.²¹⁹ Aus der Sicht des Staatsrechts sprechen *Gröschner* und *Lembcke* 2009 von einer deutschen Zivilreligion „im besten Sinne“.²²⁰ Der Rechtsphilosoph *Joerden* begreift sie als Möglichkeit zur „*Sinnstiftung*“.²²¹ Das deutsche *Bundesverfassungsgericht* spricht vom „*obersten Verfassungswert*“. Zustimmung erhält es aus der Staatsrechtslehre²²², mit deren Vertretern das Gericht ohnehin auch personell eng verbunden ist. Die Menschenwürde bilde die „*Wurzel aller Grundrechte*“.

Mit ihrer Verankerung in den Präambeln und in den ersten Artikeln der EU-Grundrechtecharta und des deutschen Grundgesetzes *löst* sich die Idee der Menschenwürde aus *kultureller* Sicht etwas aus dem staatsrechtlichen und rechtsphilosophischen Kontext. Sie wächst (wieder) der *allgemeinen Philosophie* zu und entwickelt sich auch zu einem Element

²¹⁸ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff., 14. Als Hintergrund für die neue Bedeutung der Menschenwürde, weist Thiele ebendort auf (1) die „*zahlreichen internationalen Rechtsdokumente und die nationalen Verfassungen*“, (2) auf die „*christliche Theologie*“, die Gottesebenbildlichkeit, (3) ideengeschichtlich verweist er auf Cicero, der als erster Würde und Menschen verbunden habe, und die Tradition dieser Idee (oder auch nur Worte) bis hin zur Jetztzeit.

²¹⁹ Höffe, Menschenwürde, 2002, 141 ff., 141 ff.

²²⁰ Gröschner/Lembcke, Dignitas, 2009, 1 ff., 22 („Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn man feststellt, daß sich die Menschenwürde -im besten- Sinne zu einer Zivilreligion in Deutschland entwickelt hat.“).

²²¹ Joerden, Menschenwürdeschutz, 2015, 75 ff., 79 ff. („Sinnstiftung in einer andernfalls sinnlosen Welt“), 75 ff. (Joerden erklärt zu Recht, trotz aller Kritik habe „der Gedanke der Menschenwürde ... sich in seinem Kern als außerordentlich stabil erweisen“ und sei offenbar geeignet, „sehr vielen Menschen als eine Art von ethischer und rechtlicher Orientierungspunkt zu dienen“).

²²² BVerfG 109, 279, 311; ähnlich BVerfG 86, 375, 398; BVerfG, 102, 379; 117, 71, 89. Aus der Staatsrechtsliteratur siehe unter anderem Herdegen in: Maunz/Dürig, Grundgesetz, 2015, Art 1, 4, Kunig in: Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012, Art 1, 4. („höchster Rechtswert“ und „abwägungsresistent“); Jarass, in: Jarass/Pieroth, Grundgesetz, 2014, Art. 1, 2 (zudem: die „wichtigste Wertentscheidung“).

der Kulturphilosophie. In diesem Sinne wieder erstanden ist sie vor allem auf dem Wege über die christliche Theologie und deren Säkularisierung.

An sich aber beruht die Selbstidee der Menschenwürde auf der natürlichen *Grundfähigkeit* des „weisen Menschen“, auch über die *eigene Ethik* nachdenken zu können. Der einzelne „homo sapiens sapiens“²²³ ist jeweils auch ein „homo ethicus“. Es bleibt schon bei *Kant* ein vager absoluter Kern des Unverzichtbaren sichtbar²²⁴. Bei *Aristoteles* ist es der Grundzusammenhang mit den natürlichen Gesetzen der Gerechtigkeit. Nach *Hegel*: „Unveräußerlich sind die Güter..., welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewusstseins ausmachen wie meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion“.²²⁵ Unverfügbar, so möchte man meinen, ist also das, was früher die „Seele“ ausmachte.

Der Begriff der Menschenwürde ist wie derjenige einer jeden großen Idee vage und ausfüllungsbedürftig. Schon deshalb ist es möglich, verschiedenen Auslegungen zu folgen. Sie sind letztlich von verschiedenen Grund- und Leitideen vorgeprägt, deren formale Hauptaufgabe es ist, für (irgendeine) *Konformität* eines bestimmten Systems zu sorgen. „Sinn und Zweck“ stehen am Ende. Zu beginnen ist dabei mit dem häufig schon aussagekräftigen Wortsinn der verwendeten Begriffe.

Würde und ihr Deutungsgehalt. „Würde“ meint zunächst einmal einen hohen *politischen* Rang, der zugleich die Nachrangigkeit von anderen impliziert.²²⁶ Würde bedient das Interesse an der Herrschaft und kommt jedem *Herrn* zu.

²²³ Vgl. auch Ahrens, Menschenwürde, 2013, 447 ff. , 450 („Erst aus der wechselseitigen Beziehung von *Individuum* und einer der *Gattung* zugehörigen Existenz erwächst daher das Telos der Menschenwürde.“)

²²⁴ So und ausdrücklich im Sinne von Joerden, Menschenwürdeschutz, 2015, 75 ff , 75.

²²⁵ Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 66. Zum Unverzichtbaren im Recht siehe Brieskorn, Verzicht, 1988, 190 ff („Die Herkunft der Rede von den „unverzichtbaren“ Menschenrechten“), 205 (Diese sei „eng an jene über die Unverzichtbarkeit der Freiheit gebunden“, zudem „Wer auf alle Rechte verzichtet, hat auch keinen Pflichten mehr“, der Rechtsstatus ist also unverzichtbar; weitere Texte zum Unverzichtbaren: Brieskorn, Verzicht, 1988, 219 ff.

²²⁶ So ausführlicher Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014 , § 12 Rn 23 a f („Würde als Rang?“),“ Rn 23 b („Hoher Rang macht nur bei einem Ranggefälle Sinn“).

Würde wird üblicher Weise einem menschlichen Würdenträger als die Würde eines hohen Amtes verliehen, als höchste die des Königs oder Kaisers. Da auch die Menschenwürde als *Höchstwert* gilt und auch aus demokratischer Sicht bietet es sich an, die Königswürde und ihre Begründung zu betrachten. Diese Würde der christlichen Könige lässt sich (zumindest) dreifaltig ableiten: zum einen durch eine Art von Letztbegründung durch die religiöse Rückbindung als *Gottesgnadentum*, hinzu tritt die *familiäre* Ableitung des Anspruchs kraft Tradition, übertragen durch die *Ahnen* sowie die Wahl oder jedenfalls die persönliche *Anerkennung* durch die an sich fürstlichen Gleichen. Den stärksten Teil bildet die Ableitung aus der Religion, der *himmlischen Ordnung*.

In der Demokratie geht diese Königswürde auf alle Wahlbürger über. An die Stelle des Gottesgnadentums und dessen unerforschlicher Weisheit tritt im Falle der Menschenwürde die Ableitung aus der säkularen höchsten *Vernunft* „als solcher“. Sie ist auf jeden Menschen durch die familiäre Tradition als Teil der edlen *Familie Mensch* überkommen, und zwar vorrangig gegenüber den Tieren und dem sonstigen subhumanen Leben. Ferner entsteht die Würde durch die *Anerkennung* der anderen Menschen, die ebenfalls Ersten (Fürsten) und Gleichen (peers). Die gewichtigste Begründung liegt in der höchstpersönlichen *Vernunft*.

Die Würde kann aber üblicherweise durch unwürdiges Verhalten verloren gehen. Wichtiger aber noch ist, dass auch die höchste Würde, etwa die Königswürde mit dem Amte auf den *Nachfolger* übergeht. Eine Würde meint also typischer Weise eine *personale* politische Rolle, die mit einer *rechtlichen* Verfestigung verbunden ist. Diese Rolle und dieses Recht stabilisieren und ordnen Gesellschaften über den Tod der Amtsträger hinaus. Bei ihr steht also die *Gesellschaft* und nicht der einzelne Mensch im Vordergrund. Bei der höchsten *irdischen* Würde bedarf es zudem einer religiösen oder himmlischen Verleihung.

Würde enthält also zunächst einmal eine (zumindest) *dreifache* Art von *Zuschreibung*²²⁷ eines hohen Ranges, der aber letztlich *nicht der allerhöchste Rang* zu sein scheint, weil Würde typischer Weise offenbar einer *externen* Ableitung bedarf, womit sich die Fragen stellen, wer denn *zuschreibt*, auf welche *familiären* Ahnen man sich berufen und ob der

²²⁷ So auch aus verfassungsrechtlicher Sicht und unter dem insofern sachgerechten Titel. „*Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos*“ Nettesheim, Garantie, 2005, 71 ff. , 71 ff.

Mensch seine Würde nicht auch durch *Aberkennung* von Seiten seiner Peers verlieren kann.

Mit der *Luhmannschen* Begrifflichkeit, derer sich auch der Philosoph *Jörn Müller* bedient, handelt es sich dabei um eine „*kontingente*“ Deutung der Menschenwürde.²²⁸ Sie ist nicht notwendig, sondern als Eigenschaft nur zugeschrieben, sie ist nicht „*inhärent*“, also kein Teil des Wesens des Menschen, bestenfalls seine Selbstschöpfung. Aus der Sicht des Rechts ist diese Ausdeutung eng mit dem Begriff der *Person* verbunden. Sie führt zu „Würde und Wert der Person“ im Sinne der Präambel der Vereinten Nationen und ist der Idee der Person unterworfen. Im Sinne des deutschen Rechts würde das Wort von der *Ehre* im Sinne einer verdienten Achtung besser passen.

Idealisierung der Würde. Diesem „Trilemma“ entgeht die (*inhärente*) Idee der Menschenwürde dadurch, dass sie zunächst *säkular* und *aufgeklärt* ansetzt.

Danach bedarf es keines Gottesgnadentums oder Imago-Dei-Modells. Mit der Aufklärung trennt man die Vernunft von Gott und überträgt sie (allein und zunächst einmal) auf den Menschen. Auf diesem Wege *krönt* oder *heiligt sich* der Mensch nun selbst, und zwar dadurch, dass er ein entsprechendes vernünftiges Selbst in sich erkennt (oder konstituiert).

Als Traditionslinie verweist er auf seine eigenen *Vernunftleistungen* und auf seinen *höchsten Geist (nous)*. Er bezeichnet sich als homo sapiens, später sogar als „homo sapiens sapiens“.

„Inhärent“ im Sinne von *Müller* ist diese Deutung der Menschenwürde und dabei mit den folgenden Eigenschaften eines, wie anzufügen ist, höchsten (irdischen und menschlichen) Dogmas ausgestattet: (1) *Egalität*, (2) *Nicht-Gradualität*, (3) *Besitzpersistenz*, (4) *Universalität*, (5) *Inkommensurabilität* und (6) *Kategorizität*.²²⁹ Hinzu tritt noch (7) *die*

²²⁸ Als erste Antwort auf seine Frage „Wie verletzbar ist die Menschenwürde?“ Müller, Menschenwürde, 2012. , 2 ff.

²²⁹ Müller, Menschenwürde, 2012 , 2 ff.

Individualität im Sinne der alten *Unteilbarkeit* und Einmaligkeit der Seele.²³⁰

Damit wird die eigentliche Grundidee der Menschenwürde deutlich; es handelt sich, wie schon *Pufendorf* angemerkt hat, um die *Verweltlichung der uralten Idee von der Seele*, die im Westen schon mit *Platon* und *Aristoteles* begonnen hat.

Von der *Anerkennung* der Anderen aber macht dieser Mensch seine Würde unabhängig, indem er das Menschsein *konkretisiert*. Jeder *Einzelne* hat an der Vernunft teil, er kann als gebildeter Mensch den *verschrieten Geist* der Ahnen verinnerlichen. Er ist von der sozialrealen Anerkennung der anderen schon deshalb nicht zwingend abhängig, weil er sich von ihnen seit jeher schon durch Auswanderung lösen und andere Gesellschaften (etwa in Klöstern oder Städten) gründen und dort seine Achtung erwerben kann.

Hinzu tritt das zivilreligiöse Element der Aufklärung. Das offenbare Bedürfnis des Menschen, ein Gegengewicht zur eigenen *Freiheit* zu finden, sich deshalb der inneren Ordnung halber Letztbegründungen, als dem Höchsten zur Verankerung zu unterwerfen, sich zu ihm öffentlich zu bekennen und es mit Riten zu heiligen, wird in einer grausamen Weise bedient. Jeder Mensch ist ein *Selbstsubjekt*. Er ist jedenfalls zunächst einmal sich und seinem Selbst unterworfen.

Der Begriff der Würde wird also für die Menschenwürde fast zur *Selbstwürdigung* überhöht. Aber schon aus der Idee der *Selbstbeherrschung*, der Grundlage der Demokratie, ergibt sich die Denknöwendigkeit, sich dann auch *selbst* und mit seinem *Selbst* als sein *individueller (autonom) Herr* zu begreifen.

Wie bei *Letztbegründungen* im Sinne des Münchhausentriemmas von *Albert* naheliegend, tritt hier zum Dogma ein gewisser Zirkelschluss hinzu. Auch die dritte Frage nach der weiteren Rückbindung des vernünftigen Menschen an immer höhere Ideen (wie Natur, Gott oder auch

²³⁰ Ähnlich auch Duttge, *Sakralität*, 2015, 145 ff. , 152 (Zählung nicht im Original): (1) *Egalitarismus*, (2) *Qualität als inhärente Tatsache*, (3) *Überpositivität*, (3) *Nichtabstufbarkeit*, (4) *Unverlierbarkeit* (im Sinne von „unantastbar“, kann nicht „verwirkt“ oder „veräußert“ werden), (5) *emanzipierter Charakter* („Quelle für... im einzelnen allerdings kontigente...variierbare Grund. und Menschenrechte“). Siehe auch 153: „*Menschenwürde als „Statthalter des Absoluten“*, unter Hinweis auf Ryfel, *Grundprobleme*, 1969 , 327.

noch deren Hintergründe) bleibt entweder offen oder wird durch neue Dogmen und Zirkelschlüsse abgeschnitten.

Man kann diese Art von *kritischer Rationalität* aber auch gleich als geistige Selbsttäuschung verdammen und sich auf das Sichtbare, das Konkrete und Pragmatische der Lebenswelt beschränken. Dann wird man unmittelbar an die *konsentiierte Realität* der zivilen „Person“ und der Auslegung von deren *Rechten* anknüpfen. Der deutsche Verfassungsidealismus wählt den ersten Weg (Art. 1 I GG), bindet dann aber die Idee von der freien Entfaltung der Persönlichkeit sofort mit ein. Die Freiheit und deren Anerkennung sind Ausdruck der äußeren Würde. Die kontinentaleuropäische Grundrechtecharta ist im Groben ebenso aufgebaut. Sie bedarf aber noch einer regelmäßigen höchstgerichtlichen Ausformung

Würde bezogen auf den Menschen. Zudem wird dieser Würde mit dem Wortteil „Mensch“ eine fassbare *Trägergestalt* verliehen. Die Würde ist außerdem nicht mehr vom *Menschsein* zu trennen. Denn jeder Mensch verfügt über ein Selbst. Auch geht die Würde des einen Menschen nicht auf einen anderen über. Insofern entspricht die Idee von der Würde dem alten Bild von der *Seele*. Diese Seelen-Würde ist an den *jeweiligen Menschen* gebunden. Ihre *Eigenart* und ihr *Geist* bilden zugleich dessen höchstpersönliches Wesen.

Aus dem konkreten Menschsein, und zwar vorrangig also aus dem *individuellen* und danach erst aus dem intersubjektiven und allgemeinen ergibt sich die Würde und sie meint auch dessen *Geist*.

Aus diesem Grunde, was nicht hinreichend betont wird, handelt es sich bei der Menschen-Würde um einen *bipolaren Begriff*, der aus dem wechselseitigen Einwirken von „Geist-Seelen-Würde“ und dem realen Menschsein etwas *Mittleres* hervorbringt für das uns offenbar kein hinreichender Begriff zur Verfügung steht, ein unsagbares Mittleres, das dafür aber eben auch seinerseits die Freiheit von sinnvollen Deutungen eröffnet, eben die „Menschenwürde“ des *einzelnen* Menschen.

Menschenwürde und innere Autonomie. Aus ethischer Sicht steht mit der Menschenwürde die *innere Autonomie* des einzelnen Menschen im Fokus, also dessen Selbst, das die Gesetzgebung organisiert. Mit seinen Regeln bestimmt er sein Leben. Ob die Regeln, nach denen er sich ausrichtet, ihm von der *Gesellschaft* über seine Erziehung eingepflanzt werden (als Sozialethik), ob ihm seine *Natur* niedere Instinkte und

Handlungsimpulse mit aufdrängt oder ob sie ihn zur Empathie mit seinen Nächsten verführen will, er vermag sie alle nicht nur mithilfe seiner Vernunft zu beherrschen, sondern aus allem ein eigenes Selbst zu formen. Auch vermag er es immer wieder fortzuentwickeln, so dass er zwar niemals, wie eine Maschine, immer ganz derselbe ist, aber doch immer von seinem Selbst bestimmt lebt. Dieses selbstgeformte und sich weiter formende Selbst, gegründet auf seiner *Autonomie*, bildet den inneren Kern der Menschenwürde und bestimmt ihr Wesen. Allerdings bedeutet das „Vermögen“ zu etwas zu haben nicht, diese Fähigkeit auch ständig einzusetzen und auch nicht einmal, es kraft dauerhafter Willensstärke²³¹ immer einsetzen zu können. Man kann Schwächen dann aber korrigieren.

Wesentlich ist aber das Verhältnis der inneren Würde zur nach *außen* gerichteten Handlung. Wer in der Außenwelt die *Eigenverantwortung* des Menschen will, der muss ihm das „Eigene“ als ein a priori zugestehen. Nach der hier verfolgten Deutung ergibt sich *abgeleitet* aus seinem *inneren Wesen* unter anderem seine Handlungsfreiheit. Die Ethik, also das richtige Verhalten steht danach anders als etwa bei *Kant* und anderen, wie *Gewirth*, nicht im Vordergrund.²³² Die Lehre vom *Akteur* ist vielmehr zunächst einmal mit dem Liberalismus verbunden. Diesen kann man dann *-nachrangig-* mit moralischen Pflichtengeboten oder Tugendlehren bändigen.

So ist es aus der Sicht der hier vertretenen Deutung nicht nur möglich, sondern es ist auch ständige Realität und Erfahrung, dass der *würdige Mensch* dennoch *unmoralisch* handelt. Es bestimmt somit *nicht* die Handlung die Würde des Menschen.

Menschenwürde und Norm. Die Pflicht zur Anerkennung oder Achtung als „würdige Person“ folgt danach lediglich aus der Würde. Allerdings wird die Idee der Würde im öffentlichen Raum und im privaten Bereich erst durch die Anerkennung und Verehrung sichtbar und erhält dort ihre *soziale Realität*.

Die *Besonderheit der Würde*, etwa gegenüber der Freiheit, ergibt sich daraus, dass mit ihr der *Anspruch* auf *Achtung* untrennbar verbunden

²³¹ Zur „Willensschwäche“ siehe Spitzley unter anderem in: „Autonomy and weakness of will“ im Sammelband „Intentionality, deliberation, and autonomy: the action-theoretic basis of practical philosophy“, 2007, 289 ff.

²³² Gewirth, *Dignity*, 1992, 10 ff. , 23 („By virtue of these characteristics of his actions, the agent regards himself as having worth or dignity “). Thiele, F., *Einführung*, 2013, 13 ff. , 19.

ist. Niemand ist danach „frei“, den anderen zu achten oder auch nicht. Denn der würdige Mensch ist eben zugleich auch der *Nächste*.

Der Schritt zur Weltinnenpolitik erscheint zudem unvermeidbar, Kriege sind danach *unethisch*. Erlaubt und notwendig sind dagegen polizeiähnliche militärische hoheitliche Eingriffe im Sinne der Charta der Vereinten Nationen, letztlich um die *Achtung* der Menschenwürde zu gewährleisten.

Würde bei unwürdigem Verhalten - Gegenmodell der personalen Handlungswürde. Allerdings ist auch das andere Modell zu beleuchten, das als „Handlungswürde“ bezeichnet werden kann, die *nach Verdienst* vergeben und auch genommen wird und deshalb den Menschen vor allem als „Person“ begreift. Wer somit nicht die Grundfähigkeit des Menschen im Blick hat, sondern seine *Würde* an der Vernunft seiner jeweiligen *Handlungen* bemisst, der wird feststellen, dass Menschen auch unvernünftig und in diesem Sinne sogar unmenschlich agieren können.

Dann kann man einerseits folgern, dass Menschen auch ihre Würde (zumindest graduell) oder wenigsten ihren Anspruch auf Würde verlieren können. Auch schlägt hier die Frage nach der „Qualität“ in eine eigenwillige Quantifizierung um. Mit jeder würdigen Tat könnte der Mensch mehr Würde erlangen, mit dem Mord verlöre er die bereits erlangte Würde hingegen zunächst einmal ganz.

Die Menschen selbst könnten, mit ihren Taten, ihre Würde antasten oder sogar aufheben. Sie könnten sich mit ihrem Tun selbst zu bloßen Objekten herabwürdigen, aber dann auch durch Sühne und Buße wieder in den Stand eines würdigen Menschen bringen. Über diese Art von *Subjektstellung*, die ihm die Selbstreinigung erlaubt, verfügt der Mensch dann doch.

Doch in diesem Fall wäre er -auf den zweiten Blick- nicht frei, sondern von der *eigenen Sittlichkeit* oder den Grundprinzipien der *Gerechtigkeit* gezwungen. Er wäre in Wirklichkeit dem Regime der Sittlichkeit oder der Gerechtigkeit unterworfen und nicht der Leitidee des würdigen, weil vor allem freien Menschen. Der Mensch verfügt über Vernunft, die Vernunft verfügt aber nicht über den Menschen. Das schließt nicht aus, dass ein freiwillig büßender Mensch selbst zunächst einmal den *Anspruch* auf die (Selbst-) Achtung der Würde bestreitet.

Andererseits gilt dann eben auch, dass es in der Natur des Menschen liegt, „unmenschlich“ handeln zu können. Folglich aber ist er entweder von

seiner Natur her „determiniert“, also fremdbestimmt, oder aber er hat sich freiwillig und bewusst gegen das Recht und für das Unrecht entschieden. Im ersten Falle ist er *Objekt*, also eigentlich nicht zur Demokratie fähig. Im zweiten Falle aber gilt er uns auch dann als ein *Subjekt*, wenn er schwere Verbrechen begeht. Dann ist auf seine *Subjekteigenschaft* abzustellen und nicht auf eine bloße „Handlungswürde“. Vereinfacht gilt: Verstehen wir die Handlungen eines Menschen als die seinen und hätte er auch frei anders handeln können, so ist er als ihr *Urheber* anzusehen und hat als ihr „Schöpfer“ für ihre Folgen einzustehen. Dann glauben wir fest, dass er von Natur aus (auch) als ein Subjekt auftritt und nicht bloß als ein Objekt anzusehen ist, was uns reicht, um ihn als unantastbar würdig zu begreifen.

Die Deutung der Menschenwürde nach Verdienst und somit als von der Handlung bestimmte Würde, wandelt sie zu einer von den *Mitmenschen* zuerkannten Art von *personaler* Würde und nähert sie dem handlungsorientierten Liberalismus an.

Wird schließlich die *Würde* nach *Verdienst* vergeben, so wäre der Mensch ganz ohne Würde eine Art „*nackter Mensch*“ (*vita nuda*).²³³ Als solcher aber verfügte er, ähnlich wie ein Staatenloser nur, jedoch immerhin über das *Potential zur Erlangung von Menschenwürde*

II. Menschenwürde: Doppelstellung und Brückenfunktion, zur Rechtskultur und zum ewigen politischen Bild vom Herrn

Deutung von Menschenwürde. Im Hinblick auf das Verständnis von Menschenwürde ist letztlich eine, hier kollektiv-kulturell begründete persönliche Entscheidung des Autors zu treffen.

Der obige gewiss gut vertretbare moralische Ansatz der *Würdigkeit nach Verdienst* ist jedenfalls zur *Begründung* und als Wesen der Menschenwürde zu verwerfen. Dafür bietet sich die zusätzliche Nutzung des *Personenbegriffs* an. Zu folgen ist den Leitgedanken, die auch das deut-

²³³ Siehe zur altrömischen Rechtsfigur des rechtlos gestellten vogelfreien „*homo sacer*“, dem nur das nackte Leben blieb, das ihm jeder im Auftrage des Gottes, gegen den sich der Verurteilte vergangen hatte, nehmen durfte Agamben, *Homo Sacer*, 1998, 76 ff.; sowie: Brunhöber, *Recht*, 2008, 111 ff., 115 f. (zudem zum potentiellen Recht).

sche *Bundesverfassungsgericht* anbietet. Denn diese Vorstellungen verfügen zugleich über ein erhöhtes Maß an *rechtskultureller Geltung* und die Härtung in der *Rechtspraxis*:

„Jeder Mensch besitzt als Person diese Würde, ohne Rücksicht auf seine Eigenschaften, seinen körperlichen oder geistigen Zustand, seine Leistungen und seinen sozialen Status“.

Die Absolutheit der Menschenwürde und zugleich die Realität kennzeichnen die nächsten beiden Sätze:

„Sie kann keinem Menschen genommen werden. Verletzbar ist aber der Achtungsanspruch, der sich aus ihr ergibt“.

Damit ist auf den zweiten Blick zwischen der Menschenwürde und der *Normativität des Rechts*, die sich vor allem in Ansprüchen und dazugehörigen Verhaltensgeboten zeigt, zu trennen.

Die Menschenwürde wird -insofern- *außerhalb des Rechts* verankert.

Gemäß dieser Hierarchie ist auch der umgekehrte Weg, zunächst vom Anspruch auf Achtung auszugehen, zumindest als Hauptweg blockiert. Es ist also, auch philosophisch²³⁴, nicht vom Wesen „des Anderen“ und der Idee der wechselseitigen Anerkennung auf die Notwendigkeit von Würde auf beiden Seiten zu schließen und dies dann auch zu verallge-

²³⁴ Siehe unter dem Titel: *„Das Unantastbare: Menschenwürde im Diskurs der Philosophie“* Kapust, *Unantastbare*, 2009, 269 ff. , zu ihrer eigenen Deutung über die Sittlichkeit: 312. Siehe zudem: 273 ff. (*„Ideengeschichtliche Rekonstruktion“*, *„Platons Grundlegung eines Zugriffs auf Verfügbares“*) 276 ff. (*„Moderne Unterbrechungen eines Zugriffs“*, Louis Lavelle, Wilhelm Dilthey, Sigmund Freud), 281 ff. (*„Rechtfertigungsmodelle des Unantastbaren“*, Georg Mohrs *„Metanorm“*, Heiner Bielefeldts unhintergebares „Apriori“, Gröschner: in der Verfassung axiomatisch gesetzt), 283 ff. (*„Konflikt zwischen Positivität und Überpositivität des Unantastbaren“*, 292 ff. (*„Akzeptanznutzen des Unantastbaren“*, Johann Ach: doppelte Bestimmung der Menschenwürde als „Deklarationskonzept“, (293) auf der intuitiven Ebene“ wie ein „prima facie-Prinzip verbunden mit der Annahme von außerordentlich hoher Akzeptanz und als „Justifikationsprinzip“); 295, (*„Der Primat der Unantastbarkeit der generischen Einheit“*, Bernhard Taureck, im Sinne *„institutioneller und kultureller Praktiken“*, (301) im Sinne eines *„einzigen für alle zumutbaren und zustimmungsfähigen Handlungsgrundsatzes“*), 306 ff. (*„Implikationen des Unantastbaren“*, sowie zur Bindung an die Leiblichkeit, Unversehrtheit und den Schmerz).

meinern. Wer anderen die Würde zuerkennt, muss selbst Würde besitzen, könnte man zwar gut folgern. Aber es genügt in Verträgen bekanntlich, dass beide Seiten davon einen Nutzen erstreben. Sie müssen sich um die Wahrheit nur wenig kümmern und können Verträge auch wieder auflösen. Bekanntlich hat es auch lange Zeit die Sklaverei, also als würdelos und nackt behandelte Menschen gegeben.

Danach wäre die Würde dann auch nur eine Folge der Personalität und die Anerkennung könnte auch wieder entzogen werden. Aus der Würde ergibt sich umgekehrt und grundsätzlich vielmehr der Anspruch auf Achtung. Zusätzlich ist die Menschenwürde noch über die Idee der vor allem intersubjektiven Anerkennung als Person zu stützen und auf diese Weise auch rechtlich und praktisch auszufüllen.

Rechtliche Deutungen, die vor allem auf den Rechtsbegriff abstellen und den Sachbezug zum „Menschen“ zurückdrängen, sind also zunächst einmal ausgeklammert. Die „Menschenwürde als Prinzip des Rechts“, die der Philosoph *Rothhaar* so umfassend erörtert, gehört aus dieser philosophischen Sicht zunächst einmal zu einer selbstständigen Fachkultur des Rechts, die vereinfacht die Idee des Rechts und nicht die Menschenwürde als solche absolut setzt.²³⁵ Insofern erweist sich der würdige Mensch auch nicht in erster Linie als ein „Rechtssubjekt“ im Wortsinne, also einerseits dem Recht unterworfen, aber andererseits vom Recht mit subjektiven Grundrechten ausgestattet. Der Mensch sieht sich nicht gleich als Rechtssubjekt, er begreift sich zumindest auch als ein vernunftbegabtes Wesen und somit als „Selbstsubjekt“. Er leidet

²³⁵ Rothaar, Menschenwürde, 2015, 93 ff. („Spezifische rechtliche-prinzipialistische Lesart- ein Fazit“), Dann trennt er die Tradition mit Kant, 141 ff. („Zwischenfazit: Menschenwürde vor Kant“) und wendet sich Kant zu 145 ff. („Begriff der Menschenwürde bei Kant“), es folgt. 207 ff. („Fichtes anerkennungstheoretische Grundlegung des Rechts“); Rothhaars Folgerungen: 313 ff. („Menschenwürde als Rechtsprinzip“), zunächst setzt er ethisch an, 313 ff. („Die Würde des Menschen zwischen Pflichten gegen sich selbst und intersubjektiver Normativität“) und dann: 316 ff. („Die Menschenwürde als Geltungsgrund der Menschenrechte“), 323 ff. („Menschenwürde als Grenze der Einschränkung von Rechten“). Er betont also das juristischen Vorverständnis der Menschenwürde; es geht ihm um die Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte und als Maßstab für die Abwägungen zwischen den Menschenrechten. Sie dient damit trotz allem dem Recht. Die dogmatischen Probleme erörtert er dann aber vor allem mit den Methoden der Philosophie. Seinen Blick auf den „verfassungsrechtlichen Diskurs“ beginnt er immerhin auch (29 ff.) mit „Menschenwürde im Diskurs zwischen Philosophie und Recht“. Doch ist diese Polarität zumindest um die *Politik* zu erweitern, es handelt sich um die Idee der „Zivilität“, der zudem ein semireligiöser Bekenntnis-Charakter zukommt.

darunter, eine Handlung nicht oder nicht gründlich genug „bedacht“ zu haben. Erst im Streit mit anderen oder der Gesellschaft leitet er dann daraus seinen subjektiven Rechtsstatus und seine Teilhaberechte materiell ab.

Schon aus diesem rechtsethischen Ansatz ergibt sich, dass rechtliche *Ableitungen* für die einzelnen Grundrechte nur *im Groben* zu ziehen sind. Zudem verfügt das *Recht selbst über Autonomie*, also das Verfassungsgericht und der Gesetzgeber auf der Verfassungsebene über einen beachtlichen *Gestaltungsspielraum* und Deutungsrahmen²³⁶. Dasselbe gilt erst recht für die *Staatsrechtswissenschaft*, soweit sie sich auf dem Boden der nationalen Verfassung bewegen will.

So kann man etwa mit *Matthias Herdegen* auch darüber nachdenken, ob nicht der „*absolute Geltungsanspruch der Menschenwürde in eng umgrenzten Sonderfällen, namentlich bei der Konkurrenz mit der Menschenwürde anderer oder beim Konflikt mit dem Leben*“ durchbrochen werden kann.²³⁷ Konkretisierungen, die sich *innerhalb des Rechts* bewegen, unterliegen auch den rechtlichen Methoden und bedürfen entsprechender vernünftiger Rechtfertigungen. Eingriffe, gerade in beiden genannten Fallgruppen, also in Notlagen zugunsten der Menschenwürde oder dem Leben anderer, erscheinen gewiss diskutabel. Allerdings ist die große Gefahr des Dammsbruchs und der heimlichen Aushöhlung gerade durch den auf Effizienz bedachten exekutiven Staat mitzubedenken. Auch muss der Rechtsstaat sich nach der Kompetenz-Kompetenz fragen lassen, ob er als demokratischer Rechtsstaat bei dieser an sich klaren Rechtslage selbst in Sonderfällen und zudem noch ohne Konkretisierung im Verfassungsrecht die höchste Würde von Mit-Demokraten verletzen darf. Doch die gesamte Frage nach dem Umfang der *Achtung* der Menschenwürde durch den Staat gehört jedenfalls dem Verfassungsrecht zu. Nur der Wesenskern dieser Idee darf nicht beschädigt werden, zu dem eben auch die ausdrückliche Erklärung der Unantastbarkeit gehört.

So ist mit *Kunig* aus der Sicht des Verfassungsrechts zumindest die *axiomatische Bedeutung* der Menschenwürde festzuhalten. Er spricht vorsichtiger vom „*Primat der Menschenwürde*“, das er aber einsichtig und

²³⁶ Siehe zur „*Dignitas absoluta*“ den Sammelband „*Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde.*“ die Zusammenfassung der Herausgeber: Gröschner/Lembcke, *Dignitas*, 2009, 1 ff. , 3 ff. („*Vier Antworten*“).

²³⁷ Herdegen, *Garantie*, 2009, 92 ff. , 93 f., vgl. auch 100 („*von der Rechtswissenschaft abschließend zu definieren*“).

absolut mit dem Satz umschreibt: „*Der Einzelne ist als Subjekt nicht verfügbar*“.²³⁸

Zugleich ist zu überlegen, ob diese Ausformung der Idee der Menschenwürde nicht zumindest zusätzlich *induktiv* und *positivistisch* erklärt werden muss. Denn die Verankerung der Menschenwürde stellt auch eine demokratische *Entscheidung* des Volkes dar, die die Verfassungsgeber in positivistischer Art und Weise im Grundgesetz getroffen haben.

Sie haben also auch die Menschenwürde nicht nur in diese *rechtliche Form* gebracht, sondern sogar erst mitgeholfen, die Idee der Menschenwürde überhaupt zur Leitidee zu erheben. Die Idee war zwar schon lange vorher, in der Rechtsphilosophie etwa in der Freiheitsidee des Subjekts und als ein hintergründiges Substrat der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechten, vorhanden. Auch steht *Kants* Sittlichkeitsidee Pate.

Aber ihr *kulturelles Gewicht* und ihre Form hat diese Idee erst durch ihre Verrechtlichung im Deutschen Grundgesetz, durch die Rechtsprechung des *Bundesverfassungsgerichts* und die ohnehin starke Bedeutung des Rechts und der Rechtspflege in Deutschland erlangt.²³⁹

²³⁸ Kunig, Dogma, 2009, 121 ff. , 129. Vgl. auch ausdrücklich begrenzt auf die grundrechtliche Sicht: Höfling, Grundrechte, 2009, 111 ff. , 113 („*Ihre spezifische Normativität erfährt sie durch die Unantastbarkeitsklausel.*“), 114 (mit der entsprechenden Judikatur des Bundesverfassungsgerichts: „Die Menschenwürde unterliegt keinerlei Beschränkungsmöglichkeiten.“).

²³⁹ Siehe mit der Frage „Was umfasst die „neue“ Menschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente?“ Lohmann, Menschenwürde, 2015, 15 ff. ,15 (Auszugehen sei „von einer Mehrzahl unterschiedlicher Würdebegriffe“ und „dabei alle Dimensionen (die historische, politische, moralische und rechtliche) der Würdebegriffe zu beachten“) - Die Dimensionen lassen sich allerdings ordnen, in (1) *historischer Hintergrund*, (2) *höchste Idee*, z.B. als Grund für die Moral, (3) *Präambel-Zivilität der Politik* (4) *Verfassungsrecht* (5) *konkretes Recht*- Siehe zudem Lohmann S. 19 („Der Menschenwürdebegriffe erseheine international „prominent 1948 zum ersten Mal in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ANRK. Zunächst wird er nur mit erwähnt („Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“, Art 1 AMRK), dann aber wie im Deutschen Grundgesetz, als begründenden und motivierende Basis für das Haben von Menschenrechten...“). - So deutlich im Art 1 I GG nachfolgenden Absatz II GG („deshalb“). Siehe auch aus *rechtlicher Sicht*. 26 ff. in Auslegung der AMRK („*„Menschenwürde“ als grundlegenden Gleichheit aller Menschen: Ausschluss „primärer“ Diskriminierung*“, Rechtsgleich-

Wie *Christian Calliess* in rechtsvergleichender Sicht auflistet,²⁴⁰ erwähnen die Präambeln anderer europäischer Verfassungen oder auch einzelne Normen ebenfalls die Menschenwürde oder die menschliche Person. In Frankreichs Verfassung fehle etwa zwar ein solcher Hinweis, aber aus der Präambel der Verfassung von 1946 entnehme man die Anerkennung der Menschenwürde als ungeschriebenen Verfassungsgrundsatz. Aus jenem seien zwar keine subjektiven Rechte abzuleiten, weil er zu unscharf sei, aber dennoch seien Gesetzgeber und Verfassungsrat daran gebunden. Die *breite Europäisierung* hat diese Idee also erst später in der Grundrechtecharta der EU erfahren. Noch die Europäische Menschenrechtskonvention von 1953 kommt ohne die Überidee der Menschenwürde aus und verbot zunächst auch nicht die Todesstrafe.

Doch die beabsichtigte Schutzwirkung, auch gegenüber dem positiven Recht, entfaltet die Idee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde erst, wenn sie einerseits als *Höchstbegriff* und *Dogma* selbst noch das einfache Verfassungsrecht als Idee *überwölbt* und andererseits den

heit und bürgerlicher Selbstachtung“), 27 (dazu sein Rückgriff auf die Präambel, die lautet „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innerwohnenden Würde und ihrer Gleichen und unveräußerlichen Rechte“); 31 ff. („Menschenwürde“ als Fähigkeit zu überlegten Selbstbestimmung und Freiheitsbewusstsein“); 34 ff. („Menschenwürde“ als Anspruch auf einen angemessenen Lebensunterhalt“ und die selbstverantwortliche Sorge um ein Leben in Würde“).

²⁴⁰ Calliess, Menschenwürde, 2009, 133 ff., 137 (Belgien 1994, Finnland 1999, Frankreich 1946/ 1958, Griechenland 1975, Irland 1937, Luxemburg 1868, Österreich 1988, Portugal 1976; Schweden 1975, Spanien 1978, Italien 1947, sowie in Ansätzen auch die osteuropäischen Staaten, 1947), 147 („Jedes Land trifft seine eigene Auslegung und Interpretation geprägt von Tradition, Moral und sittlichem Verständnis, sodass die Würde der Person je nach Land eine andere Relevanz hat“.) Dabei wird auch offenbar, dass Menschenwürde und Würde der Person ineinander übergehen; siehe auch 156 ff. („Zur Konkretisierung der Menschenwürde in der Grundrechtecharta“ und dort auch zur „Untrennbaren Einheit von Menschenwürde und Lebensrecht“) 164 ff. (zur Frage nach der Rechtfertigung von Eingriffen in der Menschenwürde), 165 (Die Europäische Sicht: Menschenwürde wohl nur *objektiv und nicht als subjektives Recht* und als „*Gattungswürde*“) -Das liegt auch deshalb nahe, weil Art. 2 ff. EU-Charta, *konkrete Menschenwürdeverletzungen* wie Folter gesondert regelt. Siehe auch 171 f. (zur Reichweite der EU-Charta auf die *Gemeinschaftsorgane*), aber auch: 172 f. (Die „*Objektformel* ist ... *durchaus richtungsweisend*. *Der so zu definierende europäische Menschenwürderahmen hat Maßstabswirkung.... Dies allerdings nur in der Form eines europäischen Mindeststandards, der auf die mitgliedstaatlichen Menschenwürdekonzeptionen Rücksicht nimmt.*“).

Grundrechtskatalog als positive *Grundnorm* eröffnet, sowie übrigens dann auch noch in den ebenfalls „ewigen“ Art. 20 GG einmündet.

Reine Normativität der Unantastbarkeit der Menschenwürde? Man kann nun mit dem *Staatsrechtler Enders*²⁴¹ und anderen erklären, dass der Satz: „*Die Menschenwürde ist unantastbar*“ zwar im Indikativ verfasst ist, aber seinem Sinne nach doch von *normativer Art* sei, also letztlich im Belieben eines „Normgebers“ stehe.

Zumindest aber werde die Würde dem Menschen *absolut* zugeschrieben. Insofern handelt es sich dann zumindest um eine Art von normativer Ontologie, also einen Fundamentalismus, der in diesem Falle aber wenigstens von *sozialer Realität* ist.

Die Gegenprobe lautet jedoch: Kann man diese Menschenwürde denn ohne weiteres mit einer neuen Verfassung aberkennen? Die Antwort lautet: Die *Würde* vermutlich wohl, aber das *Menschsein* nicht. Ein solcher, dann „nackter Mensch“ verfügt dennoch über kreativen Geist, Sprache und Bildung, lebt in einem Geflecht mit Nächsten und Gleichen und kooperiert mit ihnen, er fühlt Ungerechtigkeit und hegt Mitleid, besitzt ein Gewissen, empfindet Scham und Schuld. Er ist zudem sogar als Sklave und unter Folter für seine Nächsten und für Seinesgleichen eine „menschliche Person“.

Einsichtig erscheint also aus der *rechtsanthropologischen* Fernsicht nur, dass der Wortteil „Würde“ von normativer Art ist. Der *Mensch aber existiert tatsächlich*, auch wenn er mit der Würde einen anderen Charakter besitzt als ohne sie. Es handelt sich also um einen *Doppelbegriff*, der Normatives mit Tatsächlichem verbindet, wie es im Übrigen häufig im Recht geschieht.

Zuzugeben ist *Enders* wiederum, dass die verfassungsmäßige Satzung einen normativen Akt darstellt. Aber die Idee von der Menschenwürde verfügt auch über eine außerrechtliche Seite. In der Präambel der Grundrechtecharta bekennen sich die europäischen Völker zu ihr. Die Vertreter der Völker schreiben aus ihrer Sicht also etwas für sie ideell Existierendes nieder. Auch die soziale *Anerkennung* einer solchen Idee, die *Enders* ebenfalls als normativen Akt ansieht, enthält zwar eine Normierung, aber sie verleiht einer solchen Idee nur zusätzliche normative

²⁴¹ Enders, Unantastbarkeit, 2009, 69 ff. , 69 ff. („*Das dreifach normative Unantastbarkeitsdogma*“).

Kraft und Gestalt. Man erkennt ohnehin in Grundfragen „etwas“ Externes an. Man erschafft den Gegenstand nicht erst durch eine Norm. Recht besitzt zudem durchweg einen *Sachbezug*, sodass auch der Gedanke von der Normativität zwar ein *Sollen* meint, aber einen zumindest *sozialrealen* Gegenstand regelt. So liegt auch der Ehe das gemeinsame Leben zweier Lebenspartner zugrunde oder die Kooperation von Menschen „existiert“ auch ohne Vertrag und wird durch ihn nur noch sozial verfestigt.

Andererseits erklärt auch *Enders*: „*Die Verfassung macht, wenn sie mit der Würde des Menschen seine Subjektivität als Maßstab der verfassten Staatsordnung stipuliert, ihre normative Satzung als Akt der Anerkennung einer vorpositiven „vorauszusetzenden“ Grundnorm kenntlich.*“²⁴² Damit wird die „vorpositive“ zivile Idee der Menschenwürde zu einer *fiktiven Art von Grundnorm* ausgedeutet, etwa in der Art von Sittlichkeit, aber ohne erkennbaren Normgeber.

Geregelt ist zunächst einmal auch nicht, dass etwas „sein soll“, sondern das Recht bestimmt zunächst mit der Menschenwürde eine Selbstidee zu einem *Höchstwert*, aus dem es dann selbst einen Achtungsanspruch ableitet. Alle *Werte* sind ohnehin zunächst einmal „*Selbstzwecke*“ und für sich von Wert. So ist auch die körperliche Unversehrtheit zunächst einmal für jeden Menschen von Wert, ob er von anderen geachtet wird oder nicht. Diesen Doppelsprung vom Wert und damit von einer *Idee* hin zum Achtungsanspruch nimmt auch das Gesetz in Art. 1 I GG vor.

Soweit aber das Verfassungsrecht mit dem Art. 1 GG eine „Wechselbezüglichkeit von Würde und Grundrechten“ herstellt und die Würde diese überwölbt und durchdringt, ist diese vom Verfassungsgeber gewollte und gesetzte Wirkungsweise von normativer Art.

Damit ist gleich zum nächsten Aspekt überzugehen:

Doppelstellung der Menschenwürde. Spätestens an dieser Stelle ist aus rechtphilosophischer Sicht darüber nachzudenken, *wie* der Sprung von der *vorrechtlichen Ebene der Präambel* hin zum Rechtlichen im Sinne des Verfassungsrechtlichen stattfindet. Der Artikel 1 des Grundgesetzes verfügt offenbar, wie auch der zweite Absatz mit einem Bekenntnis des deutschen Volkes belegt, über eine *Doppelstellung*. Auch der Blick in die Europäische Grundrechtecharta zeigt diese Janusköpfigkeit. Denn dort tritt diese Idee bereits in der *Präambel* als erster Begriff in der

²⁴² Enders, Unantastbarkeit, 2009, 69 ff. ,

Kette von „Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ in Erscheinung und bildet zugleich deren ersten Artikel. Man kann deshalb auch in Anlehnung an *Stoellger* von einer *Brückenfunktion* der Idee der Menschenwürde sprechen.²⁴³

Als *normatives* Axiom regiert sie im Recht die nachfolgenden Grundrechte. Insofern könnte ein anderer westlicher Verfassungsgeber diesen Satz auch ändern und das *Bundesverfassungsgericht* könnte ihn auch flexibler auslegen.

Aber als Teil des *zivilreligiösen Glaubenssatzes*, der dem vorrechtlichen Bereich der Präambel zugehört, ist er von fundamentaler Art. Sein Sinn ergibt sich aus dem *Selbstbild des Menschen*. Wer sich „als Mensch“ selbst mit der Qualität der *Autonomie*, der Selbstgesetzgebung, versieht, kann sich auch gemeinsam mit anderen Autonomen eine Verfassung geben. Wer diese Autonomie zudem mit der *naturgegebenen menschlichen Grundfähigkeit zur Vernunft* verbindet (*homo sapiens sapiens*), der versteht sich und jeden anderen als ein „geistig-sittliches Wesen“.

Menschenwürde: Kulturprodukt und uraltes politisches „Herr“-Bild. Aus der „Natur des Menschen“ ergibt sich aus vorrechtlicher Sicht seine Würde. Schon die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte hat diese Ableitung vollzogen. Im *Naturrecht* finden wir eine feine Verbindung von Sollen und Sein, der Natur als Sein und dem Recht als einem darauf bezogenen Sollenssystem, und zwar zumindest dann, wenn wir die Aufklärung und ihre Suche nach Gesetzen eng mit der Entwicklung der Physik verbinden.

Werte oder auch Ideen, wie die Menschenwürde, die über eine geistesgeschichtliche Tradition verfügen, sind zudem in ein Netzwerk von verwandten Ideen und deren Traditionen sowie in gesamte Geistesströmungen eingebunden (Ethik, Aufklärung, Vernunft, Wissenschaftlichkeit). Sind sie aber derart zum Allgemeingut geworden, so verfügen sie nicht allein über einen *normativen* Charakter, sondern sie beinhalten auch eine *kulturelle Verankerung*. Eine Kultur erschafft eine *soziale Realität*. Sie beschreibt eine gesonderte *dynamische Lebenswelt* zwischen dem freien Geist und der festen Natur. Man kann von einer dritten Welt

²⁴³ Stoellger, *Fremdwahrnehmung*, 2006, 367 ff. , 283 ff 371 „Status außer der Ordnung und Wirksamkeit *in* der Ordnung“, „Figur des Übergangs“), siehe auch Kapust, *Unantastbare*, 2009, 269 ff. , 283 ff. („*Konflikt zwischen Positivität und Überpositivität des Unantastbaren*“).

sprechen, zu der auch das angewandte Recht gehört. Kein demokratisches Volk als Verfassungsgeber kann diese Verankerung nach Belieben lösen. Es muss zuvor sein eigenes kollektives Bewusstsein, seine Identität verändern und ein entsprechendes geistig-soziales Umfeld für die Vorherrschaft einer Gegenkultur geschaffen haben oder aber zur Diktatur überwechseln.

Die Idee von der Menschenwürde kann man zwar abwandeln, aber man kann sich nicht ohne weiteres vom *Menschen-Selbst-Bild* verabschieden, das mit der westlichen *Post-Aufklärung* und den *Wissenschaften* verbunden ist und auf dem die *Demokratie* der Demokraten beruht.

Auch ohne eine ausdrückliche verfassungsrechtliche Verankerung der Menschenwürde bleiben noch die allgemeinen Menschen- und Freiheitsrechte und die Idee der Demokratie.

Dieser zumindest *liberale* Kern der Menschenwürde bildet den Nukleus des *westlichen* Selbstbildes. Und wer sich als derart frei begreift, der betrachtet sich auch als Herr und verherrlicht sich selbst. Seine Rückbindung im Sinne einer *westlichen Zivilreligion* findet an dieses Selbstbildnis statt. Sie hält keine Freien davon ab, sich zusätzlich und privat noch einmal an eine höhere Geisterwelt, einen Gott oder die Natur und deren konkrete soziale Sub- oder auch vage geistige Metakulturen persönlich zurückzubinden.

Aber nur der „Herr“, und zwar der, der sich dann auch selbst zu beherrschen vermag, ist für sein Tun, also seine Schöpfungen, allein verantwortlich. Die Idee der Menschenwürde bildet im Kern also nichts anderes als die Ausfüllung und Verallgemeinerung des alten Bildes vom *Herrn*. Daran kann keine westliche Demokratie rütteln. Jegliche Herrschaft beruht auf diesem Gedanken der *Verherrlichung*. Die alte Frage lautet nur, wer denn „Herr“ (Fürst oder Bürger) und worüber der Einzelne denn „Herr“ (etwa als Lehnsmann oder Eigentümer) ist.

Die Idee von Herrschaft kann man vermutlich überhaupt nicht abschaffen. Selbst die Anarchie führt nur zur Verteilung von Macht auf kleine Gruppen. Man kann die Gewalt und den Nutzen, die mit Herrschaft verbunden sind, nur mit Rechtssystemen zivilisieren, etwa föderal breit aufspalten und mit subjektiven Grund- und politischen Wahlrechten auf alle Mitglieder verteilen.

Beim Staat und seiner Verfassung geht es zunächst einmal um die Verteilung von Herrschaft und damit auch um die Verherrlichung eines

Herrscherbildes. Die Menschenwürde beschreibt ein solches und bindet die Freiheit des Herrn vereinfacht an die Grundfähigkeit zur Vernunft zurück. Aber *fähig* zur Herrschaft (als Fürst, Bürger oder Freier) ist offenbar jeder Mensch. Und jeder Mensch *kommuniziert* auch als „Person“, und zwar nicht nur mit Herren, sondern auch mit anderen Gleichen und Nächsten.

Der Bild vom autonomen Herrn als absolutem Herrscher (Fürst, König) ist allerdings üblicher Weise durch zwei Elemente eingeschränkt: Er darf nicht unerträglich „ungerecht“ und „grausam“ sein. Sein Sturz wäre sonst vor höheren metaphysischen oder himmlischen Mächten gerechtfertigt. Die negativen Ausprägungen der beiden Grundgedanken von Gleichheit und Solidarität, also eine Art von „ethischem Minimum“, gehören auf den zweiten Blick zum Herrscherbild und bestimmen damit auch seine innere Würde. Zudem erleichtern sie seine Anerkennung als Herrscherperson.

III. Unantastbarkeit und Lebensbezug, zur Unmöglichkeit der Todesstrafe

Unantastbarkeit und Leben. Aus der rechtsphilosophischen Metasicht, die den Verbund von Recht und Philosophie sucht, bieten sich mit Blick auf die Thesen des *Bundesverfassungsgerichts* die folgenden Erwägungen zur Unantastbarkeit der Menschenwürde an:

Der *Grund für die Unantastbarkeit*, also dafür, dass die Würde keinem Menschen genommen werden kann, muss sich aus dem *Menschsein* ergeben. Dazu gehört aber nicht nur die menschliche Grundfähigkeit zur Vernunft.

Schon aus dem *Wortlaut* „*Menschenwürde*“ ergibt sich die *feste* Verbindung von Menschsein und Würde.

Die einfachste Deutung des Menschseins besteht nun darin, die menschliche Existenz mit dem „menschlichen Leben“ zu verbinden.

So gilt mit dem deutschen *Bundesverfassungsgericht* zunächst einmal der komplexe Satz:

*„Das menschliche Leben ist die vitale Basis der Menschenwürde als tragendem Konstitutionsprinzip und oberstem Verfassungswert“.*²⁴⁴

So erweist sich zwar der Anspruch auf Achtung der Menschenwürde als höchst verletzlich, aber die „Natur des Menschen“ bleibt selbst dem Folteropfer erhalten. So ist es auch fernliegend, dass diese Natur als das Wesen des Menschen nur „postuliert“²⁴⁵ wird. Näher liegt es, dass zumindest bestimmte Elemente von ihr –auch– real existieren, etwa, weil (oder wenn) der homo sapiens sich mit guten Gründen über seine Vernunftbegabung definieren kann. Dieses unser natürliches Sein verstärken und verfremden wir Menschen auf unsere Weise normativ, und zwar mit der Würde-Idee einerseits und mit deren sozial wirksamen Verrechtlichungen andererseits. Wir bündeln mit unserer kulturellen Art also „Natur, Idee und Gesellschaft“.

Einige Folgerungen. Im Einzelnen ist Folgendes festzuhalten:

Die Menschenwürde ist untrennbar an das *Leben* des Menschen gebunden, dies bildet ihre vitale Basis. Wer lebt, verfügt über Menschenwürde. „Sein“ und „Sollen“ wirken zusammen, und es handelt sich dabei um eine humane Art von „Sachgerechtigkeit“, bei der sich aus dem Gegenstand (Mensch) der Grund für die Bewertung (unantastbare Würde) ergibt oder auch *ergeben „soll“*. Der Dualismus von Sein und Sollen, die Zwei-Welten-Lehre, ist zumindest mit dem Nachsatz noch

²⁴⁴ BVerfG 1 BvR 357/05 vom 15. Februar 2006: Absatz-Nr-Abs. 119 (mit zahlreichen Selbstzitat, aber die Hervorhebungen befinden sich nicht im Original): „Das durch Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG gewährleistete *Grundrecht auf Leben* steht gemäß Art. 2 Abs. 2 Satz 3 GG unter dem Vorbehalt des Gesetzes (vgl. auch oben unter C I). Das einschränkende Gesetz muss aber seinerseits *im Lichte dieses Grundrechts und der damit eng verknüpften Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG* gesehen werden. *Das menschliche Leben ist die vitale Basis der Menschenwürde als tragendem Konstitutionsprinzip und oberstem Verfassungswert.* (vgl. BVerfGE 39, 1 <42>; 72, 105 <115>; 109, 279 <311>). Jeder Mensch besitzt als Person diese Würde, ohne Rücksicht auf seine Eigenschaften, seinen körperlichen oder geistigen Zustand, seine Leistungen und seinen sozialen Status. (vgl. BVerfGE 87, 209 <228>; 96, 375 <399>). *Sie kann keinem Menschen genommen werden. Verletzbar ist aber der Achtungsanspruch, der sich aus ihr ergibt* (vgl. BVerfGE 87, 209 <228>). Das gilt unabhängig auch von der voraussichtlichen Dauer des individuellen menschlichen Lebens (vgl. BVerfGE 30, 173 <194> *zum Anspruch des Menschen auf Achtung seiner Würde selbst nach dem Tod*).“

²⁴⁵ Dazu Rethmann, *Bewusstsein*, 2015, 513 ff., 515. (werde als „*naturgegeben postuliert*“ und ist „*eine Bestimmung des Wesens des Menschen*“): 516 (Die Würde sei „höchst verletzlich“ und deshalb „den Menschen zu einer notwendigen Idee geworden“.)

einigermaßen gewährleistet, obwohl die Vorstellung von der *pragmatisch* ansetzenden „Sachgerechtigkeit“, wie sie die Gerichte²⁴⁶ verwenden, schon daran zerzt.

Diese Verbindung von Menschsein und Würde erwächst dann in den Mischrang einer *sozialen Realität* (der pragmatischen und widersprüchlichen Dritten Welt). In dieser Welt „ist“ sie nicht und sie „soll“ auch nicht sein, sie „gilt“, und zwar vor allem dann, wenn die demokratische Mehrheit einer Schriftgesellschaft diese Verbindung zu einer Leitidee ihrer zivil-heiligen Schriften erhebt, wenn sie sich auch regelmäßig und rituell dazu bekennt und wenn also eine solche Idee Teil des allgemeinen (oder auch kollektiven) Bewusstseins geworden ist und deshalb Identität und Selbstverständnis dieser Gesellschaft mitbestimmt.

Das deutsche *Bundesverfassungsgericht*, das zudem mit großer kultureller Relevanz ausgestattet ist, hat die Menschenwürdeidee (auch) in dieser Entscheidung noch einmal zusammengefasst und weiter ausprägt. Diesem Ansatz ist weiter und mit den nachfolgenden Akzentuierungen zu folgen:

- Der *Staat* (und im Rahmen der Drittwirkung von Verfassungsnormen auf die Zivilgesellschaft auch *jeder andere*) kann zwar einem Menschen den (normativen) *Anspruch* auf die *Achtung* der Menschenwürde nehmen, aber nicht die Würde selbst.
- Der (normative) Achtungsanspruch reicht auch über den Tod hinaus und bildet ein postmortales Persönlichkeitsrecht.
- Der Staat kann dem Menschen auch strafweise einzelne *Freiheiten* nehmen bis hin zu einem *langjährigen* Freiheitsentzug, aber nicht etwa die Fortbewegungsfreiheit völlig ohne Aussicht auf Rückkehr in die Gesellschaft.

²⁴⁶ Zum Überblick siehe das Absprache-Urteil BVerfG, 2 BvR 2628/10 vom 19.3.2013, Absatz-Nr. (1-132), http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20130319_2bvr262810.html. Die Hervorhebungen stehen nicht im Original: Abs.-Nr. 55: „*Gemessen an der Idee der Gerechtigkeit müssen Straftatbestand und Rechtsfolge sachgerecht aufeinander abgestimmt sein* (vgl. BVerfGE 20, 323 <331>; 25, 269 <286>; 27, 18 <29>; 50, 205 <214 f.>; 120, 224 <241>; stRspr). Die Strafe muss in einem *gerechten Verhältnis* zur Schwere der Tat und zum Verschulden des Täters stehen. (vgl. BVerfGE 20, 323 <331>; 45, 187 <228>; 50, 5 <12>; 73, 206 <253>; 86, 288 <313>; 96, 245 <249>; 109, 133 <171>; 110, 1 <13>; 120, 224 <254>)“.

- Aus rechtlicher Sicht gilt dieses Achtungsgebot für alle drei Staatsgewalten, die Legislative, die Judikative und die Exekutive, also müssen auch die *Verfahrensrechte*²⁴⁷ die *Subjektstellung* beachten und selbst die *Vollstreckungspraxis* etwa im Strafvollzug muss die *Humanität* bedenken.
- Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, dass die Menschenwürde des Art. 1 I GG auch aus der Sicht des deutschen *Bundesverfassungsgerichts* die „Grundnorm“ als den obersten Rechtswert bildet, diese Art der *Normlogik* also ihren Eingang in die gelebte deutsche Rechtskultur gefunden hat.²⁴⁸

Zur Begründung der Unantastbarkeit. Blickt man auf den obigen komplexen Grundsatz des *Bundesverfassungsgerichts*, so ergibt sich aus der *festen Verbindung* mit dem *Leben* auch die *Unantastbarkeit* der Würde.

Dafür sprechen auch Tradition und Funktion. Wer das „Leben“ mit der christlichen Sicht vom Atem Gottes verbindet, der ist nicht nur bei der Idee von der Gottesebenbildlichkeit, sondern auch bei der Erkenntnis, dass das „Leben“ etwas Göttliches ist.²⁴⁹ In einer säkularen Welt übernimmt diese Aufgabe dann die Staatsleitidee von der Menschenwürde.

²⁴⁷ BVerfG, 2 BvR 2628/10 vom 19.3.2013, Absatz-Nr. (1-132), http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20130319_2bvr262810.html. Die Hervorhebungen stehen nicht im Original: Abs.-Nr. 56: „...Der Strafprozess hat das aus der Würde des Menschen als *eigenverantwortlich handelnder Person* und dem Rechtsstaatsprinzip abgeleitete Prinzip, dass keine Strafe ohne Schuld verhängt werden darf (vgl. BVerfGE 80, 244 <255>; 95, 96 <140>) zu sichern und entsprechende verfahrensrechtliche Vorkehrungen bereitzustellen. *Zentrales Anliegen des Strafprozesses ist die Ermittlung des wahren Sachverhalts, ohne den sich das materielle Schuldprinzip nicht verwirklichen lässt* (vgl. BVerfGE 57, 250 <275>; 118, 212 <231>; 122, 248 <270>; 130, 1 <26>). Dem Täter müssen Tat und Schuld prozessordnungsgemäß nachgewiesen werden (vgl. BVerfGE 9, 167 <169>; 74, 358 <371>). Bis zum *Nachweis der Schuld* wird seine Unschuld vermutet (vgl. BVerfGE 35, 311 <320>; 74, 358 <371>.“ Abs. Nr. 57: „...Die verfassungsrechtliche Pflicht des Staates, eine funktions-tüchtige Strafrechtspflege zu gewährleisten, umfasst auch die *Pflicht, die Durchführung eingeleiteter Strafverfahren und die Vollstreckung rechtskräftig erkannter (Freiheits-)Strafen sicherzustellen.*“

²⁴⁸ BVerfG 36 27, 344, 351; BVerfG 32, 273, 379, 34, 238, 345 oder auch „Konstitutionsprinzip“ der Verfassung, ebenfalls BVerfG. 45, 187, 227 (zur Einschränkung der lebenslangen Freiheitsstrafe).

²⁴⁹ Körtner, Menschenwürde, 2013, 321 ff. (Zur "Menschenwürde im Christentum – aus evangelischer Sicht"), 326 ff. (aus der "*Vorrangstellung des Menschen gegenüber der Schöpfung*"), 327 (verbunden "mit dem Gedanken des

Auf *normative* Art den Grund für die *Unantastbarkeit* zu bestimmen, ist allerdings schwierig, weil sich auf dieser Ebene auch die Blickwinkel von Politik und Recht auswirken. So will der Rechtsphilosoph *Kirste*²⁵⁰ die Unantastbarkeit auf die alte Idee vom „*status subjectionis*“ zurückführen. Der Mensch habe als Souverän und Subjekt, im Sinne von Herr, des Rechts mit der Erklärung der Unantastbarkeit *sich selbst gebunden*. Das erscheint zwar aus der politischen und der rechtlichen Sicht schlüssig, allerdings könnte der „Souverän“ selbst seine Grundnorm dann auch immer wieder aufheben. Denn zur üblichen Ausformung der Idee von der Norm gehört immer auch das Bild vom *Normgeber*, der nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Trennung als Souverän über den Normen steht und diese als sein Mittel zu seinen Zwecken beherrscht.

Vielmehr muss der Souverän *zuvor* schon erkennen und glauben, dass er als „weiser“ Mensch *unentrinnbar* sein *eigener Souverän* und dass die politisch-rechtliche Souveränität davon nur *abgeleitet* ist. Im großen Begriff von der Autonomie, der Selbstgesetzgebung, verschmilzt beides, die Freiheit des Gesetzgebers mit der Fähigkeit zur Selbstbindung durch vernünftige Gesetze, zu einem Selbst, das je nach Sichtweise würdig „ist“, als würdig „gilt“ oder konsequenter Weise beides (etwa „sozialreal“) verbindet.

Dann kann ein staatlicher Gesetzgeber auf der normativen Ebene zwar auch den *Anspruch* auf die Anerkennung der Menschenwürde etwa für den Mörder verneinen. Aber dessen Grundfähigkeiten als *geistig-sittliches Wesen* kann kein Recht ändern.

Paulus, dass *in Christus alle Unterschiede zwischen Griechen und Juden, Mann und Frau, Sklaven und Freien aufgehoben sind*“, Gal. 3, 26-28). Zudem: Mieth, Menschenwürde, 2013, 349 ff. (zur "Menschenwürde im Christentum – aus katholischer Sicht"), 352 ("*Der Kernsatz der Christlichen Soziallehre lautet: Die Person steht höher als die Ordnung der Dinge*") - was eine Art der Subjekt-Objektsplaltung beinhaltet. Ebenfalls 352 (Die Menschenwürde ergebe sich aus "*der Schöpfung (Gottesebenbildlichkeit) und der Erlösung (Menschwerdung)*").

²⁵⁰ Kirste, Menschenwürde, 2013, 241 ff. , 252 ff. Siehe auch 245 ff. (ausführlich zur Rechtsprechung des deutschen Bundesverfassungsgerichts zur Menschenwürde).

Diese *philosophische* Einsicht *kann* und *sollte* „logischer Weise“ dazu führen, dass in den Demokratien der Souverän, also das Volk der Würdigen, sie als Menschenwürde zur Grundnorm ihrer Verfasstheit erhebt und sich damit auch selbst bindet.

Aber das „Volk“ muss dies nicht tun, auch wenn dies widersinnig erscheinen würde. Denn diese große Gestaltungsfreiheit ist nicht nur mit dem Bild vom *politischen Souverän* verbunden. Es findet auch ein Wechsel des Akteurs statt. Nicht der Einzelne gibt sich das Recht und formt sich eine bestimmte Verfassung, sondern in den *Demokratien* ist es entweder die Allgemeinheit der Einzelnen, die gern doch auch auf einige Abweichler verzichten möchte oder doch das Kollektiv des Volkes, das mit einem „allgemeinen Willen“ ausgestattet seinen heiligen Volkskörper schützen und sich reinigen möchte.

Insofern verfügt die Selbstidee Menschenwürde über zumindest drei Elemente, die zugleich ihre *Interdisziplinarität* bezeugen, sie besteht

- aus der *philosophischen* Selbstbegründung aus dem Selbst des Menschen, vor allem Normen jeglicher Art zu erkennen und sich an die eigenen Normen auch halten zu können (Autonomie),
- aus der *demokratischen* (politisch-rechtlichen) Erhebung durch „das Volk“ als Teil seines kollektiven Bewusstseins oder Konsenses in den Rang einer für alle Menschen gültigen *Verfassungsgrundnorm* und auch durch die ständige rituelle Pflege dieser Selbstidee und
- aus dem *Leben* des individuellen Menschen, das einen konstitutiven Teil der Menschenwürde bildet, wodurch eine Rückbindung an die *Natur* stattfindet.

Zwei philosophische Ansätze. Kant trennt in diesem Sinne zunächst einmal zwischen innen und außen und gelangt auf diese Weise im Ergebnis zur Unantastbarkeit „d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen messen auf dem Fuße der Gleichheit schätzen kann“.

Allerdings verfügt der *Einzelnen* über diese Würde, weil er die „*Menschheit in seiner Person*“ in sich trägt. Die Würde eines jeden einzelnen Menschen selbst ist offenbar ein *verinnerlichtes Abstraktum*.²⁵¹

Der Mensch selbst ist auch auf diese Weise also der nunmehr inneren Idee der *Sittlichkeit* unterworfen. Der Sache nach könnte also auch *Kant* zwischen der Würde, die sich jeder selbst nach Verdienst zuteilt, und dem „nackten“ Menschsein trennen. Zumindest aber gelangt auch er zu Menschen mit einer verminderten Staatsbürgervernunft und damit Würde im staatlichen Sinne. So schließt *Kant* etwa Gesellen, Dienstboten, Unmündige, Frauenzimmer, Holzhacker und Hauslehrer²⁵² als passive Staatsbürger von der allgemeinen Gesetzgebung aus, was ihm seine Unterscheidung zwischen der moralischen und der obrigkeitliche Ebene einerseits erlaubte, ihn aber andererseits dazu nötigte, auf der moralischen Ebene mit „der Menschheit“ eine Art universellen Superstaat in jedem Menschen selbst anzulegen.

Damit lässt sich auch die *kantsche* Ansicht vertreten, dass die Todesstrafe für den Mörder streng geboten sei, sie erscheint als eine Folge der verinnerlichten Sittlichkeit der „Menschheit“. Jeder Einzelne erweist sich gleichsam nur als Träger eines Menschheitsgeistes. Stirbt er, so bleibt dennoch der Geist in allen anderen Menschen erhalten.

Auch müsste sich der sittliche Mensch als Mörder eigentlich um seiner Moral wegen selbst töten, womit er sich als Vernunftsubjekt und die Menschheit in seiner Person (im *hegelschen* Sinne, nur eben sich) selbst ehren würde. Das Leben erscheint danach *nicht als vitale Basis* der Menschenwürde. An die Stelle der ewigen christlichen Seele tritt der diesseitige innere Wert des Menschen, „*Subjekt einer moralisch=praktischen Vernunft*“ zu sein. Wert und Sein des Menschen gehören bei *Kant* zwei Welten an und lassen sich damit durchaus trennen.

²⁵¹ Siehe *Kant*, *Metaphysik*, 1797, AA, VI 434 f. (Hervorhebungen nicht im Original: „Allein *der Mensch*, als Person betrachtet, d. i. als *Subject einer moralisch=praktischen Vernunft*, ist über allen Preis *erhaben*; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen *absoluten innern Werth*), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der *Gleichheit* schätzen kann. *Die Menschheit in seiner Person* ist das Object der *Achtung*, die er von jedem andern Menschen fordern kann; deren er aber auch sich *nicht verlustig machen* muß.“

²⁵² *Kant*, *Metaphysik*, 1797, AA, VI 314.

Die *Philosophen Stoecker* und *Neuhäuser* konstruieren die *Unantastbarkeit* noch einmal etwas anders, aber mit demselben Ergebnis. Die „individuelle Würde“ sei zwar verletzlich, aber man könne behaupten, dass der „*grundsätzliche Anspruch auf eine Würde unveräußerlich und unverlierbar ist*“.²⁵³ Damit greifen sie einen Ansatz auf, der mit allen *Grundwerten* als *Abstraktionen* möglich ist. Sie seien als *ideale* „grundsätzliche Ansprüche“ unverletzbar, aber im *Konkreten* zu gefährden und deshalb auch zu schützen. Schlägt man diesen Weg ein, um die Unantastbarkeit zu begründen, müsste man jedoch den Individualismus verlassen und könnte die Würde eines jeden *einzelnen Menschen* nicht mehr absolut setzen. Heilig wäre dann nur die *allgemeine Idee* der Menschenwürde. Auch etwa die Todesstrafe wäre vertretbar, wenn und soweit der „grundsätzliche Anspruch“ auf Menschenwürde erhalten bliebe.

Pfordten trennt zwischen der kleinen, der mittleren und der großen Menschenwürde. Die ersten beiden, die vor allem die soziale Stellung betreffen, könnten dem Träger zumindest faktisch genommen werden. Insofern geht es mit den hier verwendeten Begriffen um die personale Freiheit und die sozialreale Achtung des *Anspruchs* auf die Menschenwürde. Sie sind und bleiben antastbar.

„Faktisch unantastbar“ sei „*die große Menschenwürde der Selbstbestimmung über die eigenen Belange*“, weil sie dem Menschen auch „durch Folter, Sklaverei und Zwangsarbeit nicht gänzlich genommen werden kann“.

Körperliche und seelische Verkrüppelungen können allerdings auch faktisch die Selbstbestimmung über die eigenen Belange weitgehend aufheben. Wirklich unantastbar ist deshalb nur die, wenn auch noch so sehr verkrüppelbare Seele, also das innere „Selbst“, das auch in der Selbstbestimmung steckt, und zwar zumindest so lange der Mensch lebt.

Menschenwürde zwischen Sein und Sollen. Der Satz von der Unantastbarkeit der Menschenwürde ist nach allem auch *nicht allein* eine Sollensregel, die der empirischen Wirklichkeit von grausamer Gewalt und Tod diametral entgegensteht, sondern es handelt sich wegen seiner Verbindung mit dem realen *Menschsein* auch um ein *sozialreales Faktum*.

²⁵³ Stoecker / Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff. , 69, 39 („lange philosophische Tradition), 40 ff., („*Ursprung... in der Antike*“, im Einzelnen zu Cicero, mit Blick auch auf die ähnliche „*biblische Position*“).

Deshalb ist auf der kulturellen Mischebene die innere Verbindung mit dem *Leben* auch für das sozialreale Wesen der Menschenwürde von *konstitutiver* Bedeutung.

Die Todesstrafe stellt eine mögliche, aber unstatthafte Verletzung des *Anspruchs* auf Menschenwürde dar, weil sie dem Menschen die vitale Basis für seine vor allem innere *höchsteigene* Würde nimmt, die wie noch einmal anzufügen ist, gerade seiner *Individualität* entspringt.

IV. Verfügbare Freiheit, Demütigung der Person, Vorrang von objektiven Werten; Tod und sonstige Kritik

Über diese Menschenwürdelogik ist noch ein wenig weiter nachzudenken. Zu fragen ist, wie die Verletzung des Achtungsanspruchs zu verstehen ist.

So scheinen sich zumindest zwei Sichtweisen herauszuschälen, der Vorrang des Anspruchs auf Achtung der *Person* und die Präferenz der Achtung von *Werten*.

Konkreter fassbar wird die Menschenwürde, wenn man den Achtungsanspruch, der aus ihr folgt, auf die Idee der Demütigung sowie auf Grund- und Menschenrechte und auch auf das Strafrecht bezieht. So lassen sich aus deutscher Sicht die folgenden Antworten geben. Ohnehin sind alle verrechtlichten Leitideen am besten *im Verbund* mit ihren rechtstatsächlichen Folgerungen zu verstehen. Dies ist dann aus der Sicht der Pragmatismus ein Grund dafür, sich nicht erst auf Letztbegründungen einzulassen, um dann allerdings den Preis zu entrichten, stattdessen auf einen Naturzustand des Freien und auf eine natürlich-göttliche Gerechtigkeit zu setzen, die auch dem Freien innewohnt.

Unveräußerliche Würde und verfügbare Freiheit. Freiheiten sind wechselseitig bestimmt, und bis auf ihren Kern ist die Freiheit des Menschen als solche *verfügbar*. Nehmen kann man also dem Mörder bestimmte *Freiheiten*, auch auf lange Zeit, und doch dem *Anspruch* gerecht werden, seine Menschenwürde dennoch durchgehend und auch bei der (humanen) Art des *Strafvollzuges* zu achten.

Soweit die Würde nicht verfügbar ist, soweit kann der Mensch auch nicht auf den Anspruch, sie zu achten, *verzichten*.²⁵⁴ Das schließt nicht aus, dass die Gesellschaft sich zusätzlich und *normativ* darauf einigt, dass einige Formen der Autonomie verboten sein sollen, weil sie gegen die guten Sitten verstoßen.

Auch kann man fragen, ob im *Kriegsfall* oder bei *Seuchen* nicht Sonderregelungen gelten. Ohnehin ist die *Welt der Ideen* von der *sozialrealen Welt des Rechts* zu trennen. Doch muss auch das Recht einen ethischen Kern aufweisen, um gerecht zu sein. Zumindest müssen dann auch die Sonderopfer *notwendig* sein, für alle gleich gelten und so mitmenschlich umgesetzt werden wie möglich.

Einzelnen *Freiheiten* unterliegen also dem (naturethischen) Prinzip der *Vergeltung*, und zwar im positiven Sinne des *Austausches* wie im Negativen der realen oder symbolischen *Wiedergutmachung*.

Der Anspruch auf Freiheit ist damit in hohem Maße *verfügbar*²⁵⁵, derjenige auf die Menschenwürde nicht.

Personalisierte Menschenwürde und Verbot von Demütigungen. Zusätzliche schwere *Demütigungen* sind somit untersagt. Zwar gehört zur Würde auch der häufig verletzte *Anspruch*, nicht *gedemütigt* zu werden²⁵⁶. Diese Forderung ergibt sich aus dem Würdeteil der Menschenwürde und ist eng mit dem verwandt, was in vielen Religionen als *Ketzerei* betrachtet wird oder unter Freien als *Ansehens-* oder *Ehrbeschädigung* gelten würde. Dabei geht es offenbar im Sinne des vielzitierten *Avishai Margalit*, um den Angriff auf die *Selbstachtung als Mensch*, die aber wiederum von der Achtung der anderen abhängt.²⁵⁷ Der An-

²⁵⁴ Vgl. auch Pfordten, *Menschenwürde*, 2016, III 12, 105 f (gilt für kleine und mittlere Menschenwürde, aber für die große -und hier allein- gemeinte Menschenwürde-Idee nicht.)

²⁵⁵ Pfordten, *Menschenwürde*, 2016, III 1, 13 (kursiv im Original)

²⁵⁶ Dazu aus der Rechtsphilosophie unter dem Titel „Menschenwürde als Freiheit von Demütigungen“, Hörnle, *Menschenwürde*, 2008, 41 ff., 41 ff. Siehe zudem aus dem Sammelband herausgegeben von Hilgendorf „Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzepktion Avishai Margalits“, der sich mit der Idee der Reduktion der Menschenwürde auf die (schwere) Demütigung bezieht, ebenfalls Hörnle, *Würdekonzepktion*, 2013, 91 ff., 91 ff.

²⁵⁷ Margalit, *Society*, 1996, 24 („although self-respect is an attitude you may have toward yourself, it depends on the attitude of others toward you“). Dazu auch Schaber, *Bedeutung*, 2015, 159 ff., 163, 164 (nicht als tatsächliche psychische

griff auf den Achtungsanspruch ist aber, wie zu betonen ist, vom unantastbaren „Ist-Zustand“ der Menschenwürde eines jeden und auch des grausam gefolterten Menschen mit dem deutschen *Bundesverfassungsgericht* zu trennen.

Aber es ist zu bezweifeln, dass der Anspruch auf Achtung der Menschenwürde, anders als etwa *Hörnle und andere* zu meinen scheinen, vor allem das Verbot von Demütigungen beinhaltet, jedenfalls dann, wenn damit gemeint sein sollte, dass andere *Arten von Angriffen* auf den Menschen und seine Rechte nicht zumindest *indirekt* ebenfalls ausgeschlossen werden sollen.

Zunächst einmal beinhaltet in der Tat jeder *Anspruch auf Achtung* als Kehrseite das Verbot der Missachtung. Und Missachtungen bilden den einen Kern der Demütigung. Eine Demütigung zielt zum andern auf das „Mut“-element, also auf den *Willen*. Aber mit dem Bewusstsein eines subjektiven Grundrechts, wie etwa demjenigen auf Eigentum, ist ebenfalls ein dahin gerichteter Wille verbunden, es wahrzunehmen. So lassen sich auch alle subjektiven Grundrechte als Teil der *Grundrechtspersönlichkeit* eines Menschen verstehen. Die Achtung der Menschenwürde ohne die gleichzeitige Achtung der Grund- und Menschenrechte, in welcher Form auch immer verrechtlicht, macht wenig Sinn. So bildet der „*unverfügbare Wesenskern*“ eines jeden typischen Grundrechts auch einen Teil der verrechtlichten Menschenwürde. Wer die Menschenwürde als Quelle aller Grundrechte betrachtet, muss sie auch dem *Grundsatz nach* in den Achtungsanspruch, der sich aus ihrer Unantastbarkeit ergibt, miteinbeziehen. Für das Verfassungsrecht jedoch genügt es dann, auf das *konkrete Grundrecht* zu verweisen, das sich aber seinerseits aus dieser Quelle nährt und deshalb bei Bedarf auch in diesem Lichte *verfassungsrechtlich* auszulegen ist.

Dasselbe gilt auch für das Strafrecht. Zwar stellt etwa der einzelne Diebstahl für sich allein scheinbar keinen Angriff auf die Achtung der

Verletzung zu verstehen, sondern „im Sinne einer Achtung des einen moralischen Status“ eines Menschen „als ein Wesen, das *normative Autorität* über sich selbst besitzt, deren Achtung er von anderen einfordern kann“, Hervorhebung im Original), 165: „Normative Autorität zu haben, heißt, ein Ausübungsrecht, d. h. eine *normative Kompetenz* über Rechte zu haben, die man besitzt“. Damit geht Schaber schon weit in das Rechtsdenken hinein, um die Besonderheit der Menschenwürde zu erklären. Auch der alte Begriff der Autonomie enthält ähnliche Elemente, ist aber nicht direkt von anderen abhängig. Ebenso kann man auch die Ideen der Autonomie (vgl. auch Schaber, 166) und der Menschenwürde als unantastbarem Ist-Zustand von dem (normativen) Anspruchsdenken trennen

Menschenwürde dar. Denn über Sachen kann der Mensch als Eigentümer frei verfügen. Aber zum einen ist die *Verfügbarkeit* über die Sachen missachtet, eine Missachtung der Freiheit und der Personalität als Eigentümer liegt also vor. Zum anderen ist in der Regel mit dem Diebstahl auch ein Angriff auf die *Grundrechtsidee* des Eigentums verbunden. Sie soll in diesem Falle nicht für den Täter gelten, und insofern ist nicht nur der Rechts- und Verfassungsstaat *mitbetroffen*, sondern auch der einzelne Eigentümer, der erfährt, dass dieser Täter sich anmaßt, die Sicherheit seines Grundrechts auf Eigentum zu verneinen. Der *general-präventive* Strafansatz des Rechtsgüterschutzes beinhaltet zugleich auch eine zumeist vom Täter *mitbewusst begangene* Demütigung des Eigentümers, die dieser auch häufig akut durchlebt. Der Umfang dieser Demütigung mag gering sein, sie ist aber im Diebstahl miterfasst. Dasselbe gilt für alle List- und vor allem für die *Gewaltdelikte*. Das Opfer wird typischer Weise zum Objekt erniedrigt. Man könnte den Täter in fast allen Fällen auch wegen einer Beleidigung verurteilen, wäre die Verletzung dieser Norm nicht ohnehin typischer Weise mit kriminellen Angriffen auf alle Individualrechtsgüter verbunden. Es handelt sich um eine mitbestrafte Begleitatt.

Umgekehrt gelesen, gäbe es kein ausgefeiltes Strafrecht, so könnte man mit der *Beleidigung* einen großen Teil der Delikte abdecken. Viele Rechtskonflikte beruhen darauf, dass ein Akteur mit einer Aktion auch das „Ego“, also die Mischung aus Selbst- und Fremdbewertung, eines realen Rechtsinhabers verletzt hat, weshalb vielfach eine Mediation weiterhilft. Insofern ist auch die psychische Seite von Bedeutung. Insgesamt erscheint aber der Rückgriff auf Selbst- und Fremdbewertung als ein *personaler* Ansatz, der eher zum Liberalismus gehört. Insofern sind Elemente der Demütigung weit verbreitet.

Aber zumindest das *Leben* ist auch über das nackte Menschsein als solches *direkt* mitgeschützt.

Dem entspricht auch der Ansatz der Grundrechtecharta, zu dem sich die (kontinental-) europäischen Völker der Europäischen Union bekennen. Die Kernsachverhalte der Demütigung beschreiben das *Folterverbot* und das Verbot der *Sklaverei*, zu der auch der *Menschenhandel* zählt.

Menschenwürde als Höchstwert und Grundwerte. Das Gegenmodell zum Personalismus ist der Werteidealismus. Auch begreift man die Menschenwürde zuallererst als einzigen *Höchstwert*. Von diesem abgeleitet ergibt sich eine (pantheistische) Mehrheit und vage *Werteordnung*

von *einzelnen Grundwerten*, die wiederum gemeinsam die Menschenwürde ausfüllen und erklären helfen. Sie alle besitzen als Wert (Grundwert oder Rechtsgut) einen *eigenen* abstrakten Achtungsanspruch, der sich auch auf ihre Konkretisierung überträgt. Das konkrete Eigentum an einer bestimmten Sache verdient als solches die Achtung. Der Eigentümer selbst, also die Person, die Träger des Grundwertes ist, wird auf diese Weise nur *mittelbar* geschützt.

Somit findet eine *Verobjektivierung* statt, die sich aus der klassischen Subjekt-Objekt-Trennung ergibt. Der Mensch, das Subjekt, „hat“ konkrete Grundrechte, die einen Grundwert oder ein Rechtsgut darstellen. Aber auch er ohne sie wäre er noch immer ein würdiger Mensch. Er wird also nicht erst durch die wechselseitige Achtung seiner Werte zu einem solchen, weil er durch sie zur Rechtsperson wird. Die Reihung verläuft umgekehrt. Das Grundrecht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, Art. 2 I GG, folgt nach und aus der Menschenwürde-Idee.

Auf diese Weise gewinnen die einzelnen abstrakten Grundwerte und Rechtsgüter eine starke Stellung. Denn über den abstrakten Grundwert des Eigentums (als solches) kann der einzelne Eigentümer nicht verfügen. Dasselbe gilt auch für den Höchstwert der Menschenwürde, die auf diese Weise eine zweite Schutzmauer gegenüber der Frage nach der Verfügbarkeit oder nach der Einschränkung im konkreten Notfalle erhält.

Eine Menschenwürde-Idee, die an das „körperliche Mensch-Sein“ gebunden ist und diesem Wirtswesen mit der individuellen Würde gleichsam eine irdische Seele zugesteht, führt am Ende zur Heiligung *verobjektivierter Werteideen*. Eine Lehre, die dagegen in pragmatischer Weise vor allem auf die *Verletzung von Achtungsansprüchen* abstellt, bewegt sich im Feld des Normativen und muss nicht nur dem demokratischen Normgeber viel Gestaltungsspielraum zubilligen, sondern lässt letztlich auch die Idee von der unnatastbaren Menschenwürde zurück und den liberalen Gedanken von der verletzen Person nach vorn treten.

Kriegerische Menschenopfer, Tod und Menschenwürde. Die Grenzen der säkularen Idee der Menschenwürde sind jedoch zumindest faktisch bei jedem *Kriegszustand* erreicht, und zwar zum einen, weil sie *Menschenopfer*, welcher Art auch immer, der eigenen oder der fremden Bürger, an sich nur in unmittelbaren Notfällen gestattet. Zum andern ist der Krieg mit dem *Tod* verbunden.

Deshalb reicht eine Rückbindung an die *diesseitige* Lebenswelt der würdigen Menschen nicht hin. Diese Aufgabe kann eine auf das *Jenseits* ausgerichtete Trauer-Religion weit besser ausfüllen, zumal dann, wenn sie den Tod nicht als körperlich-geistige Auflösung versteht, sondern ihn auf das Körperliche begrenzt und den Übergang der *Seele* in eine andere Welt verspricht, wo sie schließlich auch noch die Idee eines letzten Gerichts vorsieht.

Deshalb müsste zumindest die *postmortale* Seite der Menschenwürde als Persönlichkeitsrecht und auch die rationale Psychologie des *Leidens* und des intersubjektiven Mitleidens, etwa als eine *Erinnerungs-, als eine Entschuldigungs- und Dankbarkeits-Kultur*, noch weiter ausgebaut werden.²⁵⁸

Ferner sind mit der „Vernunft des freien Denkers“, die den Kern der Menschenwürde darstellt, die üblichen *Kriegsgründe*, auch diejenigen nach geltendem Völkerrecht, in der Regel nur schwer zu vereinbaren. Der Krieg geht eher mit Machtpolitik, Wirtschaftsinteressen und mobilisiertem Nationalstolz einher. Es handelt sich insofern um ein Naturphänomen, das offenbar ebenfalls zur *Naturausstattung* des Menschen gehört und dessen *unvernünftige*, aber offenbar *evolutionär erfolgreiche* Gegenseite betrifft.

Der Umgang mit dem Tod von Nächsten und die Angst vor dem eigenen Tod ist grundsätzlich die große Schnittstelle für die Frage, ob die Idee der Menschenwürde und ihre Ethik allein ausreichen oder ob es nicht wenigsten zusätzlich eine religiöse Rückbindung an eine externe unerforschliche höchste Instanz, an eine Art von ewiges Leben und an eine letzte Gerechtigkeit geben muss.

Aus säkularer Sicht kann man immerhin versuchen, diese (psychologisch-humane) Schwachstelle der Angst vor und dem Umgang mit dem Tode zu schließen.

- Zum einen kann man auf die kosmische Physik hinweisen. Alle Materie und alle Energie stammen aus denselben Quellen, sie gehen nicht verloren, sondern werden immer wieder zu neuen Einheiten auf Zeit geformt. Alles reale Sein und Agieren ist zudem Bestandteil dieses Kosmos. Jedes einzelne natürliche System und

²⁵⁸ Siehe zu diesem Dilemma aus rechtlicher Sicht: Groß /Tag / Thier, Menschenwürde, 2013, 697 ff. , 701 ("*Postmortale Menschenwürde*"? oder "*Totenwürde*").

seine Individualität sind notwendiger Inhalt der Geschichte eines größeren Systems, das wiederum nur dank dieser seiner individuellen Subsysteme und in dieser Form existiert.

- An die Stelle des letzten Gerichts tritt der Gedanke, dass es aus säkularer Sicht eine Art von innerer und genetisch verankerter und deshalb blinder *Naturethik*, etwa als Schwarmverhalten der Achtung der Nächsten und der Anpassung an sie, gibt und dass die Naturgerechtigkeit des „do ut des“ (tit for tat) dazu dient, die friedliche Kooperation zu fördern.
- Auf diese Weise werden die Natur und der Geist ihrer Gesetze, zunächst allerdings ohne bewussten Geist, geheiligt. Anzuführen ist, dass diese Natur mit dem Menschen einen Teil von ihr befähigt hat, über ihre eigenen Gesetze nachzudenken, sie hat also dessen *freien Geist* entwickelt.

Dogmatische und pragmatische Kritik. Zwar lässt sich mit Thiele fragen, ob sich denn nicht unter dem Wort Menschenwürde „viele Begriffe“ verbergen.²⁵⁹ Ob es sich nicht eher um einen „Steinbruch an Argumenten“ handelt, aus dem wir uns „bedienen können, aber nicht müssen“. Man könne auch von einer „ausfüllungsbedürftigen Hülle“ sprechen.²⁶⁰

Zunächst einmal ist die Unbestimmtheit zwingend mit allen hoch abstrakten Ideen und erst recht mit *Letztbegründungen* verbunden. Diese Vagheit führt auf der positiven Seite zu einer kulturellen Integrationskraft. Gerade für den Individualismus ist es sinnvoll, einen großen Raum für eigene Deutungen und für verschiedene Ansätze zu schaffen, die, wie immer bei großen Fragen, unter anderem auch zu einem „*Methoden-Pluralismus der Menschenwürde Debatte*“²⁶¹ führen.

²⁵⁹ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 15, mit dem Hinweis auf den „radikalen Menschenwürdeskeptizismus“. Dazu ausführlicher: Birnbacher, Menschenwürde-Skepsis, 2013, 159 ff. , 160 ff. (zur „Unbestimmtheit“), 166 ff. (zur „beliebigen Ausdeutbarkeit“), 169 ff. (zum „Begründungsdilemma“, dafür, dass die Menschenrechte ihre Begründungsfunktion nicht erfüllen, ein bloßes „umbrella concept“ sind), 172 ff. (zur „Unabwägbarkeit“, etwa bei Leben gegen Leben).

²⁶⁰ Valerius, Menschenwürde, 2013, 292 ff. , 305.

²⁶¹ Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. , 19.

Zumal wer in einer säkularen Weltsicht den religiösen Gottesbegriff durch etwas kulturell Gleichwertiges auf der zivilreligiösen Ebene ersetzen will, darf ähnliche Probleme der Definition erwarten.

Abstraktionen oder letzte Höchstwerte zu bezweifeln, führt zudem wieder hin zur These, dass die Wahrheit im Konkreten und Wertfreien liegt und damit zumindest zur naturwissenschaftlichen Ausrichtung der Empirie. Die Alternative lautet, auf sie und damit auch auf jede Ordnungs-idee zu verzichten. Die grundsätzliche Entscheidung für den Idealismus, der dann gern auch danach in vermittelnder Weise auf den post-modernen Pragmatismus herunter gebrochen werden kann, bildet eine Art von *Axiom* für die Idee von der Menschenwürde. Der der Idee nachfolgende Schritt zum Recht, in dem sich die Menschenwürde als erstes *Grundrecht* zeigt, belegt zudem mit den nachfolgenden subjektiven Grundrechten, welcher Inhalt zur Menschenwürde als Mutterrecht gehört.

Aus der *pragmatischen* Sicht erwiese sich das Selbstbild von der Unantastbarkeit der Menschenwürde als *unnötig*: Man könnte diese Idee aus den Präambeln und dem dazu gehörigen ersten Artikel schlicht streichen und dennoch dasselbe Verfassungs- und Rechtssystem aufbauen. Man könnte auch ohne sie auf die Todesstrafe verzichten, wenn man darüber nur einen entsprechenden *politischen Konsens* finden würde. Dieser würde nicht nur das Wesen der *Demokratie* beinhalten. Dieselbe Art von Konsens benötigte man auch für das Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Menschenwürde. Auf demselben Wege könnte man sie auch abschaffen. Notfalls reichte ohnehin die übernationale Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus. Kriege, um schwere Menschenrechtsverletzungen zu beenden, wie im ehemaligen Jugoslawien, dürfte man dann eigentlich auch nicht führen, weil sie immer mit sogenannten Kollateralschäden einhergehen.

Der *Replik* könnte dann lauten, dass jeder politische Konsens auch politisch missbraucht werden kann. Jeder sonstigen *politischen Ideologie* oder auch jeder Religion mit politischen Ansprüchen müsste man auf der gleichen Ebene eine eigene „Zivilreligion“ entgegenstellen.

So bilde auch der *Pragmatismus* in Wirklichkeit eine solche Art von fundamentaler Lehre. Nur behalte er sich und vor allem den Übermächtigen alle Freiheiten vor. Das Führen von Kriegen schließlich würde unter dem Regime der Unantastbarkeit der Menschenwürde zumindest einem deutlich erhöhten Begründungszwang unterliegen. So ist im

Rahmen einer vernünftigen öffentlichen Abwägung eben auch die Idee der Solidarität zu beachten.

Wer nicht den einzelnen Menschen und seine auf *Vernunft* gestützte Würde absolut setzt und ihn in den Mittelpunkt stellt, der muss jedenfalls aus der Sicht des philosophischen Individualismus (auf Erden) offen oder auch verdeckt entweder die sich selbst regulierende „*Gesellschaft der Einzelnen*“ (den status civilis) verherrlichen, oder die wilde „*Natur der Einzelnen*“ (den status naturalis) zu seinem Fundamentalismus erheben. Man könnte sich zwar auch die an sich schon recht begrenzte Freiheit nehmen, nach Belieben und Bedarf zwischen beiden Ansätzen hin und her zu wechseln. Das bedeutete aber auf den zweiten Blick letztlich, dass ein solcher Pragmatiker den *politischen Naturalismus* als sein eigentliches Grundbekenntnis ansähe und ansonsten „frei“ seine Gesellschaft der Einzelnen per Gesellschaftsvertrag bilden oder auch aufgeben könnte. Die Auswahl der weltlichen Ansätze erwiese sich jedenfalls als gering und einem Ansatz müsste man den Vorrang einräumen.

Selbst die großen, den Menschen extern verankernden Religionen beschäftigten sich vor allem mit dieser Dreiheit, dem Einzelnen als Gläubigen, der Gemeinschaft der Gläubigen und der Welt als belebter Natur.

Philosophisches Facit. Der würdige Mensch ist oder gilt aus säkularer Sicht zunächst einmal als ein *Selbstsubjekt*. Zugleich er ist ein psychosomatisches *Naturwesen*, das an *Gesetze* glaubt. Er ist und gilt grundsätzlich als *fähig*, die Gesetze der Natur, der Gesellschaft und die eigenen zu erforschen und damit –sinnvoll, nützlich und auch selbstkritisch– umzugehen.

Fallrechtliches Facit. Die Vollstreckung der Todesstrafe ist also mit der Unantastbarkeit der Menschenwürde nicht zu vereinbaren, zumal so ist relativierend anzufügen, es sich bei der Vollstreckung der Todesstrafe lange nach der Tat *nicht* um einen extremen *Notfall* handelt und die *Möglichkeit der Gnade* das Ausmaß der *Handlungsfreiheit* des demokratischen Souveräns demonstriert. Wer gleichwohl die Todesstrafe fordert, der vertritt schlicht einen anderen Grundansatz.

Interdisziplinäres Facit. Wer pragmatisch vorgeht, „zivil“ denkt oder sich fachwissenschaftlich als tolerant erweist, wird alle großen Sichtweisen zu achten trachten (Ideen, Natur und Gesellschaft). Er wird auch akzeptieren, dass es gemischte und damit auch in sich etwas widersprüchliche *kulturelle Leitbegriffe* gibt wie die Verbindung von

- „Mensch“ (individuelle und auch empathische Natur),
- „Würde“ (soziale Zuschreibung und hierarchisches Rollenelement) und
- „Unantastbarkeit“ (formale Idee der Verallgemeinerung und der Letztbegründung).

Politisches Facit. Als Leitbegriff kennzeichnet die Selbstidee von der unantastbaren Menschenwürde zugleich den politischen „Leiter“ und bestimmt damit die politisch-herrschaftliche Seite der Gesellschaft. Der höchstwürdige Mensch regiert notwendigerweise sich und Seinesgleichen im *demokratischen* Sinne selbst.

Aber umgekehrt gilt auch, wer herrschen und auf diese Weise in die alten Rollen von König und Kirche einrücken will, der *muss* sich selbst, etwa über seine eigene *Vernunft*, und seine *Schöpfungen* heiligen. Allerdings muss er als Preis dafür auch die „Eigenverantwortung“ für das eigene Tun übernehmen.

Andernfalls muss er auf autoritäre „soziale Wahlkönige“ setzen und sich an höhere „gesellschaftspolitischen Religionen“ und deren soziale Institutionen binden.

V. Zivilreligiöse These von der zumindest bis zum Tode unantastbaren „Menschen-Seelen-Würde“

Körperlicher Mensch als beseeltes Raum-Zeitgebilde. Die Vorstellung von einer unantastbaren Würde ohne den und *jenseits des Körpers* macht im Säkularismus kaum Sinn, zumal dann nicht, wenn man nicht zusätzlich und privat die religiöse Vorstellung von einem *Jenseits der Seele*, etwa als ewigen Teil der belebten Natur oder Schöpfung mit einbezieht. Die irdische Seele benötigt ihren Körper. Sie ist zudem der alte Ausdruck, der Atem oder die beseelte Lebendigkeit, der, beziehungsweise die auf den animistischen Gedanken der *Einheit* der beseelten Natur zurückgeht.

Damit findet eine Verherrlichung des menschlichen *Seins*, wenn man will, als eine dynamische, sich bewegende Art von „*Raum-Zeit*“-*Gebilde* statt. Dieser Ansatz kann für alle sich selbst organisierenden Binnenwelten gelten. Dann handelt es sich aus soziobiologischer Sicht um eine humane Ausprägung einer Selbsterhaltungsidee, die damit auch

noch einmal zu begründen wäre. Man kann aber auch darauf verweisen, dass nur der Mensch die Naturgesetze wenigstens im Ansatz erkennt und nur er sich schöpfergleich mit ihrer Hilfe und mit seiner Kunst seine eigene Binnenwelt erschaffen hat.

1. Person-Perspektive. Verwandt ist die untrennbare Verbindung von Körper und Geist auch mit zwei Grundansätzen der *Phänomenologie*. Es sind die Ich-Sicht und der Körperbezug. Thiele beschreibt sie als „*unsere Leiblichkeit aus der 1. Person-Perspektive*“²⁶². Allerdings fehlt es dann am Gegenpol, der Abstraktion und der Würdeseite.

Erst die *Spannung* zwischen dem *konkreten* Ich-Erleben von körperlichen Schmerzen und die Übertragung auf den Anderen, in dem man sich auch selbst erfährt und die innerhalb der alten idealisierenden Subjekt-Objekt-Spaltung die den Ich-Denker auszeichnende *empathische* Seite der Mitmenschlichkeit bildet, begründet die Würde und weist dann auch auf den nicht rationalen Teil der Seele, also die *Gefühlsseele* hin, die zu unserem heutigen Sprachgebrauch von Seele passt.²⁶³

Der „würdige Mensch“ hat mit dieser Spannung umzugehen; er hat sie entweder *halbkonkret* von Fall zu Fall zu harmonisieren, zu ertragen oder mit Hilfe von allgemeinen Normen, die bestimmte typische Sachverhalte aufgreifen, im Vorwege zur ordnen. Dazu gehören heute nicht nur, aber vor allem die Grund- und Menschenrechte.

Allerdings wird der Mensch in der Regel nicht selbst von seiner Würde sprechen. Sie bildet nur ein Etikett, das Ethik, Politik und Recht verwenden, um den Achtungsanspruch zu begründen, der sich aus der

²⁶² Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff., 24 ff., 25 („Phänomenologische Annäherung“). Zu den Problemen siehe etwa Kemmerling, Person, 2011, 401^{ff.}, 401 ff. („First Person Authority without Glamorous Self-Knowledge“).

²⁶³ Siehe auch Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 234 („Ich-Würde“) und zwar bei ihm als Grundlage der dann offenbar rechtlich-sozialen gedachten Menschenwürde (254: „Zweiter Argumentationsschritt: Menschenwürde“ - in Verbindung mit „individuellen und kollektiven Werten“ sowie „Willensfreiheit als kollektiver Wert“). Am Ende steht dann bei ihm (267 ff.) die „*Identitätstheorie der Menschenwürde*“. Danach geht „*das Bewusstsein der eigenen und der fremden Würde aus einem Prozess der Identitätsbildung hervor*“ (269). Es ist allerdings wohl eher anzunehmen, dass wir zwar über ein *Bewusstsein vom Ich* verfügen und es ständig erleben, aber dass Ethik, Politik und Recht es dann als „Würde“ beschreiben. Danach konfrontiert Tiedemann seine weiter gefasste Theorie von der Menschenwürde zu Recht und sinnvoll mit den klassischen Einwänden wie dem Determinismus (293), der Willensfreiheit als bloßem kulturspezifischem Konzept (300) und mit der Idee des „Bösen“ (304).

Würde ergibt. Entscheidend ist aus der Sicht der Menschenwürde-Idee die *seelische Selbstwahrnehmung*. „*Ich bin*“ (als biologisches Seinselement), und zwar ein „*einzelner Mensch*“ (als Grundlage der Würde) oder schlicht: Ich denke, zweifle (cogito) und fühle, also bin ich (ergo sum) ein individueller und sich ständig wandelnder lebendiger Mensch und auch ein aufgeklärtes Vernunftwesen.²⁶⁴

Begriffsfamilie: Seele, Identität, Binnenkultur, systemische Selbstorganisation. Dabei verfügt der eher ältliche Begriff der Seele heutzutage mit der „Identität“ über eine sinnvolle und ihn erklärende Konnotation. Über eine Seele in diesem Sinne, als Suche nach einer inneren Einheit, verfügt dann jedes System, der individuelle Mensch ebenso wie das Kollektiv eines Volkes. Auch das Wort von der Kultur, das wir vor allem auf Gesellschaften beziehen, kann im übertragenen Sinne helfen, die Binnenkultur des Ichs zu beschreiben. Eine „Kultur“ wiederum beschreibt im Groben auch ein sich vor allem selbst organisierendes lebendiges System.

Zumindest bis zum Tode des Menschen ist die *Existenz* der Seele *unantastbar*. Auch der gefolterte Mensch verfügt weiter über seine Seele. Die schwersten Verletzungen des Anspruchs auf Achtung der Menschenwürde beinhalten auch deshalb die *schwere Demütigung*, also einen vor allem psychischen Angriff auf die „Seele“. Aber nach westlichem Verständnis endet die innere Selbstorganisation mit dem *Tode*. Deshalb muss auch das *Leben* mit vom Achtungsanspruch erfasst sein.

Drei-Schichten. Mit dem Seelen-Modell lassen sich drei Schichten der Würde trennen. Erst mit der *Geburt* wird man vom Beginn einer autonomen Ich-Bildung sprechen können. Das ist der einfache mittlere und vom Körperlichen aus begründete Bereich. Aber der Kern des menschlichen Ichs und seine „Ich-Würde“ sind mit dem inneren *Ich-Bewusstsein* und dem persönlichen Selbstgefühl verbunden, das sich auf die Fähigkeit zu *denken* gründet. Nach außen ist dies damit verknüpft, „Herr oder Herrin“ von realen und symbolische Handlungen zu sein, zwischen mehreren wählen oder auch auf sie „abwägend“ und „weise“ verzichten zu können. Zum *weiteren Umfeld* gehören dagegen die postmortalen „geistigen Lebensreste“ und die pränatalen „Vorstufen“ der Ich-Würde.

²⁶⁴ Henning, Kant, 2010, 331 ff. , 331 ff. („Kant und die Logik des ‚Ich denke‘“).

Zum aktiven *Ich*-Bewusstsein treten das auch interaktive *Du*-, ein teilhabendes *Wir*- und ein passiv-fatalistisches *Es*-Bewusstsein hinzu.

Dieser Umstand belegt die *Offenheit* des Ich-Bildes, und zeigt, dass und wie sich *kulturell* zwar auch andere *Schwerpunkte* ausprägen können, aber auch, dass die Anzahl der Grundmodelle einigermaßen begrenzt ist, und es immer auch ein aktives „Ich-Seelen-Selbstbild“ geben dürfte. Je größer und wichtiger die vor allem städtischen Selbstschöpfungen und die Selbstbildung des Menschen sind, desto bedeutender sind die humane Binnenkultur und die Ich-Individualität des einzelnen gebildeten Menschen.

Menschenwürde und kulturelle Menschenbilder. So spricht Paul Tiedemann in seiner großen Sammlung von solchen Menschenbildern, die zumindest mit der Menschenwürde verwandt sind, von einem *heteronomen* Begriff der Menschenwürde, der in den großen Religionen, den Religionsphilosophien und den von ihnen geprägten nicht-westlichen Kulturen der Welt zu finden ist.²⁶⁵

Interessant ist zwar, dass *Menschenbilder* in allen Kulturen eine Rolle spielen. Aber sie erklären nur den Menschenteil der Idee von der Menschenwürde. Alle rollenmäßigen *Zuteilungen eines Status*, seien sie von einem himmlischen Herrn, von einer himmlischen Macht, von einer externen Sittlichkeit oder auch von einer Gemeinschaft der Gleichen und Nächsten, sollten, *sobald* sie nicht mit der *aufklärerischen* Grundfähigkeit des Menschen zur Vernunft oder der angeborenen Autonomie des Ich-Menschen verbunden sind, mit dem Begriff der „Person“ erfasst werden und nicht mit der Würde. Diese Differenzierung gilt es zu nutzen.

Dabei verfügt auch jede Person über einen *Träger* oder Körper-Kern, der sich zumindest zur Projektion einer Rolle eignen muss und dafür „Repräsentanzen“ entwickelt. So geht es also bei der Unterscheidung von Menschenwürde und menschlicher Person nur um den *Vorrang*. Entweder regiert der Menschen mit seinem *aktiven Ich sich selbst*, oder aber er bildet vorrangig das *passive Produkt* seiner (höheren) „Umwelt“, sei sie von sozialer, von natürlicher oder auch von göttlicher Art. Auch die Moral oder die Gerechtigkeit kann den Menschen dann vor-

²⁶⁵ Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 84 ff., 119 (Stoa, Christliches Konzept, postchristliche Utopien), 130 ff (Konfuzianismus, Islam, Hinduismus, Buddhismus, schriftlose Kulturen).

rangig zur Person herabstufen, wenn die Ethik als Teil eines alles beherrschenden *objektiven* Vernunft- oder Freiheitsgeistes in Anlehnung an *Hegels* Welt- und Volksgeist gedacht wird oder auch als „volonté générale“ erscheint, an dem man nur teilhaben kann.

Kants kategorischer Imperativ umfasst zwar schon eine solche Forderung nach Unterwerfung, er begreift seine strenge Moral aber zumindest formal als eine innere Art der Selbstanforderung.

Menschenwürde, Seele und Gerechtigkeit. Dabei ist das *aktiv gedachte Ich-Wesen* Mensch eng mit dem uralten animistischen Seelenbegriff verbunden, nach dem eine eigenwillige *Seele* unverletzlich ist und bis zum Tode im Körper einer lebendigen (biologischen) Wesenseinheit wohnt, sie regiert und aus heutiger Sicht selbst den Sitz aktiver und unberechenbarer Naturkräfte bildet.

Ein (christlicher) *Schöpfergott* mag die Welt mit *seinem Atem* beseelt haben. Auch wird er die armen Seelen im jüngsten Gericht im Jenseits bestrafen und damit göttlich Gerechtigkeit üben können, aber sie bleiben auf ewig Seelen. Zudem bildet die Tötung eines Seelenwesens, wie auch die westlichen Jägerriten zeigen, immer noch einen Tabubruch, der einer Achtungsgeste und zur Versöhnung eines Sühneopfers bedarf. Dies ist die religiöse *Hauptquelle* der Idee von der unverletzlichen Menschenwürde.

Das System-Wesen der Ich-Seele besteht darin, seinen jeweiligen Körper zu regieren. Zwar kann sie den Körper (seelisch bis zur Selbsttötung) zerstören, sie wird aber in der Regel darauf bedacht sein, seine inneren „organischen Subsysteme“ einigermaßen auszugleichen und immer wieder neu zu ordnen, sie also „binnenpolitisch“ einigermaßen „gerecht“ zu behandeln, um so dann auch nach außen *einheitlich* auftreten zu können.

Dieses Potential, also die Grundfähigkeit des homo sapiens sapiens zum bewussten selbstbestimmten Verhalten, das sich aus dem sich selbst zudem noch selbstkritisch in seiner Umwelt organisierenden individuellen „Seelen-Ich“ ergibt, bildet den materiellen Kern zur Erklärung der *Unantastbarkeit der Menschenwürde* schon im Diesseits.

Ferner bietet es sich an, noch eine interkulturelle Gegenfrage zu stellen. Die Gegenfrage an alle anderen Kulturen, deren Menschenbilder, gleich ob religiöser, politischer oder moralischer Art, *nicht* mit der Idee von der *unverletzlichen Menschenwürde* verbunden sind, und das ist die

übergroße Mehrheit, lautet: Bekennt Ihr Euch dann nicht wenigstens *gesondert* zu irgendeiner religiösen *Seelenlehre*? Und, was die Frage nach der Ewigkeit von Ethik und Recht betrifft, kennt Ihr nicht alle *zudem* die Idee von einer letzten (jedem Obersystem mit innewohnenden ausgleichenden) *Gerechtigkeit*, etwa für Eure Seelen, die Seelen Eurer Ahnen, diejenigen Eurer Herrscher oder für die sich selbst opfernden Krieger?

Selbstkritisch ist allerdings anzumerken, dass sich der Seelenbegriff in der westlichen Welt seinerseits vom Begriff der Menschenwürde (seit *Pufendorf*) abgetrennt hat und entweder der *Religion* verblieben ist oder sich zur Psyche im Sinne der eher deterministischen Psychologie gewandelt hat. Auf diese Weise erscheint die Subjektstellung des Menschen nun als Produkt der säkularen Aufklärung. Vermutlich ging es um den Aufbau einer „städtisch-gebildeten“ und modern-dualistischen *Subjekt-Objekt-Trennung* des Menschen vom Tier und der sonstigen belebten Umwelt.

Postmodern offene Drei-Welten-Lehre. Diese alte dualistische Trennung gerät mit dem uralten animistischen Seelenbegriff in Gefahr. Zu ihrer Reaktivierung bedarf es einer *postmodernen* Grundhaltung. Eine solche bildet etwa die weltliche Drei-Welten-Lehre, die aber ihrerseits offen ist und zudem als Dreiheit nur das einfachste Modell der Vielheit bildet oder je nach Sichtweise auch der evolutionären Komplexität. Das Drei-Welten-Modell drängt zudem selbst danach, *zusätzlich* noch eine gesonderte, kaum noch fassbare „vierte Über-Welt (oder System) einzubeziehen. Diese lässt sich im vagen zivilreligiösen *Vernunft-Monismus* (im Verbund mit dem Chaos) finden oder aber als herkömmliche allerletzte *religiöse Rückbindung* einfügen.

Dieses *gesamte offene Drei-Welten Modell* oder auch diese zusätzliche vierte oder noch weitere „Über-Welt-Deutungen“ finden ihr *Abbild im individuellen Wesen des Menschen*, und zwar nach dem systemischen Modell der Subsysteme ebenso wie nach allen religiösen, göttlichen oder weltliche Ableitungen und Schöpfungsgeschichten.

These. Die These lautet also: Die westliche Idee von der Menschenwürde ist in dieser Deutung eine *Ausformung* der alten und mutmaßlich universellen Seelenidee.

Mit einem anderen Wort handelt es sich um die zumindest bis zum Tode *unantastbare Menschen-Seelen-Würde*.

Das „*Leben*“ und das „*Selbst*“ bilden die ersten beiden Elemente der Menschenwürde. Das Leben steckt im Menschsein und das Selbst bildet den Grund für die Würde.

Diese ist jedoch zusätzlich mit den besonderen menschlichen „inneren“ Grundfähigkeiten zur „Vernunft und zur Kunst“ zu verbinden.

Die Vernunft, zu der auch die emotionale Vernunft gehören kann, bildet zumindest *üblicherweise* auch *einen Teil des Seelen-Selbst* und vermag dieses bei gesunden und erwachsenen Menschen auch faktisch mit zu *regieren*, sodass dieser typische Mensch „Herr seiner selbst“ ist. Aus diesem Herr-Sein kann er seine eigene Würde und den Anspruch an die anderen und die Gesellschaft, ihn zu achten, zumindest als *Gattungswesen* oder auch „Menschen-Typ“, ableiten.

Für unheilbar Geisteskranke²⁶⁶ und Kinder mag es Sonderregelungen geben. Das deutsche Schuldstrafrecht bietet sie auf seinem Gebiet. Ihnen ist aber die unantastbare Würde aus guten Gründen normativ und *individuell zuzuschreiben*, und zwar unter anderem aus Gründen des Mitgefühls, der Missbrauchsabwehr, der Beweisbarkeit und weil auch sie über einen menschlichen, beseelten Körper verfügen.

Aber im Kern bleibt es -auch faktisch- bei der Unantastbarkeit der „Vernunft- und Kunstseele“ und der -auch tatsächlichen- „Herrschaft“ über das innere Eigene und zwar zumindest bis zum Tode.

Nur den *Anspruch*, die Menschenwürde zu achten, können andere Menschen oder auch die Gesellschaft kollektiv verletzen. Doch werden die menschlichen Täter und ihre (Staats-) Gesellschaften sich damit auseinander zu setzen haben, und zwar, weil sie mit selbstkritischer Vernunft begabt sind. Auch die Verdrängung bildet bereits eine der möglichen Folgerungen. Die Täter und auch andere werden fragen (können), ob und inwieweit sie mit groben Menschenrechtsverletzungen ihr eigenes Selbstbild (um-) formen. Denn würdige Menschen gestalten ihr Selbst. Soziales und Natürliches verarbeiten sie dabei als Herren ihrer selbst, wie alle Menschen, ständig aufs Neue zu ihrer eigenen jeweiligen Individualität. Zwar können sie niemals ihre eigene und höchste Menschenwürde verändern, aber sie können den nachrangigen Anspruch gegenüber den Anderen oder der Gesellschaft auf Achtung ihrer äußeren

²⁶⁶ Siehe etwa zu „Philosophie der Menschenwürde und die Ethik der Psychiatrie“: Stoecker, Philosophie, 2014, 19 ff. , 19 ff.

Ehre, ihrer Personalität und ihrer Freiheitsrechte in beachtlichem Maße schmälern.

5. Kapitel

Pragmatische Alternative des Liberalismus

I. Freiheit von Zwang, Gemeinwohl der Vielen, freie Seele, Schutz durch Gesellschaftsvertrag

Spitzt man gleich zu Beginn einmal die Idee des Liberalismus mit einer Logik zu, die dem Liberalen als Pragmatiker eigentlich fremd ist, so sieht jener sich von allen Herrschaftszwängen befreit. Höheren Wertordnungen und großen gesetzlichen Kodifikationen will er sich nicht unterwerfen. Auch lehnt er alle Dogmen ab, er handelt und denkt von Fall zu Fall. Den Menschen sieht er als ein aktives, egoistisches Wesen. Er selbst bindet sich vor allem mit privaten Verträgen unter Gleichen. Auch den Staat rechtfertigt er über einen nützlichen Gesellschaftsvertrag unter Freien und Gleichen. Um den übermächtigen staatlichen Leviathan, den er geschaffen hat, wieder zu zähmen, sorgt er für Machtteilung und Machtbalance im Staatsaufbau und den Erhalt von möglichst vielen seiner natürlichen privaten Freiheitsrechte. Moral, Solidarität und Religion hält er für Gegenstände seiner privaten Entscheidung. Er lebt sie nach Wunsch und Bedarf in selbst gewählten Kommunen und mit Seinesgleichen, den Peers. Die Jury verkörpert für ihn den common sense der Gerechtigkeit.

Dieser Zuspitzung soll die sorgfältige Analyse folgen. So ist der Blick zunächst auf den „reinen“ *Liberalismus* zu werfen, der die Freiheit des Freien als Höchstidee begreift und schon auf den ersten Blick vorrangig an der äußeren Handlungsfreiheit ausgerichtet ist.

Danach bestimmt die Handlung Wesen und Wertschätzung des Akteurs. Von den anderen, die vor allem seine Rolle definieren, wird der Handelnde dabei typischer Weise nach Verdienst behandelt. Nicht der würdige Mensch als solcher, sondern die *Person* des konkret Handelnden, des Akteurs steht im Mittelpunkt des Liberalismus.

Die Freiheit *von* ungewollten externen Bindungen kennzeichnet das Wesen des Freien ebenso wie die Freiheit *zum* Verträge. Als ethisch gilt es vor allem, die Freiheit der anderen nicht gegen deren Willen zu verletzen und Verträge einzuhalten.

Der Liberalismus zerfällt zwar, sobald man die Lupe über ihn hält, wie alle großen Ideen in ein buntes Prisma von typischen Blickwinkeln.²⁶⁷ Aber in Anlehnung an die Worte des Ahnherrn *Locke* und mit Verweis auf den Artikel zu ihm in der *Stanford Enzyklopädie* lässt sich dennoch ein einfacher Kernsatz herausfiltern, der zugleich das Wort Freiheit ernst entnimmt. Danach befindet sich der *einzelne Freie*, auf den abzustellen ist, in einem “status”, der das Wort “Staat” widerspiegelt, und zwar in

“a State of perfect Freedom to order their Actions...as they think fit...without asking leave, or depending on the Will of any other Man”.

Der Freie genießt also die (positive) Freiheit zum Handeln nach eigenen Wünschen und die (negative) Freiheit von mitmenschlichen oder auch gesellschaftlichen *Zwängen*.²⁶⁸ Der Zusatz „pragmatisch“ soll die Methode des Liberalismus näher beschreiben. Der Pragmatismus *dient* also dazu, den Liberalismus zu begreifen. Auf der fachwissenschaftlichen Ebene zerfällt zwar auch der Pragmatismus, wie alle großen Begriffe,

²⁶⁷ Gaus/Courtland/ Schmidt, Liberalism, 2015 , als erster Satz, “As soon as one examines it, ‘liberalism’ fractures into a variety of types and competing visions.”

²⁶⁸ Siehe zugleich mit ihrer eigenen Zitatenskette, die die *Rezeption* und die Fortführung dieser Grundidee belegt: Gaus/Courtland/ Schmidt, Liberalism, 2015 . 1. “Liberals have typically maintained that humans are naturally in “a State of perfect Freedom to order their Actions...as they think fit...without asking leave, or depending on the Will of any other Man” (Locke, ((Locke, John (1960 [1689]). The Second Treatise of Government in Two Treatises of Government, Peter Laslett, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 283-446.)) 1960 [1689]: 287). Mill too argued that “the burden of proof is supposed to be with those who are against liberty; who contend for any restriction or prohibition.... The a priori assumption is in favor of freedom...” (1963, vol. 21 ((Mill, John Stuart (1963). Collected Works of John Stuart Mill, J. M. Robson (ed.), Toronto: University of Toronto Press.)): 262). Recent liberal thinkers such as Joel Feinberg (1984 ((Feinberg, Joel (1984). Harm to Others, Oxford: Clarendon Press.)): 9), Stanley Benn (1988 ((Benn, Stanley I. (1988). A Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press.)): 87) and John Rawls (2001 ((Rawls, John (2001). Justice as Fairness: A Restatement, Erin Kelly, ed. New York: Columbia University Press.)): 44, 112) agree. This might be called the Fundamental Liberal Principle (Gaus ((Gaus, Gerald F. (1996). Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory, New York: Oxford University Press.)), 1996: 162-166): freedom is normatively basic, and so the onus of justification is on those who would limit freedom, especially through coercive means.” (Die Langtitel der Bibliographie des Artikels sind in Doppelklammer eingefügt, die Hervorhebungen befinden sich nicht im Original.).

in eine Vielzahl von Sichtweisen (verschiedener Autoren zu unterschiedlichen Zeiten). Aber dem einzelnen Freien geht es nicht um fachwissenschaftliche Feinheiten des Pragmatismus, sondern um eine pragmatische Grundeinstellung.

Deren Kernaussagen belegen zugleich, weshalb der Liberalismus, der eng mit dem Freien verbunden ist, so schwer *dogmatisch* zu fassen sein dürfte. Der pragmatische Liberalismus beinhaltet eben auch die *Freiheit von Dogmen*. Diese sind etwa mit den folgenden Aussagen zu umschreiben, die dem Artikel „Pragmatism“ der amerikanischen Stanford-Enzyklopädie der Philosophie entnommen sind:²⁶⁹

“We clarify a hypothesis by identifying its practical consequence” ...
“the combination of anti-skepticism and fallibilism” ...” a return to common sense”.

Außerdem heißt es dort:

“Pragmatism is accompanied by a rejection of a priori metaphysics and of intellectualist accounts of thought”.

Versuch einer systemimmanenten „eigenen“ Deutung. Zu versuchen ist somit, aus bekannten *Bausteinen* die Logik des Liberalismus mit deren *eigenen Ansätzen* nachzuvollziehen.

Entscheidend für die Deutung des Liberalismus ist aber nicht die Sicht der großen Ahnherren des Liberalismus oder sonstiger Autoritäten. Ihre Dogmen bilden nur Angebote. Maßgebend ist der Blickwinkel der (gebildeten und ungebildeten) *Freien* selbst.

So genügt es für die sozialreale *Vorherrschaft* des Liberalismus als Leitidee, wenn aus dem Gesamtangebot liberaler Ideen sich auch eine

²⁶⁹ Hookway, Pragmatism, 2015 (Etwas weniger eingekürzt und zudem Hervorhebungen nicht im Original): "2. The pragmatist maxim ...the *pragmatist maxim* is a distinctive rule or *method* for becoming reflectively clear about the contents of concepts and hypotheses: we clarify a hypothesis by identifying its practical consequences." Siehe zudem: "4. The pragmatist tradition ...one mark of pragmatism is the *combination of anti-skepticism and fallibilism*...a return to *common sense* and the facts of *experience*";"6. Conclusion...Most pragmatists embrace a form of naturalism, employing a methodology which uses the *method of science* and is open to exploring the different kinds of methods that are employed in different sciences""pragmatism is accompanied by a *rejection of a priori metaphysics and of intellectualist accounts of thought*."

vage nationale Art, und zwar die der gelebten demokratischen Verfassung und die des obersten Gerichts, herausentwickelt hat, die üblicherweise gemeint ist und von der Mehrheit geheiligt wird.

Aus der staatspolitischen Sicht der *Demokratie* der Freien betrachtet bedeutet dies, dass dann die *Mehrheit* der *vielen Freien* faktisch über das Recht verfügen kann (nicht muss), einem der ihren in einem fairen Streitverfahren seine Freiheit oder auch sein Leben zu nehmen, dies zumal dann, wenn er einem anderen Freien Leben oder Freiheit nimmt und dies einerseits mit dem *Gemeinwohl* rechtfertigen und es andererseits auch zum Preis für die vorteilhafte Teilnahme am gelebten Gesellschaftsvertrag erklären kann.

So handelt es sich beim strengen Liberalismus auch nicht um ein echtes Dogma, was sonst auch seiner *pragmatischen* Grundhaltung widersprechen würde.²⁷⁰ Der Liberalismus zielt also nicht in erster Linie auf ein positives absolutes Leitbild, das eine Gesellschaft hin zu etwas führen will, wie zur Achtung der allerhöchsten Menschenwürde oder zur Verherrlichung des demokratischen und sozialen Rechtsstaates als solchem. Der Kern der Lehre von der Freiheit besteht vielmehr vor allem in der harten *Verneinung* und Ablehnung aller strengen *Bindungen an höhere Ideen oder Mächte*, und zwar solchen, die die wehrhaften Freien nicht bei Bedarf freiwillig als die ihren akzeptieren, also die sie zu ihrem Nutzen per Vertrag eingehen oder sonst zu ihrer privaten Glückssuche benötigen. Freiheit heißt vor allem *Freiheit vom Zwang*.

²⁷⁰ Erneut zur Topik und zugleich zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, siehe zudem: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., in Anlehnung an Kants Trennung von „pragmatisch“ und „praktisch“, also der vor allem empirisch-praktischen „Kunst und Technik“, und somit auch der Funktionalität einerseits und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von moralischen Gesetzen andererseits (etwa als common sense). Dazu –allerdings wiederum zu dogmatisch– aus der angloamerikanischen Sicht: Rorty, *Pragmatismus*, 2005, 76 ff., 76 (Pragmatismus sei eine „Bewegung . . . , der es ganz speziell darum geht, Dualismen bloßzustellen und herkömmliche Probleme aufzulösen, die durch diese Dualismen in der Welt gesetzt werden“). Insofern ist, vorsichtiger noch, zunächst von einem „interaktiven Dualismus“ von Sollen und Sein auszugehen, der aber insgesamt in einen „offenen Pluralismus“ der „forensischen Methoden“ einmünden soll. Zum Pragmatismus aus deutscher Sicht etwa: Weinberger, *Rechtslogik*, 1989, 83 f. mit Bezug auf die „pragmatischen Wahrheitstheorien“. Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbegriffen, siehe: Buchwald, *Begriff*, 1990, 95 ff.; Stegmüller, *Erklärung*, 1983, 116 f.

Unterstellt man, dass diese eher männlich gemeinte Freiheit wirklich jedem Menschen zukommt, so wie auch die Menschenwürde den konstitutiv unvernünftigen schuldunfähigen Personen als Teil der Spezies Mensch zuzuschreiben ist, verkörpern also auch die Schutzbedürftigen (Kinder, Kranke etc.) die Idee von der angeboren Freiheit, dann steckt in der Verherrlichung der „*Freiheit des Freien aufgrund seiner menschlichen Natur*“ doch auch ein Stück der alten Seelenidee, die typischer Weise auch mit deren *Eigenwilligkeit* verbunden ist. Insofern kann man dann von einer „freien Seele“ sprechen.

Aber die *Schutz-* und *Achtungspflicht* der Freiheit des Freien erkennt man sich innerhalb einer nationalen Demokratie wechselseitig zu. Die *praktische Freiheit der Freien und deren Bedingungen* entstehen damit erst durch die frei gedachte gesellschaftsvertragliche Zuerkennung und führen damit zu einer *personalen* Rolle. Diese Bedingungen der Freiheit, ihre Achtung und ihren Schutz kann man dabei auch weitgehend demokratisch frei ändern und in Kriegseinsätzen auch Lebens- und Leibesopfer verlangen.

Aus der Sicht des Dreiklangs von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ist der Freie damit zunächst einmal von der strengen Logik der *Gleichheit* und der *Solidarität* befreit. Aber er kann beides zur Grundlage einer *freiwilligen Vereinbarung* erheben, an der auch er teilhat und aus *Großzügigkeit* anderen gewähren, und zwar vor allem dann, wenn es dem Freien willkürlich passt oder er meint, dass es dem allgemeinen Wohl (general welfare) dient. Die *Gründe* dafür ergeben sich für ihn und Seinesgleichen aus dem *größtmöglichen Nutzen* für besonders viele.

Wünscht er den Schutz seiner Rechte durch einen Staat, so bildet die Idee vom Gesellschaftsvertrag den üblichen Weg, einen solchen mit anderen Freien zu vereinbaren.

Der Freie ist nach allem also zunächst einmal frei im Sinne des *status naturalis*, und er ist auch frei, etwa mit dem Gesellschaftsvertrag, den „status civilis“ zu vereinbaren, in dem er sich an eine nunmehr *im Einzelnen* demokratisch vereinbarte Regel, etwa des Strafrechts, zu halten hat.

Aus der Sicht der vor allem beim inneren Selbstbild ansetzenden Idee der Menschenwürde erscheint das innere Wesen des Freien von der *konkreten äußeren* Handlungsfreiheit (rückwärts) abgeleitet. Der freie Mensch haftet dann gleichsam wie in der Natur als ein Akteur für seine

Taten. Frei ist der Freie von sich aus, weil er nach eigenem Bedarf und Wunsch seine Umwelt verändern kann.

Dort, in der Welt, aber stehen ihm, ganz im Sinne von *Hobbes*, andere Freie von gleicher Art²⁷¹ und mit *gleichen Interessen* gegenüber.

Ein Konkurrent und frei im Sinne von wild und gefährlich ist der Freie vor allem aus dem Blickwinkel der anderen. Diese lassen sich deshalb auch ihre Freiheit normativ, etwa durch anerkannte Eigentumsrechte, bestätigen und damit sichern. Die spätere *darwinistische* Idee des „*survival of the fittest*“ zeichnet sich dabei schon in *Lockes* Wort „*as they think fit*“ im Hintergrund ab. Aber der andere Freie ist zugleich nützlich, weil er zu einigermaßen verlässlicher Kooperation fähig ist.

So kann der Freie auch im Sinne von *Cicero* seine natürliche Wildheit selbst zähmen und sich freiwillig sogar im eigenen Interesse am Austausch in den *status civilis* begeben. Und er wird dies auch tun, zumal wenn es für ihn praktisch und nützlich ist, etwa im Sinne des *Utilitarismus*.

Die Besonderheit der Freiheit, etwa gegenüber der Menschenwürde, ergibt sich daraus, dass mit ihr nicht der *Anspruch auf Achtung* untrennbar verbunden ist. Jeder ist danach „frei“, den anderen zu achten oder auch nicht. Denn der freie Mensch ist eben nicht zugleich auch der Nächste. Andernfalls wäre er nicht mehr frei, unter anderem darin, Gesellschaftsverträge abzuschließen oder auch im vernünftigen nationalen Interesse Kriege zu führen. *Kriege* sind nichts Ehrenrühiges, weil sie zum *Naturzustand* des Menschen ebenso gehören wie die Vernunft, sie im eigenen Interesse vermeiden zu können.

Jeder Mensch „ist“ danach also frei. Es fehlt nur der *Anspruch auf Achtung von Freiheit oder Leib und Leben*. Jeder Mensch ist frei (autonom), über das Gelten einer Norm selbst zu entscheiden. Er wird es am ehesten im Vertragswege tun oder aber er unterwirft sich insoweit freiwillig einer entsprechenden Religion.

²⁷¹ Hobbes, *Leviathan* (reprinted), 1651/1962., 94 f. Siehe auch: Mensch, *Violence*, 2008, 285 ff., 288 („*Hobbes traces the origin of violence among men to their natural Equality*). Zudem etwa: Rawls, *Theorie*, 1993, 511; Verbunden mit der Idee der Gnade: Nussbaum, *Equity*, 1999, 157 f.

Liberalismus, Wechselseitigkeit und Vertrag. Vor allem im Fall einer Machtbalance, also unter gleich starken Eigentümer-Akteuren im *lockeschen* Sinne, die einander jeweils sonst gefährlich werden könnten, was bei fast allen erwachsenen Menschen der Fall ist, bietet es sich an, einen Freiheitsverzicht zu vereinbaren mit der Aussicht auf gegenseitigen zusätzlichen Freiheitsgewinn, kurz zum Zweck der Kooperation.

Den *Anspruch* auf die dem Akteur dann verbleibenden Freiheitsrechte kann man ihm auf der intersubjektiven Ebene gleichsam per *Vertrag* zuschreiben oder aberkennen.

Aber alle Einzelverträge müssen möglichst durch eine Machtbalance, etwa durch reale Sicherheiten (Unterpfänder), unterfüttert sein. Der Generalvertrag, der Gesellschaftsvertrag muss also eine Demokratieform wählen, die auf „*checks and balances*“ beruht und die auch staatsfreie oder zivile politische Bewegungen anerkennt und fördert.

2. *Person-Perspektive.* Wichtig für den status civilis ist der Andere. Jeder einen Vertrag Schließende hat auch die „2. Person-Perspektive“ zu berücksichtigen,²⁷² die sich aus der Wechselseitigkeit zwischen Du und Ich ergibt.

Die 2. Person-Perspektive regiert auch die Geisteswissenschaften. Der gedachte Gesprächspartner und nicht die Idee als solche bestimmt die wissenschaftlichen Veröffentlichungen in einem erheblichen Maße, was *Seher* zu Recht als „ad hominem“-Methode deutet.²⁷³ Man appelliert an den Leser und regt eine moralische Bewegung an (*Nussbaum*). Man verweist auf Emotionalisierungen, (Extrem-) Fälle, etwa um Folter zu begründen. Man veröffentlicht beeindruckende psychologische Experimente (wie etwa *Milgram* und *Zimbardo*) oder verwendet die für jeden Leser überschaubare Logik von ökonomischen Rollenspielen (Tit

²⁷² Siehe dazu Darwall, *Second-Person*, 2006, 3, rezipiert etwa von Hörnle, *Kriminalstrafe*, 2013, 52 ff.

²⁷³ „Zu Liberalismus und Strafe“ im Allgemeinen und zur Straftheorie Joel Feinbergs im Besonderen siehe *Seher*, *Liberalismus*, 2000, 20 f. („Das Nützlichkeitsprinzip als axiologisches Prinzip“), 21 ff. („Freiheitsprinzip als praktisches Prinzip“), 24 („Freiheitsprinzip und Utilitarismus“ sowie „Glückseligkeit als Selbstentfaltung - Mills-Menschenbild“), zudem: 28 ff. („*Das Freiheitsprinzip als Grund und Grenze staatlicher Strafbefugnis*“), 33 (und zwar in Bezug auf „lebenswichtige Interessen“ und damit, wie anzumerken ist, also nicht „Werte“). Ferner zu Feinbergs methodischem Pragmatismus: 39 (Feinberg verzichte „auf jede Art dogmatischer Letztbegründung“ und begnüge sich „mit einem direkten Appell an die Person des Gesprächspartners“, im Sinne eines „ad hominem“ Argumentes).

for Tat beim Gefangendilemma). Ebenso bricht man die Idee der Gerechtigkeit auf die praktische Chancengleichheit herunter (*Rawls*).

Die Vorzüge, die diese Art von Reduktion der Komplexität für eine demokratische Gesellschaft der Freien bereithält, liegen auf der Hand. Sie werden (fast) direkt angesprochen und ernst genommen. Aber es wird ihnen auch suggeriert, dass dieses pragmatische Denken eigentlich ausreicht. Aus idealistischer Sicht fehlt der Abstand zur Sache, die Suche nach „objektiven“ Wahrheiten und der Glaube an (positive und vernünftige) Leitideen, die das freie Denken und das Wesen des im Willen freien Menschen mitbestimmen helfen, wenn er seine Autonomie verstehen und ausüben möchte. Der im Kern negativen Freiheit der Freien steht danach die positive Selbstbindung an die eigene Vernunft gegenüber.

Liberale Ethik und private Moral. Der Freie wird zwar typischer Weise nach der *Nützlichkeit* fragen und auch auf die *Machtfrage* achten, er mag deshalb auch moralfrei (amoralisch) erscheinen. Aber er kann sich gleichwohl auch an eine private Moral binden. Nur kann er sich auch frei wieder von ihr lösen.

Die Idee der Freiheit unterwirft sich also die Moral und damit auch die Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde. Sie gilt gleichsam nur und insoweit, als sie durch *Vertrag* vereinbart und mit *Macht* unterfüttert ist²⁷⁴ und auch nicht gewichtigen gegenläufigen Interessen widerspricht.

Ob nun aber die liberale Idee verfolgt wird, dass die Freien zur Kooperation oder zum höchstmöglichen Nutzen möglichst vieler Freier *wechselseitig* auf Freiheit verzichten oder darauf verwiesen wird, dass im Konfliktfalle die offenbar dann personal gedachte Würde eines Menschen zurückzutreten habe, wenn die Würde anderer Menschen bedroht ist, meint letztlich dasselbe. Nach beiden Ansätzen ist das grundsätzliche Foltern für das Gemeinwohl erlaubt. Man kann sich nur noch über die Fälle streiten, in denen es gestattet ist.

Danach ist die Würde (der Freien) liberalen Deutungen des Rechts unterworfen. Sie dient nur, aber immerhin als ein Argument.

²⁷⁴ Zum (vor allem liberalen) Verbund von „Macht und Vernunftgründen, Gerechtigkeit und Herrschaft“ siehe Forst / Allen / Haugaard, *Power*, 2004, 7 ff. , 7 ff. ("Power and Reason, Justice and Domination. A Conversation").

Liberales Recht, Verzicht auf Werte. Auf diese Weise gibt es das Friedens- und „*Freundesrecht*“²⁷⁵ nur *innerhalb* des jeweiligen Staates, falls der eigene Staat nicht mit anderen Staaten internationales Recht vereinbart hat. Ansonsten gibt es *kein ziviles*, sondern nur das *natürliche Recht*.

Eine zivile Person existiert nur innerhalb von zivilisierten Gesellschaften, die sich gegenseitig als solche gleichsam per nationalem Vertrag einer bestimmten Wir-Gruppe als freie Personen anerkennen. Dieser einfache In-Group-Ansatz²⁷⁶ erlaubt es auch, Ungleiche nicht einzubeziehen oder Sklaven und Frauen zu entmündigen. Er gestattet es aber auch, Unternehmen als „zivile Personen im Rechtsinne“ zu betrachten.

Wer letztlich als ein Gleicher gilt und mit wem Verträge abgeschlossen werden, bestimmt der Freie selbst, beziehungsweise der Gesellschaftsvertrag der Freien. Damit ist vom Grundansatz her ein demokratisch legitimierter *Ausschluss* aus dem Geltungsbereich im Sinne des Gesellschaftsvertrages ebenso möglich wie der *Einschluss*. Man muss nur jeweils genügend *andere Freie* davon überzeugen und eine politische Bewegung in Gang setzen. Von den privaten Interessen, den persönlichen Gefühlen und der eigenen Klugheit einer politischen Mehrheit von Freien ist jeweils abhängig, was Gesetz wird und ob und wie jemand als Freier agieren darf. Gewährleistet sein muss nur die Idee des Liberalismus.

Der Liberalismus vermeidet auch die Anerkennung von abstrakten Werten, die das Handeln des Freien von außen ebenso beeinträchtigen könnten wie einst die Ethiken von staatstragenden Religionen. Das Eigentum etwa bildet somit keinen Wert an sich, der vom Staat geschützt

²⁷⁵ Das deutsche Verfassungsrecht begreift jeden Strafgefangenen also weiterhin als „Nächsten“ oder „Bruder“ im Sinne von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“. *Scheffler* sucht den Gegensatz zum Feindstrafrecht, das etwa in den Terrorismusnormen steckt, zu Recht im „Freund-“ oder im „Bürgerstrafrecht“, siehe: Scheffler, Freund- und Feindstrafrecht, 2006, 123 ff., vgl. etwa: 146 („*Am weitesten ausgestaltet ist das ‚Freundstrafrecht‘ auf der Stufe der Bestrafung.*“); zum Feindstrafrecht im EU-Strafrecht, siehe seine Zusammenstellung, 127 ff.

²⁷⁶ Zum „Group thinking“ aus konflikttheoretischer Sicht: Schafer / Crichlow, *Antecedents*, 1996, 41 ff, 41 ff.

werden muss, sondern es stellt einen selbstverständlichen vorstaatlichen und personalen „Status“ des Freien dar, der vielmehr vor allem vor dem Leviathan Staat geschützt werden muss.²⁷⁷

Der Freie und seine Unternehmen dürfen zunächst einmal dem Grundsatz nach alles, was nicht nachweislich gefährlich ist und ihm deshalb verboten werden darf. Der Freie hat dann aber für eventuelle Verletzungen anderer Personen zu haften (harm principle)²⁷⁸. Er hat notfalls bei zumindest grober Fahrlässigkeit hohe strafähnliche Geldbußen (punitive damages) an die Opfer und deren Streithelfer zu entrichten. Für dieses besondere Risiko müssen seine Unternehmen vielleicht *private Vorsorge* treffen, ansonsten aber hat der Vertragspartner und jeder private Verbraucher sich und seine Interessen selbst zu schützen. Dagegen hat der kontinentaleuropäische Staat, der die Unantastbarkeit der Menschenwürde und mit ihr das Leben zu sichern hat, die Pflicht, *öffentliche Vorsorge* zu betreiben. Bei möglicherweise lebensgefährlichem Tun muss der Unternehmer in der Regel den Beweis für die Ungefährlichkeit antreten oder für die Einhaltung der technisch möglichen Schutzstandards einstehen, falls nicht der Staat die Haftung im Interesse des überragenden Gemeinwohls übernimmt.

²⁷⁷ „Article the sixth: The right of the people to be secure in their persons, houses, papers, and effects, against unreasonable searches and seizures, shall not be violated, and no Warrants shall issue, but upon probable cause, supported by Oath or affirmation, and particularly describing the place to be searched, and the persons or things to be seized.” http://www.archives.gov/exhibits/char- ters/bill_of_rights_transcript.html (3. 9. 15). Die Präambel lautet dann auch nur: (Preamble) “We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defense, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.” <http://constitutionus.com/> (3. 9. 15, Hervorhebungen nicht im Original).

²⁷⁸ Als Argument für einen pragmatischen, weil nur negativen Utilitarismus, der auf die bloße Schadensvermeidung abstellt, grundlegend: Mill, Liberty, 1859/1988, 9: „*That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others.*“ Mill fügt dann an: „*His own good, either physical or moral, is not sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because only part of the conduct of anyone, for which he is amenable to the society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign*“.

II. Pragmatische Freiheit von und zu: Herrschaft und Dogmen, Religion und Moral, Gesellschaft und Gesetzen; Bindung an Glückssuche und menschliche Natur

Anzufügen ist der Versuch, den Liberalismus von außen zu bestimmen und seine Eigenheiten in letztlich illiberaler, weil *dogmatischer* Weise aus einer Idee von ihm abzuleiten:

Liberalismus ist als Ismus eine wissenschaftliche Bezeichnung für eine menschliche Grundhaltung. Aus dem groben politischen Angebot von „Individualität (Freiheit), Ordnung (Herrschaft) und Kollektivität (Gesellschaft)“ wählt diese Sichtweise das Paradigma der individuellen Freiheit als vorherrschende Leitidee. Die Ideen der Ordnung, verkörpert in der staatlichen Exekutivmacht, und des Kollektivismus, etwa im Sinne der Verherrlichung der eigenen bunten Kultur (American way of life), existieren als Subsysteme weiter. Sie gleichen aus gesamt-kultureller Sicht gemeinsam die Einseitigkeit einer jeden Leitkultur aus, wengleich auch sie nur von ihr mit eingefärbt in Erscheinung treten.

Der Liberalismus bildet eine vor allem politische Grundeinstellung, die typischer Weise einem Menschen eine *personale Rolle*, also die *des Freien*, verleiht.

Man mag dabei grob die negative Freiheit „von“ und die positive Freiheit „zu“ etwas unterscheiden.^{279 280}

²⁷⁹ Siehe zunächst The Stanford Encyclopedia of Philosophy, zu” liberty-positive-negative” (Hervorhebungen nicht im Original) “Discussions about positive and negative liberty normally take place within the context of *political and social philosophy*. They are distinct from, though sometimes related to, philosophical discussions about *free will*. Work on the nature of positive liberty often overlaps, however, with work on the nature of *autonomy*”. Carter, Liberty, 2016 , 1. Allerdings gibt es auch noch bestimmte Einfärbungen des *politischen Liberalismus*, erneut mit Carter: „Political liberalism tends to presuppose a negative definition of liberty: liberals generally claim that if one favors individual liberty one should place strong limitations on the activities of the state”. Dabei allerdings wird der Staat beziehungsweise die Gesellschaft bereits vorausgesetzt.

²⁸⁰ Siehe auch Gaus/Courtland/ Schmitz, Liberalism, 2015 . Sie unterscheiden die Sichtweisen des positiven, des negativen und des republikanischen Liberalismus, zu letzterer, die wiederum eine *historische* Art von negativer Freiheit ist, führen sie aus: (Hervorhebungen nicht im Original, vollständige Literaturangaben aus ihrer Bibliographie eingefügt)“ 1. 4. *Republican Liberty*: “...An older notion of liberty that has recently undergone resurgence is the republican,

Herrschaft. Den Kern bildet die Vorstellung der Freiheit („liberty“) „von“ fremder politischer Herrschaft und die Eröffnung der Möglichkeit „zur“ *privaten* autokratischen, und zwar auch tyrannischen *Herrschaft* über das Seine. So wählt der Freie in freier und geheimer Wahl unter Seinesgleichen die Richter, die Gesetzgeber und einen Wahlkönig auf Zeit, der wie alle Könige auch für die Kriegsführung zuständig ist.

Dogmen. Ebenso will der Freie sich auch nicht geistig von Dogmen beherrscht wissen. Er will sich vielmehr *privat* nach Bedarf für bestimmte Dogmen, dagegen oder auch gar nicht entscheiden müssen. Dogmen sind für ihn alle geistes- und sozialwissenschaftlichen Theorien, die er auch gern als schöne Künste von den Naturwissenschaften unterscheidet. Die Grundhaltung des Freien besteht insofern im *allgemeinen Pragmatismus*, den er aber mit seinem Recht auf die Wahl von *privaten Dogmen* verbindet, die er bei Bedarf wechseln und auf die er auch gänzlich verzichten kann. Privat frei ist nur derjenige, der sich auch auf dieser Ebene nicht an Dogmen bindet.

Grundsätzlich scheut der Freie um der Freiheit willen das kategorische *Allgemeine* und wählt stattdessen das *Analoge*, also die Methode der Ähnlichkeit von Konkretem. Die Analogie bildet das Allgemeine, also die Idee von etwas, nur im Hintergrund ab und führt zur halbkonkreten Typenbildung anhand von Modellfällen.

Auch die gesamte *Aufklärung* mit ihrem Kern der *Vernunft* wird damit zu einem guten, aber nicht zwingenden Angebot heruntergestuft. Auch an die Vernunft als solche will der Freie sich nicht gebunden wissen, den common sense im Konkreten weiß er dagegen zu schätzen.

or neo-Roman, conception of liberty which has its roots in the writings of *Cicero* and *Niccolo Machiavelli* (1950 [1513] (Machiavelli, Niccolo (1950 [1513]). ((The Prince And the Discourses, L. Ricci and C.E. Detmold (trans.))). According to Philip Pettit, The contrary of the liber, or free, person in Roman, republican usage was the servus, or *slave*, and up to at least the beginning of the last century, the dominant connotation of freedom, emphasized in the long republican tradition, was *not having to live in servitude to another: not being subject to the arbitrary power of another*. (Pettit, 1996: 576) On this view, *the opposite of freedom is domination*. An *agent* is said to be unfree if she is “subject to the potentially *capricious will* or the potentially idiosyncratic judgement of another” (Pettit, 1997: 5 ((Pettit, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press.))).” Im Wort „agent“ zeigt sich die Bedeutung des Handelns und die Rollendefinition des Menschen als „Freien“ im nachfolgenden Sinne über die *Aktion*.

Religion. Die Freiheit „von“ der Fremdherrschaft durch eine Staatsreligion, wie der katholischen oder der anglikanischen, bildet den historischen Kern der Freiheit von Dogmen und belegt mit der Hinwendung „zu“ den privaten Freikirchen im lokalen Bereich, dass damit gerade nicht der Verzicht auf Religiösität gemeint ist. Mit ihnen konkurriert im Privaten auch die *Aufklärung*, und zwar auch dann, wenn sie sich grundsätzlich offen für zusätzliche religiöse Rückbindungen zeigt. Der Liberalismus im *öffentlichen* Bereich, behält sich vor, sich auf der kleinteiligen Ebene des überschaubaren und gefühligen Nahbereichs um die Wahl des vielfach religiösen und *illiberalen Kommunitarismus*²⁸¹ zu ergänzen.

Moral. Dasselbe gilt auch für eine allgemeingütige *Moral*, weil sie ein Dogma bildet, selbst dann, wenn sie aus der *Vernunft* abgeleitet wird. Der Liberale will auch insofern frei in seiner Wahl sein. Wirklich frei ist er auch im Privaten nur, wenn er auf eine ihn beherrschende *Moral* verzichtet.

Gesellschaft. Der Freie begreift sich zunächst einmal als frei von der Gesellschaft als solcher. Auch ihren *sozialen Zwängen* will er nicht ohne seine Zustimmung unterliegen. Er will sich privat und mithilfe eines Gesellschaftsvertrages für eine Gesellschaft (der freien Personen) entscheiden und will von Solidarpflichten für das Gemeinwohl als solches, soweit es geht, befreit sein.

Vertrag als private Gesellschaft. In diesem Sinne heiligt der Liberale auch den Vertrag, und zwar zumindest denjenigen *innerhalb der Gesellschaft* und unter Gleichen und Nächsten, den Peers. Mit ihnen bildet er kurz- und langfristige private Gesellschaften. Eine ideale größere Gesellschaft besteht für den Freien „logischer Weise“ aus einem privaten Netzwerk von *zweiseitigen* Verträgen, deren Gegenüber jeweils eine Art freie Person ist. Denn in zweiseitigen Verträgen ist jeder Partner unverzichtbar, ohne ihn zerfielen jede Zweiergesellschaft.

So wird auch der (exekutive) Staat als körperlicher Leviathan, in den USA sogar auf Bundes- und Landesebene, als eine Art von kollektive „Personen“ gesehen. Anklagen lauten auf „Staat versus freier Bürger“,

²⁸¹ Dazu Kühnlein, Einleitung, 2010, 9 ff., 9 ff. („Einleitung: Vollendete Liberalismuskritik? Zur religiösen Basisorientierung des Kommunitarismus“ im Sammelband „Kommunitarismus und Religion“, 2010, 9 ff. Wils, Signatur, 2010, 15 ff. 15 ff. („Die hermeneutische Signatur der kommunitaristischen Liberalismuskritik“) und Haus, Religion, 2010, 39 ff., 39 ff. („Wieviel Religion braucht der Kommunitarismus?“).

und der Staat wird von einzelnen frei gewählten Personen vertreten. Offenbar sieht sich der Freie dann auch in einer privaten, zweiseitigen *Vertragsbeziehung zum (exekutiven) Staat*, in der es zu Vertragsstreitigkeiten kommen kann.

Ein *Vertragsversprechen* besitzt einen eigenen, aber gegenüber der Gesellschaft sekundären Wert an sich. Gefälligkeiten innerhalb privater Netzwerke werden erwidert („I owe you“). Selbst im Strafrecht ist mit der Staatsanwaltschaft ein dem Vergleich ähnliches „plea bargaining“ üblich. Die Idee des von den Gründungsvätern abgeschlossenen Gesellschaftsvertrages bestimmt zudem das Verfassungsdenken. „Pacta sunt servanda“, denn der Freie verbürgt sich nicht nur mit seinem Wort, er *haftet* auch für die Folgen. Seine Worte sind wie seine Taten sein Eigenes und für Gefahren, die von diesen ausgehen, *haftet* er im Sinne einer Gefährdungshaftung.

Gleichheit, Verallgemeinerbarkeit, Solidarität. Ein blindes dogmatisches Prinzip stellt auch die *egalitäre* Forderung nach Gleichheit (Equality) dar, die wiederum bekanntlich den Kern der Gerechtigkeit bildet, sofern diese mit *Kant* auf der Verallgemeinerbarkeit beruht. Auch von der öffentlichen blinden Unterwerfung unter dieses Prinzip, wie auch aller anderen Prinzipien, hält sich der Freie frei. Gerechtigkeit gilt es am Besten im konkreten Fall zu entscheiden und im Streit unter den Parteien *auszuhandeln*. Selbst der Verstoß gegen das harm principle erscheint nicht vorrangig als ein Tabubruch, sondern führt vor allem zum Schadensersatz, der sich mittelbar aus dem Bruch des Gesellschaftsvertrages ergibt und der nicht zwingend für Dritte und Fremde gilt.

Ein Minimum an *öffentlicher*²⁸² Gleichheit bildet allenfalls die Chancengleichheit, die aber vor allem Kinder und Jugendliche betrifft, die noch nicht für sich selbst sorgen und über sich und das Ihre frei entscheiden können. Denn wie das Credo „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ belegt, schränkt auch die Gleichheit die Freiheit ein. Aus einer systemischen Sicht ist zu vermuten, dass die Idee der Gleichheit gemeinsam mit derjenigen der Solidarität über solches Gewicht verfügt, dass beide das Übergewicht der Idee der Freiheit einschränken.

²⁸² Dazu: Bormann, Vernunft, 2010, 71 ff.. 71 ff („Was verlangt die "öffentliche Vernunft"? Überlegungen zu einem Grundlagenstreit innerhalb des Liberalismus“).

Aber *privat* und vor allem bei seinen vielen *Verträgen* kann und wird der Freie sich nach Bedarf und Möglichkeit auf den Gedanken der Gleichheit und ebenso auf die Solidarität einlassen.

Ebenso ist er auch nur privat und freiwillig bereit, sich karitativ zu zeigen. Denn dem vor allem auch *moralisch* eingefärbten Dogma der Solidarität mit anderen Menschen unterwirft er sich ebenfalls nicht. Dabei zeigt sich auf den zweiten Blick ohnehin, dass das blinde Prinzip der (öffentlichen) Gleichheit zugleich auch eine Art von (öffentlicher) Solidarität beinhaltet, weil es als Prinzip nicht nur auf die *Allgemeinheit* ausgerichtet ist, sondern weil es auch Allgemeinheit im Sinne von Zusammenhalt schafft.

Der Liberale lehnt also den öffentlichen *Egalitarismus* als kollektive Leitidee ab.²⁸³ Er hält sich aber für frei, entweder nach Bedarf und Lust, sich dessen Grundsätzen von Fall zu Fall zu unterwerfen oder auch kleine lokale Gruppen mit leicht kündbaren Gesellschaftsverträgen zu bilden, die solche moralischen Ideen aufgreifen und etwa zur (etwa freichristlichen) Pflicht erheben.

Gesetzbücher. Der Freie scheut auch die Unterwerfung unter umfassende und allgemeine, der Bibel ähnliche Gesetzesbücher. Selbst seine Verfassung will er nicht schriftlich als ein Gesetzeswerk ausarbeiten und damit künftig an ein höheres *Normensystem* gebunden sein. Er will seine einfachen Gesetze als „acts“ vielmehr nur für *einzelne Fallgruppen* und immer wieder neu von Seinesgleichen bestimmen und sie von den von ihm ausgewählten Richtern erklären und fortführen lassen. Die schriftlichen Begründungen der Richter dürfen deshalb auch nicht von besonders dogmatischer Art sein. Dagegen bilden die *Verträge unter Privaten* umfangreiche Regelwerke und enthalten viele gerichtlich erprobte Standardklauseln.

²⁸³ Zum Egalitarismus siehe aus deutscher Sicht: "On the (Re)Construction and Basic Concepts of the Morality of Equal Respect" im Sammelband, "Do All Persons Have Equal Moral Worth? On "Basic Equality" and Equal Respect and Concern", Gosepath, Construction, 2015, 124 ff., 124 ff., und "The Principles and the Presumption of Equality" im Sammelband "Social Equality. On What It Means to Be Equals", Gosepath, Principles, 2015, 167 ff., 157 ff. Der Liberale verweigert sich grundsätzlich dem logischen Zwang, den "Konstruktionen" und „Prinzipien“ ausüben (sollen).

Objektive Wahrheiten. Die Idee der Freiheit muss sich auch auf die Wahrheitsfrage²⁸⁴ auswirken. Der Freie muss sich auch frei von objektiven Wahrheiten halten. Kritik gehört zum Wesen der Freiheit.

Im *personalisierten Liberalismus* aber vertraut der einzelne Freie nur auf sich selbst und die von ihm gewählten *privaten* Kreise seiner Gleichen und Nächsten. Insoweit als der Freie sich der Sprache als seiner „eigenen“ bedient, gilt für ihn also die weiche und pragmatische Alltagswahrheit²⁸⁵ der *sprachlichen Begriffe*, etwa im Sinne von *Searle*²⁸⁶ Die erlebbare Realität ist für den einzelnen Freien die für ihn überprüfbare Wahrheit. Den zweiten Wahrheitskreis bilden die Ansichten im Diskurs der realen Gleichen und Nächsten. *Allgemeine* Wahrheiten genießen kaum persönliches Vertrauen.

Auf der fachwissenschaftlichen Ebene und deren kleinen „Communities“ nähert man sich dann der Universalpragmatik von *Habermas*.²⁸⁷ Entscheidend sind aber die realen Personen und deren Ansichten. Insofern gilt eine Art von *enzyklopädischem Wahrheitsbegriff*. „Liberal“ zum Beispiel ist für den einzelnen Freien aber auch für die Communities der liberalen politischen Philosophen vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, dasjenige, was bekannte *Persönlichkeiten*, wie *Locke* und *Mill*, zum Wesen der Freiheit gesagt haben. Sozialreale Traditionen und Namen schaffen Vertrauen.

Eine kleine Reihe von weiteren Aspekten, die sich aus dieser Liste der Freiheiten „von und zu“ ergeben, kennzeichnet den Liberalismus vermutlich ebenfalls.

Einsamkeit und Vertrauen. Das Problem des *einzelnen* Freien besteht einerseits in seiner *Einsamkeit* und somit darin, dass er nur frei ist, wenn er persönlich bereit ist, alles -und auch jede Theorie- in Frage zu stellen und sich alles Wissen mit seinen *beschränkten Mitteln* anzueignen. Seine grundsätzliche Gewinnchance zeigt sich dann andererseits darin,

²⁸⁴ Dazu ausführlicher Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 265 ff, 6. Kap. III („Drei Wahrheitslehren“) entsprechend dem dort vertretenen Drei-Welten-Ansatz, 246 ff., 6. Kap II (*Drei Welten: Idealistischer Humanismus, objektiver Naturalismus und kultureller Pragmatismus*).

²⁸⁵ Zu Pragmatismus und Wahrheit siehe etwa Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff., 76 ff.

²⁸⁶ Searle, *Mystery*, 1992, 112 („where consciousness is concerned, the appearance is the reality.“).

²⁸⁷ Vgl. Habermas, *Diskurs*, 1988, 348 f; zudem: Habermas, *Universalpragmatik*, 1976, 353 ff., 353 ff.

dass er auf die Weise neue Ansätze erkennen und seinen Wissensschatz verbessern kann. Um der Einsamkeit als Individuum zu begegnen, kann er zwar in Gesellschaften eintreten und wird dabei kurze und überschaubare Vertragsbeziehungen den langfristigen, die ihn zu beherrschen drohen, vorziehen (müssen).

Aber schon für die *Arbeitsteilung*, ohne die auch wissenschaftlich kaum Neues zu ermitteln ist, bedarf es des Vertrauens und sie findet er selbst nur in seinen *Communities* und in den sozialrealen Traditionen. Er benutzt auch insofern *Gesellschaften*, mit denen er eine Art von Gesellschaftsvertrag abschließt. Aber der Freie muss gegebenenfalls dennoch auch bereit sein, diese Gemeinschaften zu wechseln oder neue Gruppen aufzubauen und auf andere Traditionen zurückzugreifen.

Wissenschaft. Zu überzeugen vermag der Freie seine Peers in der Wissenschaft aber auch nur über Experimente oder durch seine Anerkennung in der Gruppe, die wiederum eine wechselseitige zu sein hat, also zu einer Art von „Binnenkultur“ führt.

Selbst die Gesetze der *Naturwissenschaften* müssen vor allem durch Experimente mit „Trial und Error“ belegt oder falls unbewiesen, zumindest von einer großen Persönlichkeit, der die Allgemeinheit traut (wie *Einstein*) oder die die wissenschaftliche Community zumindest kennt, in die Diskussion eingebracht werden. Zugleich aber kann der Freie mit Seinesgleichen auch versuchen, privat die gesamte Evolution des Menschen zu leugnen. Auch die Deutung der Natur stellt für ihn nur eine Art von Dogma mit Wahrheitsanspruch dar.

Idealismus und Pragmatismus. Der (metaphysische) Idealismus vermeidet diese Probleme, indem er *vorrangig* auf die Schlüssigkeit von Theorien setzt und als Normativismus abstrakte Gesetzes- und Wertesysteme anbietet. Insofern ist bei deren Aufbau und der Pflege auch *Arbeitsteilung* möglich. Die Ideen, die eine Schrift enthält, rangieren vor dem Autor. Der Idealismus entrichtet dafür den Preis, dass er sich weit weniger stark an die Realität und mehr an das klare *Denken* bindet.

Eine Idee lebt selbstständig in einer humanen *Ideenwelt*. Sie wird dort von den Philosophen, wengleich nur in vagen Umrissen, gefunden, weil sie immer schon da war. Zumindest als historische „Meme“, also den Genen ähnlich, existieren die großen Ideen in den sozialrealen *Traditionen* ihrer Gesellschaften, falls sie nicht ohnehin, wie die Idee von der *Gesellschaft* als solcher oder wie die Idee von der wechselseitigen und der solidarischen *Gerechtigkeit*, einer Art von höherer *Naturidee*

entstammen, aber gleichwohl nach besonderer kultureller Ausformung verlangen.

Der Freie hingegen begreift sich nicht in erster Linie als Philosoph, er muss zunächst einmal sich und das Seine erhalten. So bedient er sich im privaten wie auch im öffentlichen Bereich vor allem derjenigen Ideen, die er dafür benötigt. Er scheut sich aber, sich ihnen und vor allem der politischen Deutungsmacht ihrer philosophischen Vertreter zu unterwerfen.

Den Hintergrund des Pragmatismus bildet der Grundsatz des Freien, dass es dem Freien nicht um eine Idee als solche geht, sondern er vor allem sein alltägliches und *konkretes Verhalten* für sich und vor allem vor Seinesgleichen, und zwar im Rahmen des Gesellschaftsvertrages rechtfertigen will. Die *Praxis des Zusammenlebens* rangiert deshalb vor der akademischen Theorie.

Der Liberalismus wird also nicht gedacht, sondern gelebt. Insofern bewegt sich auch diese Ableitung aus dem Freiheitsgedanken (von und zu) *außerhalb* des pragmatischen Liberalismus, und zwar zumindest insofern, als diese Deduktionen nicht durch faktische Beispiele, also empirisch belegbar sind.

Der Sache nach wird der *Pragmatismus* damit aber zu einem, wenngleich nur *negativen Fundamentalismus*. Man glaubt außerhalb des Privaten, also im öffentlich-politischen Bereich an scheinbar *nichts Konkretes* in bindender Form. Man glaubt kollektiv an die *Freiheit* von allen Arten von Herrschaft und an die bunte Privatheit im Übrigen. Dass in diese geistige Lücke der freikirchliche Gottesglaube stößt, liegt dann nahe.²⁸⁸

Allerdings zeigt sich auf den zweiten Blick, dass sich der Freie dennoch an zumindest drei eng verbundene *Grundgedanken zurückbindet*.

Menschliche Natur, Utilitarismus und aktives Handeln. Außerhalb von Gesellschaften regieren den Freien die Regeln der *menschlichen Natur*. Fast schon im Sinne des Biologismus muss er ständig und ohne Muße nach dem *Nutzen* streben und bezeichnet dieses Bedürfnis als Glückssuche.

²⁸⁸ Dazu: „Kommunitarisches Denken als Glaubensakt. Zur soziologischen Instrumentalisierung von Religion“, Reese-Schäfer, Denken, 2010, 105 ff..

Aus dem liberalen Utilitarismus und zu dessen naturwissenschaftlicher Rechtsfertigung hat sich die *Evolutionstheorie* entwickelt und mit ihr das Grundprinzip des „*survival of the fittest*“. Dieser Gedanke kennzeichnet, sinnvoll gelesen, nunmehr auch die *ökonomistische* Ethik des Freien.

So weiß der einzelne Freie, dass er allein zu schwach ist und vor allem durch die Bildung von *lockeren Gesellschaften* von Freien, also durch das Mittel der *Kommunikation* und mit geschützter *Kooperation*, seine eigenen Freiheiten erweitern und erhalten kann. Erst für den *Krieg* muss er vor Ort in eine festere Organisationsform überwechseln.

Dazu genügt dem Freien die Bildung einer *einzelnen* (elitär gedachten) nur leicht übermächtigen Gesellschaft, die aber im Wettbewerb mit anderen ähnlichen Gesellschaften von Freien stehen muss. Denn nur dann kann der Freie seine Gesellschaft gegebenenfalls auch zugunsten einer anderen wechseln oder, und vor allem, seine eigene Gesellschaft „verbessern“.

Die Idee einer –für ihn dann starren- Weltgesellschaft, die sich gar an große Gesetzbücher oder sonstige hoheitliche Regelwerke bindet, muss er ablehnen. Sie ließen keinen hinreichenden Wettbewerb mehr zu. Sie würden ihn beherrschen und ihn mit ihren Solidaritätspflichten unterdrücken.

Beherrschen und auch ausbauen müssen der einzelne Freie und seine Gesellschaft der Freien also ihre Fähigkeiten zur *Kommunikation* und *Kooperation*. Die alten intelligenten Techniken der *Schrift*, die Konzentration auf eine *Leitsprache* sowie der Ausbau der *Verkehrswege* haben schon frühe Handels- und Kolonisationskulturen geprägt. Hinzugekommen ist stets die Fortentwicklung der Waffentechnik. Diese Mischung und der stete Wechsel von Kooperation und Krieg bestimmen das Wesen einer Kultur der freien Herren.

Daneben steht das Privatrecht eines jeden Einzelnen auf *Autarkie* nach Innen und das Recht, sich privat auf überschaubare Gemeinschaften von Gleichen und Nächsten zurückziehen zu können.

Der Freie begreift sich dabei als *Akteur* und *Herr* seiner Handlungen. Vor der „menschlichen Natur“ derer, die mit ihm darum konkurrieren, schützt ihn erst der Eintritt in die Gesellschaft der Freien. Dafür muss er jedoch den Preis entrichten, auch im Sinne des Utilitarismus mit für das *Gemeinwohl* zu sorgen. Gegebenenfalls muss er im Krieg dafür

auch sein *Leben* riskieren. Er müsste dies aber ohne den Schutz durch seine Gesellschaft ebenfalls und in größerem Ausmaße.

Allerdings regiert auch insofern die Idee der nützlichen *Kooperation*. Jeder Freie legt das Gemeinwohl im Einzelnen gemeinsam mit anderen vertraglich fest, indem er andere Freie etwa mit der Ausarbeitung und Auslegung von konkreten Gesetzen beauftragt, deren Tätigkeit öffentlich kontrollieren lässt und sie persönlich wieder- oder abwählt.

Zur *menschlichen Natur*, die auch die seine ist, gehören dabei alle bekannten *Beweggründe*, die *rationalen*, die *willkürlichen* und die *unbewussten*. Der Mensch kann sich zwar vernünftig verhalten, aber er sieht sich auch vom Dogma der Vernunft befreit, er muss also nicht rational agieren und er tut es auch faktisch nicht. Seinen „Nutzen“ kann der Freie auch im Befriedigen von sogenannten niederen menschlichen Bedürfnissen sehen. Nur muss er dann den üblichen Preis dafür entweder rational mit einrechnen oder aber blind für sein von ihm unkontrolliertes Tun haften. Er kann aber, wie beim natürlichen Rachebedürfnis, auch für ein *zivilisiertes* Ersatzverfahren sorgen.

Negativ gelesen bedeutet dies, dass der Freie auf der politischen Ebene, also nicht im privaten Bereich, sich nicht von seinem *Körper befreien* will, etwa im Sinne des Buddhismus. Er glaubt, weil er die *Herrschaft* über das Seine will, fest an sein eigenes *aktives* „Sein“. Er leugnet auch den *ethischen Altruismus*, begreift ihn nur als eine Art von sozialer Versicherung und versteht die Empathie als ein biologisch nützliches Gefühl.

Insofern kann der Freie, der an die Herrschaft über das Seine glaubt, am Ende doch nicht auf einen positiven Fundamentalismus verzichten. Auch die absolute Freiheit will er also nicht. Sie ist ihm, dem Pragmatiker, zu dogmatisch.

Er weiß auch, dass seine Freiheit durch die *natürliche Umwelt* beschränkt ist, er sich aber immer mehr davon *erobern* kann. So unterwirft sich der Freie nolens volens einem *empirisch* ausgerichteten *evolutionären Natur-Fundamentalismus*.

Das *Naturbild* des Liberalismus kann allerdings nicht im Sinne der Subjekt-Objekt-Spaltung auf eine „tote“ physikalische Welt ausgerichtet sein. Der Freie muss alles zumindest vorrangig funktional und beweglich begreifen. Viele kleine Aktionen und Reaktionen und das Streben nach Überleben mit Kooperation oder Kampf bestimmen seine Welt.

Aus der Logik des Liberalismus ergibt sich auch eine *bestimmte Art von Religion*. Der Freie heiligt einen freien und absoluten Herrscher über das Eigene, also über seine Schöpfung und sein sonstiges Tun. Dieser göttliche Herr ist allerdings zumindest zur Gesellschaft und etwa einem Vertrag oder Bund mit den Menschen dann fähig, wenn und weil er ihre *Freiheiten* und sie als seine Ebenbilder will und als solche achtet, weil er sich frei dazu entschieden hat, mit diesen *Regeln* seine Schöpfung, also sein Eigenes noch weiter zu verbessern.

Dass sich dieser völlig freie Herr damit seinen eigenen Gesetzen autonom unterwirft und also eher als eine sittliches und nicht als ein völlig tyrannisch-freies Wesen auftritt, erscheint naheliegend. Diesen Gesetzen allerdings muss dann aber auch der Freie folgen.

Glaut der Freie an einen dementsprechenden, freien Herrschergott, dann glaubt er auf der privaten Ebene doch an einen personalen „Geist“ und zumindest an dessen „höhere Freien-Ethik“.

Ein solches Gottesbild beinhaltet zudem jedoch eine *Dogmatisierung* des Liberalismus. Es stützt den Liberalismus, führt aber auch dazu, dass diese Art von natur-göttlicher Freiheitslehre nicht weiter *kritisch* hinterfragt werden darf.

Aus säkularer Sicht stellt ein solches Gottesbild aber auch nicht viel anderes dar als eine Art der weltlichen Höchstidee von der (blind) evolutionären Selbstorganisation. Als Religion der Freien wird das „liberale Selbst“, also eine Art universaler Herrschergeist, nach außen projiziert, um den Einzelnen über seine *Psyche* mit zu regieren. Sie wird lediglich nicht unmittelbar als Teil der eigenen Natur begriffen, ist damit allerdings auch nicht von innen aus formbar.

Zurückblickend bieten sich diese Einsichten also dann an, wenn man versucht, das Wesen des Liberalismus weitgehend wenn auch nicht ausschließlich „logisch“ aus der „Idee der Freiheit“ abzuleiten und sich dabei nur im Hinblick auf die Rückbindung an die „menschliche Natur“ auf den sozialrealen Liberalismus einlässt.

Der liberale Pragmatiker wird diese Annahmen tolerant als eine private Meinung zur Kenntnis nehmen und höflich andeuten, dass er keiner solcher Ableitungen bedürfe, weil er sich gleich an der sozialen Realität orientiere.

In diesem Sinne ist zu versuchen, mit konkreten Fragestellungen weiter zu argumentieren, auch wenn dem Liberalen die *Reduktion* auf wenige schlagende Erläuterungen mehr entsprechen würde.

III. Liberaler Empirismus und Psychologismus, personale Ingroup-Outgroup-Trennung

Reichweite der Freiheit des Freien. Auch in der sozialen Realität bereitet es Mühe, Kinder, Alte und Kranke als vollwertige Freie und Demokraten zu betrachten. Ihre Versorgung muss deshalb in abgeleiteter Form im persönlichen Interesse der wirklich Freien liegen. Deswegen war schon darauf hinzuweisen, dass dem *egoistischen Liberalismus* das empathische Element der Solidarität zumindest auf der Staatsebene fehlt.

Aus diesem Grund bedarf es eines anderen Weges, um neben der politisch-aktionistischen Berücksichtigung des „allgemeinen Wohls“ (general welfare) die für jede Gesellschaft unabdingbaren karitativen Elemente aufzubauen und zu pflegen. Im Gegensatz zum deutschen Sozialstaatsprinzip, das zwar auch religiöse und sonstige karitative Einrichtungen fördert, aber sich für Mindeststandards der Sicherung eines menschenwürdigen Lebens verantwortlich weiß, geht die private Initiative vor.

Liberaler Glücks-Empirismus. Der Freie muss sich die Frage nach dem Wesen des eigenen „Glücks“ stellen und vor allem auch um die Art des Glücks der *Anderen* wissen. Der Utilitarist unter den Freien fragt zudem nach der Art und dem Umfang des Nutzens und dem Glück möglichst vieler. Die Antworten dazu gibt der „*Naturzustand*“ des Menschen, den wir der *Erfahrung* mit dem Menschen entnehmen. Damit ist der Weg zum *Empirismus* eingeschlagen.

Den Naturzustand beschreibt zum einen der Ökonomismus, der eine Form des Biologismus eines modernisierten *Darwins* darstellt. Beide sind historisch betrachtet gemeinsam gewachsen und gehorchen der Wettbewerbsidee des „survival of the fittest“.

Um sein Glück oder auch seinen Vorteil zu suchen, ist der Mensch sowohl zur privaten *Kooperation* als auch zum privaten *Kriege* fähig und stets bereit. Ohnehin gilt der organisierte Kolonialkrieg schon lange auch als Geschäft und generell birgt der Krieg eine Antriebskraft für Innovationen.

Politologie und Soziologie, selbstständig gewordene Kinder der Philosophie, beschreiben diese Eigenschaften. Die Philosophie tritt als Metaphysik hinter sie zurück.

Liberaler Psychologismus. Aber zum anderen erweist sich der Freie auch als ein einmaliges und autonomes *Individuum*, das, wie die Erfahrung lehrt, nicht rational voll fassbar ist. Den Freien steuern und regieren auch un- oder unterbewusste *innere Beweggründe*, die Teil seiner *Persönlichkeit* sind. Damit ist der *Psychologie* ganz im Sinne von *Hobbes* ein großes Feld eröffnet.

Die *Solidarität* wird, soweit sie auf der *nicht religiösen* Ebene verankert wird, wie *Nussbaum* mit ihren Thesen zeigt, nicht etwa über die Moral, also in Form der Vernunft eingeführt, sondern über das Un- und Unterbewusste und den politischen Ausbau der Psychologie.²⁸⁹ Im Übrigen aber bleibt der alte und voraufklärerische Weg, die Nächstenliebe nicht aus den Gründen der *eigenen Vernunft* zu üben, sondern auf der gemeindlichen Ebene der Kirchen als ein göttliches Gebot zu pflegen. Damit beschränkt der vorherrschende (us-amerikanische) Liberalismus (eines *Locke*) seine eigene Leitidee von der Freiheit durch die zivile Unterwerfung unter die kirchliche Ethik einerseits und unter die Gesetze der *naturgestützten* Psychologie des wilden Unbewussten andererseits.²⁹⁰

²⁸⁹ Siehe Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 13. Siehe: 177 ff. („Eine Gesellschaft mit hohen Zielen: Gleichheit, Inklusion, Verteilung“); 210 ff. („Mitgefühl; Bei Menschen und Tieren“); 246 ff. („*Das radikale Böse*“: *Hilflosigkeit, Narzissmus, Beschmutzung*“); 310 ff. („*Patriotismus lehren: Liebe und kritische Freiheit*“); 388 ff. („Tragische und komische Feste: Mitgefühl wecken, Ekel überwinden“); 471 ff. („Die Feinde des Mitgefühls: Angst, Neid, Scham“); 567 ff. („*Wie die Liebe für die Gerechtigkeit wichtig ist*“). Zur deutschen Diskussion siehe Müller „Das normative Verständnis der menschlichen Natur bei Martha C. Nussbaum“, 2003, 311 ff. .

²⁹⁰ Zur amerikanischen Psychologismus und zum Versuch ihrer Rezeption siehe den Sammelband „Philosophie der Gefühle“, und dort etwa Döring, Einleitung, 2009, 12 ff. , 12 ff. Siehe auch den Sammelband „Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven (Übergänge)“: Breyer, *Empathie*, 2013, 13 ff. , 13 ff. („Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt- phänomenologische Einheit?“), 13 f. („*Empathie*, beinhaltet das Verstehen des Anderen und das Einfühlen in ihn, *Antipathie*, als negative Empathie beinhaltet Abneigung oder Repulsion, Misstrauen und Neid, und *Sympathie* als positive Empathie im Sinne von Mitleid und Hilfsbereitschaft, assoziiert Zuneigung oder Attraktion), 17 („Empathie wird beschworen als einheitsstiftendes Vermögen mit zivilisatorischer Bindungskraft“, er kritisiert die

Liberaler Ingroup-Outgroup-Trennung. Das einfache personale *Ingroup-Outgroup-Denken*²⁹¹ entspricht in etwa einem binären *Freund-Nichtfreund-Modell*, das im *Wechsel* zwischen dem „status civilis“ und dem „status naturalis“ besteht und danach in der (psychischen) *Natur des Menschen* angelegt ist (als „Groupishness“).²⁹²

Je *beweglicher* er zwischen und innerhalb von Gruppen sein kann, je mehr Gruppen er selbst gründen und ändern kann, desto *freier* ist der soziale oder politische Mensch. Desto demokratischer kann er auch agieren. Auf diese Weise kann er auch im Sinne des Nutzens für möglichst viele, aber nicht zwingend alle, mit anderen Mitgliedern gemeinsam „Unfreundliche“ aus der Gruppe *ausschließen*, die sich nicht an die Regeln halten, die sich aus dem *Zweck* und der *Identität* der Gruppe ergeben (peers, neighborhoods, communities, companies, movements). Dabei vermag der Einzelne seine Identität oder sein Ego mit dem der Gemeinschaft *emotional* zu verbinden²⁹³, um sich und auch die Gruppe zu stärken.

„inflationäre Verwendung“ und verfolgt ein Konzept, um diesen Ansatz Mithilfe von Negativfälle "der Unmöglichkeit von *Begegnung, der Affektion, des interpersonalen Verstehens*" zu schärfen). - Seit jeher bildet das Neutralisierung von Empathie und auch die Antipathie einen emotionalen Teil von privaten Gewaltakten und von kollektiven Kriegshandlungen.

²⁹¹ Siehe aus der Sozialpsychologie und bezogen auf interne "Rassen"- Konflikte, deren Deutung sich allerdings zumindest bezüglich der *Aversionen* auch generell auf die Schwer und die Gang-Kriminalität und wohl auch auf die Wirtschafts- Kriminalität übertragen lässt, Powell, *Inequality*, 2005, 508 ff. ("Inequality as Ingroup or Outgroup. Disadvantage: The impact of groups focus on collective guilt and interracial attitudes"), , 508 ff; Saguy / Dovidio / Pratto, 2008, 432 ff. ("Beyond Contact: Intergroup Contact in the context of power relations"), , 432 ff.; Harth / Kessler / Leach, *Group*, 2008, 115 ff. ("Advantage Group's Emotional Reactions to Intergroup Inequality: The Dynamics of Pride, Guilt and Sympathy"), , 115 ff.; Lowery / Knowles / Unzueta, *inequity*, 2007, 1237 ff, ("Framing inequity safely: Whites Motivated Perceptions of Racial Privilege"), , 1237 ff.

²⁹² Lipgar, *Experiences*, 1998, 25 ff. , 27 (human being as a "group animal").

²⁹³ Swann / Gómez / Seyle / Morales / Huici, *Identity*, 2009, 995, 995 ("The interplay of personal and social identities in extreme group behavior." Aus dem Abstract: "When people become fused *with a group*, their personal and social identities become functionally equivalent. Two hypotheses follow from this proposition. First, activating either personal or social identities of fused persons should increase their willingness to endorse extreme behaviors on behalf of the group.... In particular, fused persons were more *willing to fight or die for the group* than nonfused persons, especially when their *personal or social identities had been activated.*") Second, because personal as well as social identities support group-related behaviors of fused persons, the 2 forms of identity may

Den großen Rahmen bildet zwar die nationale staatliche Hauptgemeinschaft, die Leben und Leib sowie den liberalen Way of Life in organisierter Weise vor Feinden schützt und verbreitet, aber im Alltag bestimmen die Untergruppen das Leben. Der Freie ist der Mensch der vielen „freundlichen“ Gesellschaftsverträge. Mit der Idee der Freundschaft ist dabei ein überschaubarer Kreis vertrauter Menschen verbunden, deren Identität ein gemeinsamer Zweck, als „*summum bonum*“ bildet.

Der *Nicht-Freund* ist zwar ein Freier und er kann auch auf dem Wege über einen bilateralen Gesellschafts-) Vertrag zum *Freund* werden. Aber ansonsten ist er allgemein nur eine Art von Gegenstand (*Objekt*) des Interesses der jeweiligen Gemeinschaft der Freien. Es geht also um die Aufspaltung in „In-Group“ und „Out-Group“, die sich jeweils auch ändern kann. Insofern liegt zunächst eine einfache Subjekt-Objekt-Trennung vor. Aber dieser externe Freie, und vor allem seine Gesellschaft, können sich vom *Nichtfreund* zum Feind entwickeln und erreichen dadurch einen besonderen und schon wieder liberalen Rang, den des mächtigen und dann auch „bösen“ Feindes. Vor allem aber kann er sich zu „bösen“ (kriminellen) Subkulturen zusammenschließen, mit denen es dann mit „guten“ Gegenkulturen (wie Polizei und Rechtspflege) umzugehen gilt. Insofern ist der Freie ein *politischer Mensch*, der nicht vor allem subjektiv „denkt“, sondern sich selbst *intersubjektiv als politischer Freier* begreift und fühlt und zudem auch derart *agiert*.

So regiert auch nach innen *neben* dem rationalen vorrangig „freundlich“ gemeinten *Ökonomismus*, der in seinem utilitaristischen Kern auf die Vorteile der *Kooperation* ausgerichtet ist, für *Verbrechen* das kalte *Objekt-Denken* der *sozio-psychologischen Kriminologie*, die mit eher deterministisch-empirischen Kriminalitätstheorien arbeitet und dann konkret in die Bekämpfung von bestimmten mächtigen „Feinden“ und deren Gruppen einmündet. Auch die heutige deutsche Kriminologie greift inzwischen weitgehend auf angloamerikanische Autoren zurück, während umgekehrt die angloamerikanischen Moralisten auf *Kant* und *Hegel* verweisen.

Die liberale Replik könnte lauten: Es genügt die Fähigkeit zur Empathie oder mit *Nussbaum* zur Liebe. „Harm“ im Sinne des Harm-Principles ist mit ihrer Negation verbunden. So bildet umgekehrt die menschliche Fähigkeit zur *Neutralisierung* von Empathie, der Aufbau von Antipathie einen emotionalen Teil von privaten Gewaltakten und kollektiven

combine synergistically, fostering exceptionally *high levels of extreme behavior*.”).

Kriegshandlungen. Ebenso begrenzt diese mit Affekten aufgeladene *Gewalt* die Freiheit der Vernünftigen. Sie enthält häufig die Missachtung von *Werten* und stellt typischer Weise das *abweichendes Verhalten* im Sinne des sozialen Konformismus dar. *Traumata, Scham- und Schuldgefühle* können durch Gewaltakte auf der Täter-, aber auch auf der Opferseite und bei sonstigen Anwesenden hervorgerufen werden.²⁹⁴ Eine der großen Rechtfertigungen von Gewalt bildet die vertrauensvolle und auch emotionale Unterwerfung unter die höhere Gewalt zugunsten höherer Ideen, wie etwa der Gerechtigkeit als solcher oder unter das Gewaltmonopol des demokratischen Staates. Man kann dann, wenn auch für den deutschen Sprachgebrauch ungewöhnlich, mit *Nussbaum* von der Liebe sprechen, etwa zur Gerechtigkeit. Alle diese Gefühle lassen sich auch aus der Sicht und im Verbund mit der *Empathie* deuten. Doch vermag der Freie darüber zu entscheiden, wem er Empathie zukommen lässt und wem nicht. Mit dem Gesellschaftsvertrag sind dies zunächst einmal nur die Vertragspartner, vor allem die lokalen Peers, die Gleichen und Nachbarn.

Moral, Werte oder auch die Antworten auf die Frage nach dem Guten leiten sich bei privatem Bedarf aus den Gefühlen des Menschen ab. Grundwerte benötigt man jedenfalls nicht im Range von fundamentalen öffentlichen Dogmen. Vielmehr zeigt das Recht auf „Pursuit of Happiness“ die Gefühlsebene an, der ein Präambel-Rang zukommt.

Die *ökologische Kritik* am Liberalismus setzt an der Kurzfristigkeit für die Bestimmung des Nutzens an, die untrennbar mit der Betonung der einzelnen Handlung und deren guten Gründen (reasons) verbunden ist²⁹⁵. Es fehle an der Langfristigkeit (im Sinne der Sustainability), weshalb man auf dem Weg zum „Postliberalismus“ sei²⁹⁶.

²⁹⁴ Siehe etwa Demmerling „Scham, Schuld und Empörung. Moralische Gefühle und das gute Leben“, 2014, 115 ff., 115 ff. im Sammelband „Fragile Vielfalt. Gutes Leben zwischen Glück, Vertrauen, Leid und Angst“.

²⁹⁵ Vgl. etwa aus dem Sammelband „Actions, Reasons and Reason“, Iorio, Reasons, 2015, 61 ff., 70 (“In any case, the main purpose is to referring to reason as reason is, as one might suspect, to give a reason to an action” ... “to its relevant advantages” ... “presenting the action in a favorable light.” - Hervorhebungen im Original).

²⁹⁶ Heidbrink, Postliberalismus, 2015, 87 ff., 87 ff. („Postliberalismus. Zum Wandel liberaler Gesellschaften und demokratischer Politik“ im Sammelband „Ordnungsbildung und Entgrenzung: Demokratie im Wandel“); Heidbrink, Paternalism, 2015, 173 ff., 173 ff. („Libertarian Paternalism, Sustainable Self-Binding and Bounded Freedom“), im Sammelband “The Politics of Sustainability. Philosophical Perspectives”).

Die *Gegenkritik* lautet, sobald plötzlich konkrete Gefahren aufträten, werde gerade der Liberale ihnen sofort mit konkreten Maßnahmen begegnen. Zur Gefahrenabwehr habe er seine Exekutive mit dem Präsidenten an der Spitze gewählt. Aber im Vorfeld würden sich bei Bedarf entsprechende politische Bewegungen unter den Freien bilden, die eine derartige Sichtweise auf demokratische Weise zum Gegenstand der Gesetzgebung machen oder gar zum Teil des Gesellschaftsvertrages erheben würden. Unbewiesene Vermutungen, die im Dienst von *Dogmen* stünden, wie dem Ökologismus, gehörten in den privaten Bereich, sie dürften nicht ohne Not dazu dienen, mithilfe der Staatsmacht die (öffentlichen) Freiheitsräume zu beschränken.

Die viel grundsätzlichere *moralische Kritik* lautet, wirklich *frei* ist nur der zur eigenen Moral fähige Mensch, andernfalls ist er -immer auch- einer göttlichen Ethik, der dunklen Natur oder dem blindmachenden Sog einer sozialen politischen Bewegung unterworfen.

Pragmatische Kritik an der irrealen Menschenwürde. Die *Gegenkritik* des Pragmatismus am kontinentalen Moralismus erklärt, der Mensch werde mit dieser Art der absoluten Würde von der Moralphilosophie in *irrealer* Weise überhöht. Er sei auch ein homo psychologicus. Die Menschenwürde wird ständig und überall auf der Welt verletzt. Die Differenzierung zwischen einer unverletzbaren inneren Würde und einem verletzbaren Anspruch sei künstlich und für die Praxis unbeachtlich. Wichtig sei nur, was *andere Menschen* dem einen Menschen antun können, und zwar vor allem, wenn hinter ihnen die Staatsmacht steht. Deshalb sei es der Hauptsinn aller *Verfassungen* und auch des *Rechts*, die jeweilige Macht und vor allem Staatsmacht zu zivilisieren. Der Einzelne hat Macht an den Staat abzugeben, und die übergroße Staatsmacht ist über das Prinzip der Gewaltenteilung aufzubrechen. Außerhalb von Staaten und zwischen souveränen Staaten gibt es ohnehin nur das Modell von freien staatlichen Akteuren. Das internationale Recht zeigt dort nur Wirkung, solange man sich ihm im Sinne der Wechselseitigkeit und Kooperation unterwirft.

Aus der Sicht des Liberalismus stärkt zudem die Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde in fast *kommunistischer* Weise die *blinde Gleichheit* auf Kosten der kreativen Freiheit, und zwar dann, wenn sie damit einhergeht, dass der Staat notfalls das Existenzminimum auch der erwachsenen Menschen zu sichern hat. Allenfalls *Chancengleichheit* und vor allem *private Vorsorge* lauten die beiden typischen und praktischen Lösungen des Liberalismus. Denn von seiner soziologischen

Herkunft her ist er auf den städtbürgerlichen und den ländlichen Mittelstand ausgerichtet. Für diese Gruppen ergibt der Vorrang des Schutzes des Eigentums praktischen Sinn, und Eigentum geht mit der Freiheit zur Selbst- und Familienvorsorge einher.

Das *eigene Haus* (my home, my castle) gilt dabei nicht nur als Schloss, sondern es verschafft dem Eigentümer ein dem Staate ähnliches eigenes kleines Territorium, das dem eines englischen Freiherrn (Baron) aus der Zeit der magna carta von 1215 gleicht und typischer Weise eine Art von *Familienunternehmen* meint. Um das Haus zu erlangen, verbürgt sich der Freie (und seine Familie) mit seinen Erwerbchancen und erhält dann auch privaten Kredit. Dieses Haus bringt er als Unterpfand und Element seiner Identität in seine *Gemeinde* mit ein.

Über das Bild und den Mythos vom eigenen Haus ist auch noch der Rückgriff auf den idealistischen Gesellschaftsvertrag zu erklären, nach dem umgekehrt zunächst die souveränen Gründungs-Familienväter alle diese Rechte besaßen, die sie dann mit einem gemeinsamen Vertrag auf den Staat übertrugen. Aber in der Wirklichkeit handelte es sich gerade bei der Unabhängigkeitserklärung der USA vor allem um einen staatlichen Machtwechsel, weg vom fremden Königtum und von fremder Staatskirche hin zur Demokratie und zur Privatreligion.

IV. Interkulturelles Unverständnis, dreigeteilter Liberalismus

Liberalismus als Paradoxon. Aus wissenschaftstheoretischer Sicht stellt der Liberalismus eine Lehre dar, die der *Form* nach ein *absolutes Dogma* verkündet. Dessen *Inhalt* besteht vorrangig gerade darin, sich von allen Dogmen und den *Zwängen*, die mit ihnen verbunden sind, zu *befreien*. Es handelt sich um das *Dogma von der Negation von Dogmen*, das man als ein Paradoxon betrachten kann.

Die Auflösung besteht deshalb auch in der Ausformung eines Pragmatismus, der insofern sehr schlüssig jede Dogmatik zu vermeiden sucht. Wer den Liberalismus -auch- intrasystematisch, also aus sich heraus zu betrachten versucht, muss pragmatisch vorgehen. Der Liberalismus *existiert* für den Liberalen überhaupt nur in der sozialrealen Welt. Danach ist es, wie sich hier schon gezeigt hat, auch unangemessen, den Liberalismus abstrakt und ohne handfesten Bezug zu seiner sozialrealen Ausprägung in den USA zu erörtern.

Aber dem dogmatischen Paradoxon des Liberalismus entspricht in etwa die Irrealität der Unantastbarkeit der Menschenwürde. Sie soll -umgekehrt- zwar ganz *konkret* für jeden einzelnen Menschen gelten. Aber sie kann nur bezogen auf das *innere* geistig-sittliche Wesen des Menschen, das zudem einseitig ausgedeutet und idealisiert wird, sinnvoll erklärt werden. Doch soll das Verfassungsrecht im Kern eigentlich den *äußeren* realen Schutz von Menschen und deren Freiheitsrechten gewährleisten.

Insofern bietet der Liberalismus ein in sich einigermaßen schlüssiges Konzept, das allerdings auch nicht ganz ohne eine große und dogmatische Selbstgründungsidee auskommt.

Aus der Fernsicht ist also abzuwägen, und es ist wohl eine Art von *Gleichstand* festzustellen, der uns im Westen dazu nötigt und es ermöglicht, zwischen diesen beiden Leitideen zu wählen.

Wechselseitiges Unverständnis. Auch die hoch gebildeten „Gläubigen“ dieser beiden großen kulturellen Leitideen können einander vermutlich kaum recht verstehen. So zielen schon ihre jeweiligen Leitbilder auf verschiedene Fragen. Sie gehören verschiedenen Welten an.²⁹⁷

Der Idealismus von der universellen Unantastbarkeit der Menschenwürde zählt vorrangig zur *ersten Welt*, derjenigen der großen Vernunftideen, des Sollens, des Selbstsubjektes, von axiomatischen Gründen und höchsten Zielen.

Der Pragmatismus des Liberalismus bildet demgegenüber einen wesentlichen Teil der *Dritten Welt*, also des kleinen Lebens und der Glückssuche im Alltag, des Handelns sowie der Erfolge und des Scheiterns auf dem Markt, der realen Gewalt und der ständigen Drohung mit dem Krieg aller gegen alle, des kleinteiligen Kommunikativen und des Intersubjektiven.

Man lebt und man denkt in verschiedenen Welten.

Dreiteilung des Liberalismus aus kulturwissenschaftlicher Sicht. Nach dieser „Reduktion einer großen kulturellen Komplexität“, die von den

²⁹⁷ Vgl. auch Demmerling „Sprache, Denken, praktische Begriffe. Überlegungen zur Frage nach der Sprachabhängigkeit des Denkens und Handelns“ im Sammelband „Das Denken des Denkens. Ein philosophischer Überblick“.

drei Elementen der „Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität“ ausgeht, ergibt sich für den *Liberalismus* vielleicht und zugespitzt folgenden Dreiteilung, die eine *kulturwissenschaftliche* Sicht einnimmt und die soziale Realität der USA und deren vorherrschende Binnenlogik beschreiben dürfte:

- Die *Freiheit* des Liberalismus ist von *pragmatischer* Art und betrifft die kleine *Mittelwelt* des Alltäglichen. Der Liberalismus schafft und steuert diese mit dem intersubjektiven und nationalen Vertragsmodell des *status civilis*, den er mit dem Selbstbild von „We-, the people“, die nach privatem Glück suchen, zivil heiligt.
- Den *Unterbau* bildet die *dunkle Seite* des (natürlichen) *Psychologismus* des Un- und Unterbewussten, die schon im Bild vom *status naturalis* in Erscheinung tritt. Der Psychologismus bewährt und erklärt sich im Politischen unter anderem mit dem Sog sozialer Bewegungen, die sich vielleicht sogar nach dem urdemokratischen Schwarmmodell der verflochtenen kleinen *Netzwerke* der Nächsten organisieren.
- Den *Überbau* für den liberalen Pragmatiker bildet, weil und soweit er auf den Einsatz der theoretischen Seite der Vernunft verzichtet, der feste Glaube an *religiöse Über-Ordnungen*.²⁹⁸

Das große Übergewicht, das der pragmatische und intersubjektive Liberalismus als Leitbild genießt und auch genießen muss, wenn es ihm, wie es notwendig ist, gelingt, den beiden Zerrkräften der dunklen Psychologie und der göttlichen Erleuchtung zu widerstehen, zeigen seine politischen Auswirkungen. Psychologismus und Religion werden zunächst weitgehend ins *Private* des Freien verbannt. Allerdings ist es dann gerade dieser Schutzbereich des Privaten, der den Kern der Frei-

²⁹⁸ Siehe zur historischen Entwicklung der Religionsfreiheit und dem Stand der Verfassungsrechtsprechung in den USA aus der Sicht des deutschen Staats- und Staatskirchenrechts: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 15 ff. (zu den Pülgervätern von der Bill of Rights); 34 ff. (zum Ersten Zusatzartikel insoweit: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof...“ als „establishment clause“ und als „free exercise clause“). Zur Religionsfreiheit und der Idee des säkularen Staates in den USA siehe auch: Swomley, Liberty, 1987, 48 f. Zudem: Levy, Establishment, 1994, 105 ff. Zu den drei Stufen, die inzwischen zu verzeichnen sind (1) „secular purpose“, (2) „primary effect of advancement of religion“ und der übermäßigen Verwicklung staatlicher und kirchlicher Belange als „excessive enlargement“, siehe: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 124 ff., 160 ff.

heit des Freien darstellt und ihm die systemische Macht und Kraft verleiht, überhaupt intersubjektiv tätig zu werden. Und der *Gesellschaftsvertrag*, kurz also die nationale (amerikanische) Verfassung, erschafft sich nicht nur sein eigenes heiliges Volk. Er heiligt auch diese (offene) Art von Nation der Vertragsteilnehmer und erhebt sie zum Verfassungspatriotismus. Dabei wirken an ihm neben dem Privaten, etwa dem Eigentum und dem Markt, die beiden anderen Säulen mit, die dunkle Kraft der Psychologie in den Privaten und die Rückverankerung im Glauben der Privaten. Deshalb muss die Idee von der *Zivilreligion* in den USA einen ganz anderen Zuschnitt offenbaren.²⁹⁹

Auch erscheint es demzufolge als zwingend, keine großen eigenen *Gesetzbücher* aufzustellen, mit denen der Pragmatiker abstrakt gebunden wäre.

Gesamtwestliches. Der Menschenwürde-Idealismus versucht dagegen, so wird die *Gegenkritik der Pragmatiker* lauten können, die dunklen Kräfte der Psychologie und die heimliche Macht der Religion durch eine große (*platonische*) *philosophische Fiktion* zu ersetzen und ihr etwa mit Riten sozialreale Geltung zu verschaffen. So kann man es in der Tat sehen.

Aber aus der Fernsicht enthalten beide Ansätze dennoch dieselben Grundelemente, Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Sie sind nur unterschiedlich verankert und ausgeprägt. Beide Sichtweisen haben sich im Westen zudem neben-, gegen- und miteinander durchgesetzt. Vermutlich ergänzen sie einander auch, und zwar aus der *gesamtwestlichen* Fernsicht.

So ist zumindest auf der Vernunftebene, die der *philosophische Individualismus* einnimmt, zwar von einer *Entscheidung* zwischen beiden Ansätzen zu sprechen. Aber der Pragmatiker wird dazu neigen, es schon abzulehnen, dass sich eine solche klare Alternativität überhaupt eröffnet, denn über die (natürlichen, sozialen oder auch göttlichen) Realitäten des Menschlichen, die sich überall zeigten, könne man nicht entscheiden, sondern nur mit ihnen umgehen, und zwar am besten von Fall zu Fall. Insofern genüge es, dass er zumindest *privat* sowie in *Politik* und *Wirtschaft* ein freier Akteur ist, und es reiche aus, sich für den Schutz dieser Freiheit einzusetzen, was am Ende bedeuten mag, dass es hinreicht, nicht etwa nach der Ethik als solcher zu fragen, sondern sich

²⁹⁹ Dazu Kleger, *Bürgerreligion*, 2010, 133 ff. („Ist eine liberale Bürgerreligion möglich?“)

mit den jeweiligen *Fachethiken*, also mit „ethics“ im Plural zu beschäftigen, also denen für das private Recht, die Politik und die Wirtschaft.

V. Ein Versuch: drei Rechtfertigungen von Freiheits- und Todesstrafe

Damit ist hier die eher *fundamentale* Diskussion zu unterbrechen und die pragmatische Einzelfrage des *Lebensschutzes* zu betrachten.

Freiheit des Freien, Lebensschutz und Todesstrafe. Das *Leben* des Freien ist zwar die faktische Basis für dessen Handlungsfreiheit. Aber der Freie kann auch über sein Leben verfügen, zumindest kann er es riskieren. Ein *Anspruch* auf Achtung seines Lebens besteht nur insofern, als er ihm von den anderen Freien etwa gegenseitig per Gesellschafts-Vertrag zuerkannt wird, wie er auch ihnen eines solches Recht vertraglich zuerkennt.

Doch das Recht zu töten, etwa als Todesstrafe, ist mit der Idee der Freiheit nicht ohne weiteres zu verbinden. Immerhin bildet das Leben die *faktische* Grundlage der Handlungsfreiheit und damit auch des Freiseins des Freien.

Der einfache und übliche Ausweg zur *Begründung der Todesstrafe* aus der Sicht des Freien ist deshalb derjenige, zunächst einmal *negativ* auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde zu verzichten, zweitens stattdessen deren Kern, die Idee der *Freiheit*, absolut zu setzen und jede Verletzung des „no harm principles“ als einen Unrechtsakt zu begreifen. *Schadensersatz* zu fordern, liegt dann nahe. Aber Strafe im Sinne des Liberalismus mit dem *Entzug von Freiheit*³⁰⁰ zu ahnden, erscheint zunächst einmal als widersprüchlich, allerdings nicht weniger als die Verletzung eines Rechtsgutes mit der Verletzung eines Rechtsgutes zu ahnen. Jedoch steht beim Liberalismus die einzelne Person des Freien

³⁰⁰ The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Bedau / Kelly, Punishment, 2015 (Hervorhebungen nicht im Original :“Punishment under law (punishment of children in the home, of students in schools, etc., being marginal rather than paradigmatic) is the authorized imposition of *deprivations—of freedom or privacy or other goods to which the person otherwise has a right, or the imposition of special burdens—*because the person has been found guilty of some criminal violation, typically (though not invariably) *involving harm to the innocent.* (The classical formulation, conspicuous in Hobbes, for example, defines punishment by reference to imposing pain rather than to deprivations.)”. Zu Hobbes ist anzumerken, dass Freiheitstrafe zunächst einmal Freiheit voraussetzt, die damals nicht jeder besaß, hingegen aber jeder über einen Körper verfügte.

im Mittelpunkt, sei er Täter oder Opfer, und nicht die alles überwältigende und durchdringende allgemeine Wert-Idee.

So ist auch in den USA die liberale Begründung des *Strafens* offenbar nicht klar³⁰¹, so dass es sich anbietet, mithilfe von liberalen Gedanken nach solchen sinnvollen Begründungen zu suchen, die über den bloßen pragmatischen Hinweis auf die Existenz eines starken Strafbedürfnisses in der liberalen Gesellschaft hinausgehen.

Es eröffnen sich gleich *drei probate Begründungsstränge*:

Der eine Weg. Man kann nun erklären, wer Taten begeht, die zuvor mit der Todesstrafe bedroht wurden, habe sich *frei* für das Risiko, so bestraft zu werden, entschieden. Er *übertrage sein Recht auf Leben*, jedenfalls für den Fall eines entsprechenden ordentlichen Urteils seiner Peers, auf den Staat, der auch nur die demokratische Gemeinschaft der Freien vertritt.

Man kann auch argumentieren, dass der Freie sein Leben schon grundsätzlich mit in den *Gesellschaftsvertrag* eingebracht habe, der neben der Wehrpflicht auch die Grundnormen des Strafrechts enthält.

Freiheit zum Verzicht auf die Todesstrafe. Das eigentliche Problem stellt sich mit dem zweiten Akt: Die Zivilgesellschaft muss sich zunächst einmal als Herrin über das Leben eines Freien begreifen, als *Eigentümer* von Menschen. Zudem muss sie wie ein Eigentümer über eine Sache frei entscheiden, das Leben dieses Menschen zu vernichten. Es steht aus der Sicht des Freien-Modells *im Belieben* eines jeden westlichen Gesetzgebers, auf die Todesstrafe zu verzichten. Auch der Seitenblick auf die Praxis, die für den Liberalismus besonders wichtig ist, belegt, dass der Verzicht auf die Todesstrafe nicht zur Not und ins Chaos führt, diese also nicht zwingend notwendig wäre. Es handelt sich auch insofern um eine *freie* (gesetzgeberische) Entscheidung einer Demokratie. Die Demokratie könnte sich im Übrigen also auf den Gesellschaftsvertrag berufen, ohne unmittelbare Not muss sie es aber nicht. *Gnade*

³⁰¹ The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Bedau / Kelly, Punishment, 2015 (Hervorhebungen nicht im Original: “Perhaps this is an exaggeration; one might argue that since it is *unclear just what a liberal view of punishment really is*, successfully undermining it is equally uncertain. *Liberalism in punishment*, it is true, has no canonical formulation; instead, it has been *multiply ambiguous* during its career of more three centuries...”)

kann die Gesellschaft deshalb, zumindest in ausgewählten Fällen, ebenfalls üben.

Der zweite Weg. Der übliche Grund für die Todesstrafe besteht darin, sich irrigerweise auf die liberale goldene Regel der Wechselseitigkeit des „Wie Du mir, so ich Dir“ (Tit for Tat, do ut des) zu berufen. Aber der Getötete selbst kann nicht mehr reagieren, obwohl dieser Satz die eigene *Handlungsfreiheit* voraussetzt, den wechselseitigen Verzicht auf einzelne Handlungsfreiheiten meint³⁰² und insofern eine Art von Marktregel des Gebens und Nehmens ist.

In Wirklichkeit *unterwirft* man sich mit diesem Argument blind der natürlichen oder mit *Kant* der allgemeinen Idee der Wiedervergeltung und will zudem die emotionale Seite bedienen, die lautet, auf diese Weise das Recht zur *Selbstjustiz* zu kanalisieren, das in Lynchjustiz überzugehen droht.

Rückgriff auf vorstaatliches Naturrecht. Dabei wird aber typischer Weise übersehen, dass im Mittelalter das Recht zur Wiedervergeltung zunächst einmal eine Art von *Kriegsrecht* zwischen freien Sippen (Clans) und ihren Führern war und allenfalls zwischen freien Krieger galt, die meist auch noch Hilfskräfte hatten. Es galt insbesondere für die Tötung von Mitgliedern einer Lebensgemeinschaft und war deshalb kein Recht auf Wechselseitigkeit zwischen Individuen, sondern zwischen Gruppen (Sippen). Reagieren können und wollen wie heute die Angehörigen und vor allem die mit den Angehörigen mitfühlenden Nachbarn, die den Mord in vorstaatlichen Zeiten zugleich als Verletzung der Familienehre ansahen. Die Vergeltung mit dem Gleichen traf dann die andere Familie, die mit der Rache-tötung eines ihrer Mitglieder jedoch ihre kollektive Handlungsfreiheit behielt.

Fürchten mussten die Clans nur die „ewige Wiedervergeltung“. Deshalb, und das wird auch oft übersehen, konnte der Mord auch vielfach mit *sonstigen Bußen* abgegolten werden.

Ferner müssten dann folgerichtig eigentlich auch die Angehörigen über die Vollstreckung der Todesstrafe endgültig entscheiden.

³⁰² Dazu ausführlicher Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015, 327 ff. („Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Druck und Gegendruck“, „goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip“).

Dennoch bleibt von außen der Eindruck, dass das Prinzip der Liberalität aufgegeben wird und dass hier zugespitzt ein *Menschenopfer zugunsten der Idee der Gerechtigkeit* stattfindet.

Der *dritte* und *schlüssigere Begründungsstrang*. Man kann erklären, wer andere Menschen vor allem eigennützig tötet, der *kündige* gleichsam und wiederum freiwillig den *Gesellschaftsvertrag*, der wiederum seinerseits auf der Idee der Vertragsfreiheit der Freien beruht. Der Mörder schließe sich selbst aus der Gemeinschaft aus, wenn und weil er sich ausdrücklich wie ein *Feind*³⁰³ verhalte. Deshalb sei er *rechtlos* und dürfe nach Belieben oder auch nach Kriegsrecht getötet werden.³⁰⁴ Er mag für sich ein *Freier* sein, aber er ist auf sich gestellt. Er gilt für die Mitglieder des nationalen Gesellschaftsvertrages nach der faktischen Kündigung nicht mehr als Person, die weiter anzuerkennen ist. Er ist zunächst einmal negativ eine „*Un-person*“ und damit eine Art entpersonalisiertes „nacktes“ Menschenobjekt. Insofern ist der Begriff des

³⁰³ Der Begriff des „Feindes“ wird auch innerhalb des deutschen Strafrechts, aber letztlich mit zum Teil ähnlichem philosophischem Hintergrund verwendet. Zur viel diskutierten These vom Feindstrafrecht durch *Jakobs*, die im Kern eine sozialreale Analyse der doppelspurigen deutschen Kriminalpolitik darstellt, aber bei *Jakobs* auch von einer besonderen systemischen und generalpräventiven Deutung des Strafrechts im Sinne von *Luhmann* begleitet ist: *Jakobs, Kriminalisierung*, 1985, 735 ff. („*Rechtsgutsfeind*“ in Abgrenzung zum „*bürgerlichen Strafrecht*“ (783) etwa bei der Terrorismusabwehr, wie auch bei bloßen Rechtsfriedensstörungen). Siehe dazu auch: *Saliger, Feindstrafrecht*, 2006, 756 ff., 757, zu *Jakobs* Ansatz des Feindstrafrechts: („holistischer“ Vermengung von Bewertung und Beschreibung im Sinne *Hegels*); 759 ff. (zum kritisch-analytischen Wert des „Feindstrafrechts“); 761 ff. (zum „totalitären“ Charakter des „Feindstrafrechts“, aber auch zur „*legitimen Koexistenz von Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht*“); letztlich handelt es sich um die alte Verwicklung von Prävention und Schuldstrafrecht.

³⁰⁴ Zum Seitenblick auf die entsprechende *französische* Idee der Strafe als *defense sociale* und zum Begriff der *Unschädlichmachung*, siehe: BVerfGE 45, 187 ff., 257 ff. Aber siehe folgerichtig auch *Ruske, Schuld*, 2011, unter dem Titel „Ohne Schuld und Sühne. Versuch einer Synthese der Lehren der *défense sociale* und der kriminalpolitischen Vorschläge der deutschen Hirnforschung“, vgl. etwa 152 (zur neuen Sozialverteidigung von *Ancel*), 195, 200 (zum Anschein und Empfinden von Freiheit), 282 (als Synthese, nicht die Moral, sondern der Mensch solle im Vordergrund stehen): sowie die aus moralischer und politischer Sicht berechtigte Kritik daran von *Joerden, Menschenwürdeschutz*, 2015, 75 ff., 77 (Danach „verlieren nicht nur Begriffe, wie „Freiheit“ und „Schuld“ ihre herkömmliche Bedeutung, sondern auch Begriffe wie „Ich“ und „Verantwortung“ und damit jene von „Pflicht“ und „Recht...“; der Mensch sei ein „maschinell funktionierendes System ohne Freiheit...“, das Zusammenleben von Menschen sei „eine Interaktion eben jener maschinenähnlichen Systeme“ sowie: das Strafrecht diene nur noch der „reinen Gefahrenabwehr“).

Feindes sogar missverständlich, er gilt nur für Straftäter, die denselben Rang wie Staatsfeinde erlangt haben. Die einfachen Straftäter, mit langwährenden Strafen wegen Tötungsdelikten, bilden vorrangig Objekte der Kriminalpolitik. Denn sie schaffen „Verwirrung“ unter den Freien, der es zu begegnen gilt.

Die Idee des Gesellschaftsvertrages mag zwar eine Fiktion sein. Aber man kann auch pragmatisch darauf verweisen, dass alle erwachsenen Freien die bestehende Verfassung kennen und ihre gegenwärtige Handhabung akzeptiert haben. Sie hätten doch andernfalls unbehindert auswandern können und vermöchten den gegenwärtigen Generalvertrag ja auch mithilfe politischer Bewegungen zu verändern.

Aber der Freie, der die Todesstrafe rechtfertigen möchte, kann auch noch *vorher* beim Gesellschaftsvertrag, lies der Verfassung ansetzen und erklären, beim Vertragsabschluss habe man auch frei vereinbaren wollen, den *natürlichen Emotionen* ihren Platz in der Gesellschaft einzuräumen. Diese „Restwildheit“, die aus dem status naturalis stammt, bildet dann den Gegenstand des Gesellschaftsvertrages. Vor allem im Fall des Mordes werde der Mörder so behandelt, wie er sich verhalten habe und gelte als aus der Gesellschaft ausgeschlossen, zumal dann, wenn er sich auch anders hätte verhalten können.

Da Mörder nicht mehr aus der Gesellschaft vertrieben und „im Walde“ frei getötet werden (können), existiert innerhalb der Friedensordnung, die die Zivilgesellschaft der Freien sich mit ihrem Gesellschaftsvertrag geschaffen hat, ein *Reservat* oder eine Enklave des *status naturalis*, in der die demokratischen Herrscher zugleich ihre *Übermacht* mit der Tötung von „wilden Menschen“ in einem Ritual demonstrieren oder Gnade üben können. Es handelt sich bei einem so gedeuteten Freienrecht um eine Fortentwicklung des *römischen Rechts*, das zwischen Bürgern und Rechtlosen trennt, das aber eben auch die Art der *Vollstreckung* zivilisiert. Es nutzt den Akt der Tötung, gern auch im Beisein von Angehörigen, nicht mehr zur öffentlichen Unterhaltung, aber doch auch zur öffentlichen Belehrung.

Allerdings zeigt sich die Gesellschaft der Freien ansonsten auch als eine Gemeinschaft von *typischerweise Vernünftigen*.

Zwar könnte eine Gemeinschaft der Freien auf den ersten Blick über ihre Legislative *frei entscheiden, wann und weswegen sie die Todesstrafe verhängt*. Dann allerdings würde sie vermutlich viele ihrer Mitglieder durch freiwilligen Austritt an eine *Gegengesellschaft* verlieren,

die sie gründen könnten. Der *Lebensschutz* muss schon das Prinzip der Gemeinschaft sein und Tötungen klar begrenzt werden.

Im Übrigen aber genügen vielfach politische ad hoc-Gesetze. Denn das Prinzip der grundsätzlichen *Verallgemeinerbarkeit* widerspricht dem Liberalismus und das *Fallrecht*, an dem die Bürger als Mitrichter beteiligt sind, erweist sich als freiheitlicher und pragmatischer. Insofern passt auch die kategorische *Unantastbarkeit* der Menschenwürde nicht zum Freienrecht.

Gerechtigkeit und Gnade. Hinzu tritt an dieser Stelle die ethische Idee der *Gerechtigkeit*. Sie ist als ein wichtiger, aber allein nicht hinreichender *Teil* des Gesellschaftsvertrages zu betrachten, und zwar vor allem dann, wenn er keinen *zusätzlichen* Freiheitsgewinn durch Kooperation bringt, sondern den Freiheitsverlust nur strafweise ausgleicht. Vereinfacht dürfen deshalb auch nur egoistische Tötungen und Hochverrat mit der Todesstrafe geahndet werden.

Auch gesellt sich immerhin die staatliche „willkürliche“ *Gnade* hinzu und setzt sich an die Stelle eines Anspruchs auf diejenige Mitmenschlichkeit, die Teil der Menschenwürde ist. Die Barmherzigkeit wird dann im Übrigen ebenfalls „freiwillig“ von Mitgliedern der Zivilgesellschaft als *caritas* angeboten. Sie versuchen auch mit Rechtsmitteln und *politischen Petitionen*, Gnade zu erwirken.

Auf *Thomas von Aquin* geht der viel zitierte Satz zurück:

„*Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit; Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung.*“³⁰⁵

Er verlangt offenbar die kulturelle Suche nach einer Mitte zwischen beidem.

Zusammenfassende Betrachtung. So verfügt jede *konkrete westliche Rechtskultur* über ein eigenes buntes Geflecht von Verhaltensweisen und Einstellungen, die sich insgesamt einigermäßen *ausgleichen*. Hier

³⁰⁵ Thomas von Aquin, Kommentar zum Matthäus-Evangelium 5, 2 (Pieper Nr. 361), Aquin (Piper), Matthäus, 1270/2011 Nr. 361. Siehe auch Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, Buch V, 14. Kap. (1137 b).

bildet zwar die *us-amerikanische* Zivilisation erkennbar den Hintergrund für den Liberalismus, aber im Grundansatz geht es um den Vergleich *zweier Leitideen*.

Die Idee der Freiheit sollte vor allem auf der *prozessualen* Ebene der agierenden und der urteilenden Freien dazu zwingen, etwa im Falle der Todesstrafe zumindest wie folgt „frei“ zu argumentieren, und zwar nach allem

- *gegen* die Idee der Menschenwürde, die es verbieten würde, bessere *zivile Gründe* ins Feld zu führen, wie etwa nachzuweisen, welche hohen Nutzen sie für den Schutz des Lebensrechts anderer Freier bietet oder
- sich offen zu *Reservaten* und dem guten Sinn von *Kriegsrecht* für die Freiheit der Freien zu bekennen oder
- einzuräumen, dass jeder Freie das Vorrecht besitzt, sich *unvernünftig* zu geben und die Höherwertigkeit der Befriedigung von *Emotionen*, wie etwa grausame Rache und überharte Strafen, zum Teil seiner Freiheit und zum Teil des Gesellschaftsvertrages zu erklären oder aber
- zu erklären, dass es für *den Freien nichts Gutes* gibt, sondern nur den narzisstischen Nutzen und die Befriedigung der Suche nach Glück, was allerdings auch schon eine dogmatische und damit keine pragmatische Antwort wäre, mit der der Freie sich die Freiheit, von Fall zu Fall argumentieren zu können, unnötiger Weise verschließen würde.

Denkt man die Idee der Freiheit der Freien *vernünftig* in dem Sinne zuende, führt sie dazu, dass der Freie seine Gefühle zu beherrschen vermag, also nicht von der Natur dominiert wird und auch daraus seine persönliche Freiheit bezieht, dass er sich nicht schlicht dem angeblichen Gemeinwohl unterwirft. Aber der Freie hat konsequenterweise auch eine Abneigung, sich von einer höheren Vernunft oder Idee beherrschen zu lassen. Sein dogmatischer Rationalismus ist der Skeptizismus und die Einforderung der „Reduktion der Komplexität“. Auch im Rechtsstreit neigt er folgerichtig dazu, zwar pragmatisch die Entscheidungen von ähnlichen „Leitfällen“ heranzuziehen, er vermeidet es aber, die da-

hinter stehenden *Leitideen* gleichsam gesetzgleich mit in die Urteilsbegründungen einzuführen. Die Urteile sind zumindest vielfach *nicht systematisch* begründet.³⁰⁶ Die Gleichheit der Fälle soll überzeugen.

Todesstrafe und Kriegsmodell des status naturalis. Auch die beiden Begründungsstränge zur Rechtfertigung der Todesstrafe werden nur von wohlmeinenden Naturrechtlern oder philosophischen Moralisten ernst genommen werden (können). Herkömmlich genügt der Satz, was wir „frei“ und demokratisch vereinbart haben, gilt, und zwar auch auf der Verfassungsebene. Dort mögen „*cruel and unusual punishments*“ ausgeschlossen sein, aber die Todesstrafe und auch das Warten auf die Exekution gelten in einigen der Bundesstaaten nicht als grausam oder unüblich.³⁰⁷

Dennoch schält sich, zumindest im Falle des Begründungsstrangs über die Kündigung, der zur Ächtung und Vogelfreiheit des Mörders führt, das *Kriegsmodell* im naturrechtlichen Sinne heraus. Tötungen zwischen Freien sind danach *nicht an sich verboten*, sondern nur insoweit, als man sich frei und *vertraglich* darauf einigt, etwa im nationalen Gesellschaftsvertrag oder als zwischenstaatliche Konvention.

Freiheit meint auch die *Freiheit zum Bösen*, das dem Freien aber deshalb nicht als böse erscheint, wenn und weil es innerhalb der eigenen *Freiheit* ausgeübt wird. Er handelt so wie der Eigentümer gegenüber einer Sache oder wie der Jäger gegenüber dem Wilde. Selbst die Familie bildet sich, folgt man der *Leitidee* der Freiheit der Freien, aus einer Art von kündbarem Gesellschaftsvertrag. Da alle Verträge verletzt werden können, schließen die Freien auf der zivilen Ebene nicht nur Verträge und „*heiligen*“ die *Idee des Vertrages*, sondern versuchen auch in pragmatischer Weise, *Risikovorsorge* zu betreiben, Vertrauen als Kredit aufzubauen, Unterpfänder auszutauschen und sich zusätzlich notfalls noch mit religiösen Eiden an das Höchste nach außen zurückzubinden.

³⁰⁶ Kähler, Präjudizargumente, 2013, 19 ff. , 25 („Die mit der Rechtsstaatlichkeit und „Rule of law“ aufs Engste verknüpfte Gewaltenteilung ist bisweilen als Argument dafür angeführt worden, die eine Entscheidung tragenden Normargumente nicht anzugeben.“).

³⁰⁷ Bill of Rights, Amendment VIII: “Excessive bail shall not be required, nor excessive fines imposed, nor cruel and unusual punishments inflicted. “

VI. Verzicht auf Metaethik oder göttliches Naturrecht als Überverfassungsrecht; Machtausgleich als Binnenethik; private Menschenwürde-Idee

Verzicht des reinen Liberalismus auf eine Meta-Ethik. Ferner und *dogmatisch* betrachtet verfügt die Leitidee der Freiheit der Freien über keine *eigene Meta-Ethik*. Wer frei ist, ist auch frei von jeder Ethik, er kann sie sich zwar privat auferlegen, aber er wird sie beim Staat, der hier vor allem als exekutiver Leviathan zu denken ist, nicht dulden.

Aus ethischer Sicht versagt auf diese Weise der rein liberale Staat,³⁰⁸ weil Freiheit für sich allein eben frei oder auch „wild“ ist und alle Verträge kündbar sind.

Dieses zwar an sich hoch pragmatische Lebensmodell des Liberalismus, das deshalb auch dogmatische Einwände wenig achtet, stützt sich vorrangig auf die eigene staatsferne *negative* Moral der Freiheit der Freien. Ihre so mächtige Zivilgesellschaft wird aber häufig und vermutlich naheliegender Weise durch eine *private Religion organisiert und überwölbt*, die für das *moralische* und das *solidarische* Element sorgt.

Locke hat in diesem Sinne noch auf die *natürlich-göttliche Gerechtigkeit* verwiesen, die auch Teil der personalen Identität des Menschen sei. Auch zu ihr kann man sich bekennen, muss dann aber das *göttliche Naturrecht* offen als universelles moralisches *Über-Verfassungsrecht* anerkennen. Faktisch, so scheint es, gehört diese Sicht zum sozialrealen amerikanischen Liberalismus hinzu und erlaubt dann weiterhin im Sinne von *Locke* auch, mit dem *höheren angeborenen göttlichen Naturrecht* neben dem Vernunftfrieden der Freien („according to reason“) auch das Kriegsmode („state of war“) ³⁰⁹ zumindest der Sache nach zu verwenden.

Das alte halbgöttliche Naturrechtsdenken, also die Mischung aus dem *Naturalismus eines Freund-Feind-Denkens* und einer *höchsten Natur-*

³⁰⁸ Siehe zu diesem *Böckenförde-Dilemma*: Böckenförde, Staat, 1976, 60, siehe auch 46 (zur Entstehung des Staates aus der Säkularisierung).

³⁰⁹ Siehe erneut *Locke* (Laslet), Second Treatise, 1690/1993, Chapter 3 (Hervorhebungen nicht im Original: “The state of war, 15 "A state of nature, properly understood, involves men living together according to reason, with no-one on earth who stands above them both and has authority to judge between them. Whereas in a state of war a man uses or declares his intention to use force against another man, with no-one on earth to whom the other can appeal for relief.").

und Schöpfungs-idee, so scheint es, überwölbt und durchdringt immer noch den Liberalismus.

Auch wird das *Böse*³¹⁰, politisch als solches benannt und offenbar *nicht mit Vernunft* aufgeklärt, sondern als eine Art von *Urkraft* im Sinne des status naturalis gesehen, um am besten auf der gleichen Ebene durch politische Emotionen und soziale Bewegungen bekämpft zu werden. Offenbar gibt es danach freie Menschen, die jedenfalls aus der privaten Sicht der anderen vom Bösen befallen sind. Danach läuft der Liberalismus auf *säkularer* Ebene Gefahr, sich an eine Art *natürlichen Psychologismus* zurückzubinden und damit sein eigenes Wesen, nämlich selbstbestimmt zu leben, zu verlieren und die *Herrschaft an politische Psychologen* abzugeben,

Doch zeigt das Eingehen auf das Böse andererseits, dass der Freie als Mensch doch zumindest des Angebots einer moralischen oder analogen religiösen *Ethik* bedarf, auch wenn er sich dann frei gegen sie und für seine höchsteigene Ethik oder die Ethik einer Minderheit entscheiden kann.

Machtausgleich als faktische Binnenethik des Liberalismus. Man kann allerdings auch folgern, dass der an sich wertfreie Liberalismus die staatliche Außenethik der Verfolgung von *Interessen* und des *Machtausgleichs* verinnerlicht hat und auf die *Binnenwelt* der Zivilgesellschaft überträgt, etwa beim harten Streit vor Gericht, dem Wahlkampf um Ämter oder mit der Richtermacht der Geschworenen.

In der Logik des Liberalismus findet keine Rückübertragung von Macht auf den Einzelnen statt, sondern es verbleiben beachtliche Gewaltelemente, wie etwa der Waffengebrauch, die dieser nicht auf den Staat übertragen hat.

Das Machtdenken beinhaltet im Grundansatz eine alte *staatsphilosophische* Stichweise. Alle Staaten bestehen vereinfacht aus „Staatvolk,

³¹⁰ Siehe zur Bekämpfung des Bösen mit politischen Gegenemotionen *anstelle von Vernunft*: Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 13. Siehe: 177 ff. („Eine Gesellschaft mit hohen Zielen: Gleichheit, Inklusion, Verteilung“); 210 ff. („Mitgefühl; Bei Menschen und Tieren“), 246 ff. („Das radikale Böse“: *Hilflosigkeit, Narzißmus, Beschmutzung*“); 310 ff. („Patriotismus lehren: *Liebe und kritische Freiheit*“), 388 ff. („*Tragische und komische Feste: Mitgefühl wecken, Ekel überwinden*“), 471 ff. („*Die Feinde des Mitfühls: Angst, Neid, Scham*“), 567 ff. „*Wie die Liebe für die Gerechtigkeit wichtig ist*“).

Staatsgebiet und Staatsgewalt“. So ist die Idee der *Gewaltenteilung* allen demokratischen Staaten eigen. Ihr grundsätzliches Gewaltmonopol verteilen sie auf Verwaltung, Gesetzgebung und Gerichte und, soweit es um die Ab- und Neuwahl geht, auch auf die Zivilgesellschaft.

Dieses Macht- und Streitdenken *kultiviert* der Liberalismus im Inneren seiner Zivilgesellschaft. Aus kontinentaleuropäischer Sicht erscheint es gleichsam als Ersatz für eine staatlich anerkannte Grundwerteethik. Der *Machtausgleich* bildet die Ethik des Liberalismus.

Mit dem gleichzeitigen Verzicht auf die Alternative der Vorherrschaft der Selbstidee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde führt der Liberalismus nach außen konsequenter Weise zu einer Art Fortentwicklung der antiken Krieger- und Händlerstaatswesen, von Athen bis Rom.

Aus machtpolitischer Sicht krönt die Gesellschaft der Freien auch keine *autoritären* „sozialen Wahlkönige“; sie bindet sich nicht an höhere „gesellschaftspolitische Religionen“ und deren soziale Ein-Parteien-Institutionen. Aber das *präsidiale* System der USA enthält *Elemente* eines zeitlich strikt begrenzten Wahlkönigtums, das im Sinne der Ethik der Machtbalance durch den Kongress und sein Budgetrecht ausbalanciert wird. Auch bekennen sich die Amerikaner zu einer nationalen Überhöhung (und göttlichen Segnung) des *Liberalismus* auf amerikanischem Boden.

Dabei ist aus der pragmatisch-geschichtlichen Sicht zu bedenken, dass eine Kriegerkaste von Wahl-Königen angeführt wird. Auch insofern liegt der Gedanke des *Wechsels* vom status civilis in den Kriegsstatus des „status naturalis“ und zurück nahe. So sind der Krieg und seine Führung auch institutionell auf der staatlichen Ebene miterfasst, und zwar als Ableitung der privaten Ur-Macht der Freien.

Zur Ausrichtung auf den „Krieg“ tritt der besondere Gesellschaftsvertrag hinzu, der den status civilis in seiner Vertragsform bedeutet und der, um im Bild zu bleiben, dem Denken einer *Händlerkaste* zugehört. Wie im antiken Athen bilden *Handel* und *Vorherrschaft* eine klassische ökonomische Paarung.

Aus *utilitaristischer* Sicht drängt es sich zudem auf, umgekehrt anzusetzen und festzuhalten, dass wer Handel und Vorherrschaft verbinden will oder kann, auch zu einem dazu passenden und gut erprobten Ideenkonzept greifen muss. Aus kultureller oder zivilisatorischer Sicht entwickeln sich die politisch wirksamen Leitideen, die der Festigung der

eigenen Identität dienen, *gemeinsam* mit der sozialen Realität. Das Bewusstsein erwächst somit im Verbund mit dem Sein.

Die englische Seeherrschaft und die Londoner Handelskraft zu Zeiten von *Locke* sowie das europäische Naturrecht und auch der Protestantismus bilden nicht nur die großen frühmodernen Grundlagen des Liberalismus, sondern belegen auch die *sozialen Realitäten*, die zu ihm gehören. Damit einher geht schließlich, dass die englische Sprache sich, wie in der Antike das Griechische, zur „lingua franca“ entwickelt hat.

Zudem wirkt in den USA die private und zivile Bedeutung der lokalen *protestantischen* Kirchen bis in die Politik und ihre Vermittlung hinein.

Weiter zeigt die Art der großen, streitbaren, fast kreuzzüglerische *politischen* Bewegungen die besondere *Ethik* und die einfache *Vernunft des zivilisierten Machtkampfes*.

Die *Realpolitik* ist -auch deshalb- *untrennbar* mit dem *Liberalismus* verbunden. Sie bestimmt dessen Denkweise in erheblichem Maße mit. Diese große urliberale Logik des Machtdenkens, der zu folgen ist, wenn man den Liberalismus der USA aus deutscher Sicht verstehen will, setzt ohnehin umgekehrt an.

So führt für freie Realpolitiker die *universelle* Leitidee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde nur dazu, souveräne *nationale* Politik zu unterdrücken. Sie drängt die Demokratien, die ihr folgen, zu einer geistigen Art von *Unterwerfung* unter zwischenstaatliche „allgemeine Konventionen“. Diese Politik passt zur Machtpolitik der vielen *Mittelmächte*, aber nicht zu derjenigen von *Großmächten*. Mittelmächte müssen auf Konsens setzen, um so Kriege mit ihren vielen Nachbarn durch Abgabe von Souveränität an überstaatliche Gebilde wie die Europäische Union und ihre *Gerichtshöfe* zu vermeiden. Dabei hilft es, zur Schaffung einer *übernationalen* Identität auch auf die semireligiöse *Rückverankerung* in der universell gedachten Selbstidee der Menschenwürde zu setzen. Dies erscheint in sich recht schlüssig.

Machtpolitisch liegt es zudem nahe, dass ein auch nach innen für Frieden sorgendes Verteidigungsbündnis (NATO) mit der führenden Großmacht (den USA) geschlossen wird, das etwa auch beinhaltet, dass fremde Truppen auf bestimmten Gebieten stationiert werden. Dieses amoralische Machtdenken und die „physikalische Ethik“ der kultivierten Machtverteilung ist Kontinentaleuropa also auch nicht fremd, es ist aber nicht dominierend.

Sobald nun Großmächte *Führungsrollen* beanspruchen (wollen oder müssen), werden sie auch eine entsprechende *Kultur der Macht* ausprägen (müssen). Dazu gehört im Inneren das Machtausgleichssystem von „*checks and balances*“, die ständigen politischen Bewegungen, die hoch streitigen Gerichtsverfahren unter Gleichen und ihre Befriedung durch Verträge sowie die Heiligung der eigenen Nation und deren (nach außen liberale) Souveränität. Bereits im Inneren finden in den USA öffentlich *ritualisierte Machtkämpfe* um jedes Führungsamt statt.

Der Einwand gegen die Idealisierung der allgemeinen Menschenwürde lautet also aus der machtpolitischen Sicht, die ihrerseits die *Macht absolut* setzt, sie erhalte ihre große Bedeutung lediglich aus der begrenzten Macht der vielen *Mittelmächte*. In der Realpolitik bestimmt insofern das Sein das Bewusstsein.

Das *Denken* in der Kategorie der *Macht* gehört insbesondere zu einem recht national ausgeprägten Liberalismus der USA, der konkret entstand, weil sich europäische Auswanderer in einer Kolonie fern von Europa zunächst einmal von der Macht von König und Kirche befreien und Selbstherrschaft erlangen wollten, sie sich zudem ihr Land von Ureinwohner eroberten und es nach und nach im westlichen Sinne kultivierten, sie dann einen schmerzhaften Bürgerkrieg durchstehen mussten und später in zwei Weltkriege hinein gezogen worden sind, die sie als wachsende *Vormacht* mit der Folge der Einrichtung von Demokratien in Mitteleuropa entschieden haben.

Als demokratisch erweist sich dieses liberale System deshalb, weil es jedem Freien den status eines „kleinen Staates“ zubilligt, von dem er dann im Gesellschaftsvertrag soweit notwendig Machtteile an den Leviathan Staat im Sinne von *Hobbes* abgibt. Einen Staat gründen und aufrechterhalten kann nur eine Gemeinschaft von Menschen, die dessen Eigenschaften als eigenen „status“ schon von sich aus mitbringen und dann nur noch bündeln.

Insgesamt bildet der Liberalismus also die *Leitidee* für ein großes, in sich logisches zivilisatorisches System.

Liberalismus und Menschenwürde. Zugespitzt kann die liberale Kultur der USA -aus ihrer Sicht- die Selbstidee der Menschenwürde schon deshalb nicht als *Leitidee* begreifen,

- weil ihrem vorherrschenden *Pragmatismus* der vor allem mitteleuropäische Idealismus einfach fremd ist.

- Stattdessen ist sie dem ihr nützlichen realpolitischen Machtdenken verhaftet und ihre *Binnenethik* besteht im *kultivierten Machtausgleich*.
- Für einen Wechsel zur Selbstidee der Menschenwürde wäre aus ihrer eigenen utilitaristischen Sicht der Preis der Universalität, der den *Verlust an nationaler Souveränität* bedeuten würde, viel zu hoch.

Der Menschenwürde kann in einer solchen, liberal konzeptionierten übermächtigen Staats- und Zivilgesellschaft also nur, aber immerhin der Rang und die Rolle einer *privaten* lokalen *Vernunft-Religion* zukommen, die dann einer entsprechend streitbaren sozialen Bewegung im Sinne von *Nussbaum* bedarf, um politisch relevant zu werden.

Zur privaten Einbeziehung der Menschenwürde bieten sich vielleicht folgende Argumente an:

- Irgendeiner Rückbindung bedürfen die Menschen offenbar, entweder nach außen oder an ihre eigene Vernunft, aber wohlweisend, dass sie auch davon befreit sind, sich dieser zwanghaft zu unterwerfen, denn dann wäre sie eine Art von genetischem Programm. *Die im Kern negative Idee der Freiheit* ist zwar notwendiger Teil einer weltlichen *Ethik*, sie allein reicht aber nicht aus.³¹¹ Mit anderen Worten: *Religiöse* und *säkulare Moral* (*Ethik, Sittlichkeit*) und ihre *soziale Macht* werden zwar anders verteilt und anders ausgeprägt, aber sie gehören zur ethischen und politischen Kultur aller westlichen Kulturen und vermutlich zu allen menschlichen Lebensgemeinschaften überhaupt.
- Die *säkulare Moral* der *Menschenwürde* verdient aus *liberaler* Sicht auch deswegen *Beachtung* und eigentlich den Vorzug, weil sie der *demokratischen* Eigenkontrolle und *Ausgestaltung* unterliegt. Weder bindet man sich voreilig an die *Natur*, noch an die *Gesellschaft*, an eine abstrakte *Gerechtigkeit* oder an *externe Religionen* zurück und überlässt damit auch nicht deren Vertretern auf Erden die Macht und Deutungshoheit.

³¹¹ Siehe zum staatsphilosophischen „Böckenförde Dilemma“, dass der liberale Staat seine ethischen Grenzen nicht zu definieren vermag: Böckenförde, Staat, 1976, 60, siehe auch: 46 (zur Entstehung des Staates aus der Säkularisierung). Die Brücke zu Böckenförde schlägt auch Kühnlein, Exodus, 2010, 361 ff., 363

- Die Idee der Menschenwürde ist insofern höchst liberal und politisch mächtig, als sie das eigentlich liberale Ideenpaar der *Selbstgestaltung* und der *Eigenverantwortung* heiligt und es fest mit dem *Menschsein* verbindet. Allerdings geht dieser Ansatz naheliegender Weise mit dem dogmatischen Bekenntnis zur *Unantastbarkeit* der Menschenwürde einher, und zwar nicht nur als höchstem Staatsleitbild, sondern auch als *universaler* Leitidee überhaupt. Dieses Selbstverständnis mindert zwar die Bedeutung von Nationen und damit auch deren Status als souveräne Großmächte. Es fördert aber zugleich die *Anerkennung* durch andere (westlichen) Staaten, und zwar auch durch die vielen Mittelmächte.
- Der liberale Pragmatismus sollte zumindest überlegen, von *Falltypus* zu *Falltypus*, also bereits auf der legislativen Ebene, etwa der Strafrechtssanktionen, *auch* auf die Idee der Menschenwürde abzustellen. Die Todesstrafe erscheint jedenfalls aus liberaler Sicht vor allem als eine Art von innerstaatlichem Kriegsrecht und die Möglichkeit von Gnade belegt, dass keine Notwendigkeit für sie besteht und es sich also um eine Art von *Menschenopfer* in einem kulturell akzeptierten liberalen Binnenkrieg handelt.
- Die private Förderung der Idee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde hilft somit auch, das *Leben* der Freien zu sichern. Sie schafft ferner bei Bedarf auch den verfassungsrechtlichen *Freiheitsrechten* eine gemeinsame *geistig-zivile Grundlage*. Diese Idee bietet den Weg zu einem dauerhaften zivilreligiösen *status civilis*, allerdings auf Kosten einer nur von liberalen Interessen geleiteten Freiheit zur Rückkehr zum *status naturalis*.

Damit soll noch ohne eine endgültige Bewertung das vor allem *säkulare Wesen* der beiden großen *individualistischen* Leitbilder umrissen sein.

6. Kapitel

Interkulturelle Imperative; Thesen zur Leitidee der Menschenwürde: deutsche und „eigene“ Sicht

I. Drei Hauptimperative der Menschenwürde, des Liberalismus und des kulturellen Realismus; Menschenwürde als Denkgebot

Mit *Kant* sind wir gewohnt, nach Imperativen zu fragen, die dem Mitmenschen *allgemeine* Maximen für ein ethisches Verhalten bieten. Imperative sind zum einen *Normen*, zum anderen aber betreffen sie Handlungen, sind also auch von praktischer Art, weil sie an das Wesen der jeweiligen Handlungen gebunden sind.

Imperative als praktische Normen. Dazu ist zu allererst zu bedenken, dass diese Normen *Ableitungen* darstellen und üblicherweise einen Normgeber voraussetzen. Aus dem würdig oder dem frei „Sein“ des Menschen ergibt sich nur ein *normativer* Anspruch, er „soll“ sich in bestimmter Weise vor allem gegenüber anderen würdigen und freien Menschen verhalten.

Alle Werte, und damit auch die Selbstidee der Menschenwürde, sind, wenn sie von *Politik und Recht* oder dem *Volk* als Höchstwert gedacht sind, vor allem und trotz ihres üblichen Sachbezugs zuerst *normative Konstrukte*.

Aus der sozialen Sicht entspringt aus dem *Sozialakt* der allgemeinen *Anerkennung* dieser (normativen) Forderungen, etwa als dem Geist des Grundgesetzes, wiederum die *Konstitution* von Werten. Aber dann, wenn der *Grund* für diese Werte ganz fest in einer Art von „Sein“ verankert ist, steht es einer Gesellschaft, jedenfalls nach ihrem eigenen Verständnis, nicht mehr frei, diese Werte aufzuheben oder sonst grundlegend umzuformen.

Nicht die Gesellschaft bestimmt in diesen Fällen vorrangig die Werte, sondern die Werte bestimmen vorrangig die Gesellschaft. Alle als *fundamental* angesehenen Werte stehen der Gesellschaft nicht mehr frei zur Verfügung.

Natur und Norm. Dazu findet typischerweise auch eine *Rückbindung von Höchstwerten an die Natur* statt. So soll Gott erst durch seine *Schöpfung* sichtbar werden. Dass dann zusätzlich, aber eben nachrangig, immer eine Rückkoppelung stattfindet, die Gesellschaft also auf die Ausgestaltung und vor allem die Heiligung eines auf die Natur gestützten Wertes Einfluss nimmt, ist dabei gleichwohl mitzudenken. Aber es dominiert bei höchsten Dogmen das „Sein“ (das Wesen, die Natur von etwas).

Weltliches Sein und normatives Sollen gehen dennoch in pragmatischer Weise ineinander über. So ist oder gilt der Mensch von Natur aus als „würdig“ oder „frei“, und zwar deshalb, weil er über eine bestimmte *natürliche Grundausstattung* verfügt, die an seine *prometheischen Taten* sichtbar wird.

Nur wer die Existenz des Seins oder der Natur und den Sinn ihrer Wissenschaften leugnet, kann sich diesem Rückgriff auf die Natur entziehen, etwa dem Gedanken der Grundausstattung des Menschen als von genetischen Vorprogrammen (relativ) befreit. Der Mensch vermag die Gesetze der Natur, seiner Gesellschaften und seines Selbst in Ansätzen zu erkennen und auch zu bezweifeln. Die Teilerkenntnisse hat er praktisch und wie ein *Schöpfer* einer eigenen Welt zu nutzen vermocht. Damit verfügt er über eine *Sonderstellung* in der Natur (wie er jedenfalls selbst üblicher Weise meint).

Hält man diese *Fähigkeiten* auf der normativen Ebene für „gut“, so liegt es nahe, den Menschen deshalb auch zu würdigen. Denn das Urteilen, und damit auch das Würdigen, erweist sich wiederum als eine Grundfähigkeit des Menschen.

Dieses Mensch-“Sein“ führt also zum *Anspruch* auf *Anerkennung* der Würde oder Achtung seiner Freiheit. Diesen Anspruch kann man dem Menschen zu- oder aberkennen, aber *nicht* das Wesen oder die (auch empirisch gedachte) Natur, aus dem oder der er sich ergibt.

Das mag man als einen *naturalistischen Fehlschluss* vom Sein einer Fähigkeit auf das Sollensgebot, sie auch zu achten, begreifen. Aber man kann den Hintergrund auch anders sehen. Die Menschenwürde oder die Natürlichkeit des Freien, sein *status naturalis*, enthält bereits diese *beiden Elemente*. Gefolgert wird nun aus etwas, was zuvor als *Axiom* gesetzt wurde. Würde und Freiheit gehören der normativen Welt zu, die natürliche Grundausstattung bildet das Seinselement.

Beides fügt die „Seele“ oder die sozialreale Kultur in ihrer dritten Welt „irgendwie“, etwa durch Parallelen und das Aushalten von Brüchen, zusammen. Insofern kann man solche *Doppelbegriffe*, wie Menschenwürde oder status naturalis, sehr wohl -auch- in dieser dritten Welt verorten. Man kann von dort aus erklären, dass es eine Parallele oder Analogie von Menschsein und dessen Würde gibt. In dieser dritten Welt entstehen die normative Würde und der Achtungsanspruch, der aus dieser folgt, aus der „Natur der Sache“.

Drei Imperative. Aus den *beiden großen Alternativen* westlicher Höchstwerte, der Menschenwürde und der Freiheit des Freien, lassen sich zunächst einmal zwei passende *Grundnormen* ableiten. Sie erklären, weil oder soweit sie von Letztbegründungen abgeleitet sind, in *kategorischer* Weise, wie man sich verhalten soll.

Dabei geht es offenkundig nur um *Handlungen*, und zwar um solche, die entweder andere „Menschen“ oder andere „Freie“ betreffen.

Dazu ist zu bedenken, dass jede Handlung zunächst einmal eine Bewegung meint, mit der der Akteur ein räumlich-zeitliches Gebilde, den Raum, den er gegenwärtig einnimmt, verlässt und einen anderen besetzt. Er ist ein *Aggressor* im Wortsinne, er schreitet voran, er erobert sich einen neuen Lebens- und damit Freiheitsraum.

Das Problem besteht, wie schon *Hobbes* deutlich herausgestellt hat, darin, dass andere Akteure, die Nachbarn zumeist von *gleicher Art* sind und deshalb auch dieselben Interessen haben und denselben Lebensraum erobern wollen oder es bereits tun. Deshalb geht es bei Imperativen um die Lösung von *typischen Konfliktlagen*.

Die *beiden Hauptimperative* lauten:

Verhalte Dich so, dass du mit Deinem Tun dem Anspruch auf die Achtung der Menschenwürde gerecht wirst!

Oder:

Verhalte Dich so, dass Du mit Deinem Tun dem Anspruch auf die Achtung der Freiheit der Freien gerecht wirst!

„Gerecht werden“, meint dabei beides, im *negativen* Sinne diesen Anspruch nicht zu verletzen und im *positiven* Sinne auch sein Leben im Licht der Menschenwürde und kreativ frei zu gestalten.

Was bedeutet das im Einzelnen?

Aus der Menschenwürde folgt:

Handle so, dass Du in vernünftiger Weise den Anforderungen von „Freiheit, Gleichheit, und Solidarität“ gerecht wirst!

Und beachte auch, dass das Leben die vitale Basis der Unantastbarkeit Menschenwürde darstellt!

Aus der Höchstidee der Freiheit des Freien folgt:

Halte Dich an den Generalvertrag, den Gesellschaftsvertrag, ansonsten aber fliehe, kämpfe oder schließe Einzelverträge!

Deine Verträge müssen Freiheit und Gleichheit der Parteien achten.

Aber Mitmenschlichkeit erweist Du nach eigenem Belieben.

Du kannst Almosen oder Humanität auch als Dein freies *Angebot* betrachten, mit dem Du zum einen Vertrauen und Kredit erwirbst und zum anderen an einer Art von Ringtausch für Notfälle teilnimmst, mit einer Art von Rückversicherungscharakter.

Aber aus der Sicht des *kulturellen Realismus* reichen diese beiden Arten von *Grundnormen nicht* aus. Sie beschränken sich auf die ideale Welt der Normen. Der Mensch und Freie muss sich auch auf den *Normbruch* einstellen, der einen unabdingbaren Teil der *sozialen Realität* des Lebens der Menschen bildet. Denn würde sich deren soziales Leben an alle Normen halten, entspräche es genetischen Vollprogrammen. Die Menschen lebten gleichsam in einem Ameisen- oder Bienenstaat. Normen folgen erst aus der Freiheit des Menschen.

Deshalb lautet der dritte Imperativ:

Erwarte Normbrüche, denn sie gehören zum menschlichen Leben, bilden auch einen Teil Deiner Würde und zeigen Deine Freiheit!

Ertrage sie deshalb entweder oder gehe mit ihnen vernünftig um,

und zwar entweder, in dem Du auf *menschwürdige Weise* die Prinzipien von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ beachtest oder indem Du auf

liberale Weise handelst, Ausgleichsverträge anbietest und hilfsweise den Zwang wie gegen einen Feind einsetzt.

Ein solcher *kultureller* „Umgang“, der die Menschenwürde oder die Freiheit aller Beteiligten beachtet, führt dann stets zu einer Art von rechtlchem Verfahren.

Außerdem bietet es sich an, den *Umfang der Freiheit* des Menschen aus der Sicht der geisteswissenschaftlichen Anthropologie pragmatisch und grob zu verorten:

Frei, so weit als möglich, ist der Mensch im Denken, *halbfrei* ist er im *Urteilen*, und im Handeln agiert er *ganzheitlich*, als impulshafte Einheit von Körper, Geist und Seele.

Deshalb gibt es eigentlich keine Handlungsfreiheit im engen Sinne, aber der Freie kann vorher planen und sein Tun nachher beurteilen, gegebenenfalls korrigieren und für ähnliche Fälle in Zukunft lernen.

Deshalb muss der Mensch zunächst völlig frei und immer auch „mit sich selbst“ über die Regeln diskutieren, danach halbfreie Vorentscheidungen, etwa mithilfe des Rates der *Bindestrich-Philosophien*, treffen und danach die Normen und Korrektursysteme festlegen, die dann aber immer wieder zu überdenken sind. So wird er auch und vor allem für die Fälle, die die Normen sprengen oder beim denen es Streit gibt, „neutrale“ Beurteiler und davon gesondert noch einmal Vollstrecker als Stellvertreter kreieren.

Rückblickend und grundsätzlich lässt sich der einfache Menschenwürde-Imperativ: Handle als würdiger Mensch, also „frei, gleich und solidarisch!“ noch einmal verfeinern und zugleich vielleicht auch der Liberalismus besser verstehen.

Drei Arten der Handlungen. Zu den Handlungen im weiteren Sinne gehört aus der idealisierten Sicht jeder Akt aus dem Dreisprung von Denken, Urteilen und Vollstrecken.

Erstens ist es das freie *Denken*, das auch abstrakte Normengefüge zu entwickeln oder immer wieder zu verwerfen vermag. Dazu zählt zweitens das *Urteilen*, dem das abwägende Denken vorausgeht, mit dem Ziel, einen ganz konkreten Sachverhalt in *halbkonkrete* innere Normen

einzupassen und diese inneren Normen auch mit seiner Hilfe fortzuentwickeln. Die Handlung im engeren Sinne ist dann die *Vollstreckung* des Urteils.

Der Liberalismus setzt hoch vereinfacht dagegen am Ende an. Er geht vom sichtbaren Ergebnis, dem Nutzen oder auch dem Schaden aus. Danach bestimmt er die Handlung einer Person, die auch erst durch solch eine typische Art von Handlung einen Teil ihrer Rolle als Person zugeschrieben erhält.

Es wird ganz pragmatisch *vermutet*, dass die Handlung auf einem pragmatischen, also sachbezogenen und damit nur halbfreien Urteil des Freien als *intersubjektiv anerkannter* Person eines frei handelnden Akteurs beruht. Die Ausnahmen gilt es gegebenenfalls zu beweisen. Ob aber der Freie frei zu denken vermag, ist seine Privatsache. Ob es überhaupt so etwas wie den freien Willen gibt, ist, wie auch jede Philosophie, zumindest nachrangig.

Vereinfacht fordert der Liberalismus dazu auf, *nachträglich* fallbezogen zu *urteilen* und das ganz freie Denken der Privatheit zu überlassen.

Jede der westlichen (nationalen) Kulturen wird aus diesen beiden Grundansätzen ihre eigene *Mischung* hervorbringen, aber einer von diesen muss jede den Vorrang einräumen.

Aus der *Selbstidee der Würde des Menschen* ergibt sich ein vor allem *individuelles Denkgebot*, das an die *Fähigkeit* zu denken anknüpft und auf der Idee der *Freiheit* beruht:

Freiheit. Du kannst denken, also: Denke überhaupt und dann möglichst *frei, gleich und solidarisch*, und zwar *vor* und auch *nach* Deinen sachbezogenen Entscheidungen und erst recht *vor* und *nach* Deinen (aggressiven) Handlungen!

Nachrangig gilt dann auch und mit Betonung der *Gleichheit*:

Du kannst Deine Entscheidungen auch halbfrei, weil auch sachbezogen, aber *sachgerecht* (gleich) treffen, also nutze diese Fähigkeit und denke anschließend auch darüber noch einmal frei nach!

Ebenso gilt mit Betonung der *Solidarität*:

Du kannst Deine Handlungen als *ganzheitlicher* Mensch mit Körper, Geist und Seele also immer -auch- (*mit-*) *fühlend* (solidarisch) durchführen. Du kannst sie sogar entsprechend „automatisieren“. Tue es auch!

Denn alle Veränderungen, die Du in Deiner Umwelt mit verursachst, sind Aggressionen, die für Dich und bestimmte Mit-Akteure in Deinem Lebensraum vielleicht einen Nutzen erbringen, die für andere aber Lasten und Leiden bedeuten können.

Du kannst *nachträglich* noch einmal über die Folgen Deines Tuns *nachdenken*, eventuell neue Entscheidungen treffen und danach erneut handeln, um damit die Folgen Deiner Taten vielleicht zu korrigieren. Denke also auch über die Folgen Deiner Handlungen nach!

Aber die Höchstidee der Menschenwürde steht auch dafür, dass die *drei großen Unterideen* eine Einheit bilden und alle *drei Handlungsformen* zusammengehören. Sie sind und formen das vor allem innere (würdige) Selbst eines Menschen, den die anderen dann auch als (liberale) Person begreifen können.

Eine weitere grobe (dritte und kulturelle) Dreiheit tritt hinzu. Dieses würdige oder liberale *Individuum* ist zudem aus der sozialen Sicht der (nationalen) *Gesellschaften* als deren Teilhaber und Mit-Demokrat zu ehren. Schließlich hat die *Welt der Menschen* diesen und jeden (würdigen oder liberalen) Einzelnen (universell) als Mitmenschen entweder zu heiligen (als säkulare Form der Würde) oder anzuerkennen (als freie Person).

Auch diese kulturelle Dreifaltigkeit ist wiederum nur im weichen Sinne von sich rückkoppelnden und deshalb nur halbautonomen *osmotischen* Sub- und einem *Metasystem* zu sehen, das seinerseits in größere Systeme eingebunden ist. Die belebte und unbelebte Natur und alle Religionen sind dabei *bewusst*, also eben auch mithilfe der Idee des Bewusstseins des Menschen, das ihm seine Würde und seine Freiheit verschafft, ausgeblendet. Denn zunächst einmal geht es um das „Selbst“ und die Eigenverantwortung des aktiven Menschen.

Zum Wesen der Freiheit. Das Schwergewicht (auch) der Menschenwürde liegt gleichwohl auf der Freiheit des Freien. Gleichheit und Solidarität bilden nur zwei vernünftige Gegengewichte gegen den egoistischen Wildwuchs, der sich aus der totalen Freiheit ergeben könnte. So sind die Freiheit, das Denken und das Selbstsein noch einmal näher und

im Verbund zu betrachten. Es ist über sie im Sinne des ersten Gebotes zu „philosophieren“.

Frei zu sein, meint zunächst einmal *negativ*, sich *von* der Natur und der Gesellschaft und all ihren Strukturen zu lösen. Andernfalls ist man ein Teil der Natur oder der Gesellschaft, ist in sie *eingebunden*. Man kann auch zuspitzend sagen, man ist der Natur und der Gesellschaft unterworfen und deren Eigentum, mithin auch ihr Sklave.

Wie vermag man sich von ihnen zu lösen? Die Befreiung geschieht aus idealistischer Sicht auf dem Wege über das *Abstrahieren*, und zwar bis hin zur *Subjekt-Objekt-Spaltung*. Deren *Zwischenstation* bildet das halbabstrakte Symbolisieren und das innere Spiegeln der Außenwelt. Indem der Mensch etwas zu einem (toten) Gegenstand degradiert, ist er fähig, „über“ es nachzudenken. Dies kann er nunmehr über die Natur, die Gesellschaft, auf der nächsten Stufe auch über sich selbst als Subjekt und auf der übernächsten sogar „über“ die Sinnhaftigkeit der Subjekt-Objekt-Spaltung oder der Abstraktion.

Mithilfe der Abstraktion vermag der Mensch vor allem erst, die *Gesetze* zu erkennen, sie umzuformen und zu hinterfragen. Er erkennt auf diese Weise nicht nur die Elemente der Natur, der Gesellschaft und seines Selbst, sondern er vermag, und das ist seine zweite Eigenheit, mit diesen Erkenntnissen auch wertfrei zu *spielen* (gerade so halbchaotisch wie sich aus Sicht der Naturalisten die Natur organisiert und Gesellschaften erhalten).

Aus diesem Denken, das zu Gesetzen führt und sie auch hinterfragt, ergibt sich mit *Descartes* das „cogito ergo sum“, also das *Ich* oder auch Selbst des Menschen.

Diese Freiheit des Denkens ist wiederum auf das ganz Konkrete herunter zu brechen. Der prometheische Mensch kann diese Erkenntnisse nun für seine *fallbezogenen* Urteile oder Entscheidungen *nutzen*. Soziobiologisch und utilitaristisch gewendet und damit aus der pragmatischen Sicht des Liberalismus betrachtet, wird der Mensch die Freiheit, auf diesem Wege Gesetze zu erkennen, überhaupt nur erlangt haben, um sie später *halbspielerisch gestaltend* bewusst nutzen zu können.

II Menschenwürde: Zivile Konkretisierung, dreifaltige Imperative und Vorrang als besondere humane Art der natürlichen Selbstgestaltung

Konkretisierung der Menschenwürde: Auch umfasst die Menschenwürde mehr als die innere Autonomie als solche und mehr als das Leben, das ihre Basis darstellt.

So beruht die hier vertretene Auslegung der Menschenwürde insbesondere auf dem Wortlaut der Präambel der Europäischen Grundrechtecharta, die *vier Begriffe* in bewusster *Reihung* nennt, die

„unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.“

In dieser Reihung ist auch die Charta selbst gegliedert. Alle vier Ideen gehören danach untrennbar zusammen, aber am Anfang steht wie in Art. 1 der Charta selbst und in Art. 1 des deutschen Grundgesetzes die Menschenwürde. Auf diese Präambel haben sich die europäischen Völker jüngst verständigt und erklären in diesem „Bewusstsein“, sich die nachfolgende Charta zu geben. Daraus ergibt sich deren rechtskulturelle Relevanz.

Das Verhältnis zur Freiheit, zur Gerechtigkeit (Gleichheit) und zur Mitmenschlichkeit (Solidarität) besteht, so die naheliegende Auslegung, zum einen darin, dass die Menschenwürde aus diesen drei Elementen ihre materielle Kraft bezieht und dass diese auch einen wesentlichen Teil der *Vernunft* ausmachen, die ebenfalls das Wesen des Menschseins bestimmt und seine Würde mitbegründet.

Aber das Menschsein, auf dem die Menschenwürde unmittelbar basiert, befreit sich auch von diesen drei Elementen insofern, als sie nur im Sinne von *Typen* ausgeprägt sind. Auch Personen, die nicht frei, gerecht, mitmenschlich oder vernünftig handeln können, wie Kinder und Geistesranke, verfügen über die Menschenwürde. Biologisch betrachtet sind ihnen immerhin die Gene und damit die Anlagen zum typischen Menschsein eigen; sie „sind“ „körperlich“ Menschen. Deshalb *überwölbt* die duale Idee von der Menschenwürde diese ihre vier typischen Elemente und hilft, sie anders auszuprägen.

Auch der Bezug der Menschenwürde zu den Grund- und Menschenrechten ergibt sich zunächst einmal aus der Erklärung der Menschenwürde mithilfe des Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, und zwar auch hier nach ihrer Bedeutung gereiht. Die *Freiheit*, vor allem die des *Denkens*, steht auch für die demokratische Gesetzgebung und an erster Stelle.

Recht kann zwar nicht beliebig gesetzt werden, aber der Bereich, in dem Rechte zwischen politischen Akteuren ausgehandelt und auch wieder verändert werden können, ist recht groß. Gleichheit und Solidarität bilden dabei die groben Leitplanken.

Menschenwürde und Menschenrechte stehen zwar in einem engen Zusammenhang. Sie erklären und stützen einander wechselseitig. Aber sie verhalten sich zueinander wie der Künstler und sein Werk. Beide sind nichts ohne einander; aber existieren sie beide, so verfügen sie über eine große Selbstständigkeit voneinander.

Die Idee der Menschenwürde „dient“ nicht nur, soweit sie vor oder auch über dem Recht steht, den *Gesetzgebern* oder *Richtern* als ein „Konzept“³¹². Die Menschenwürde bestimmt vielmehr umgekehrt vorrangig alle Rechtspersonen als Mitmenschen, also deren Selbst und die Art ihrer Vernünftigkeit. Vereinfacht fordert diese Selbst-Idee sie *unmittelbar* nur zum *Denken* auf und hilft ihnen zudem dabei mit dem Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Ihre Gesetze oder auch konkreten Entscheidungen müssen sie schon selbst verantworten und aushalten. Nur durchdacht sollten sie sein. Den Kern der Menschenwürde bildet die Freiheit, *nicht* nur ein genetisch normiertes und vorprogrammiertes Wesen, sondern mit der Fähigkeit ausgestattet zu sein, zumindest vernünftig denken, sich entscheiden und verhalten zu können. Diese Vernunft bestimmt dann die Würde.

³¹² Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff., 15, 29 („Menschenwürde als Ideal“), zu den Skeptikern: „Wird die Menschenwürde präzise definiert, dann verliert das Konzept möglicherweise seine Überzeugungskraft als eine für die Mehrzahl der Debattenteilnehmer akzeptables Konzept. Wird das Konzept Menschenwürde dagegen in eher unscharfer Weise expliziert, so ... ist das Konzept Menschenwürde als eindeutiges Entscheidungskriterium für bioethische Konflikte wenig brauchbar“. Damit degradierte man die Menschenwürde zu einem Konzept der idealen Kommunikation. Es ist vielmehr die Idee der Menschenwürde, die diese Art von freier Kommunikation über das Wesen ihrer Teilnehmer prägt.

Umgekehrt und provokativ gefragt: Was für eine Rechtskultur hätten wir denn, wenn aus der Menschenwürde alle subjektiven Rechte oder wenigstens alle Grund- und Menschenrechte nicht nur *zwingend* abzuleiten, sondern klar zu *definieren* wären? Es fehlte jede Gestaltungsmacht für die demokratische Gesellschaft. Selbst subjektive Grundrechte sind nicht ganz aus der Menschenwürde abzuleiten, weil im Recht insgesamt auch (zum Teil) gegenläufige „Unter-Ideen“ aus den Bereichen von *Gesellschaft* und *Natur* mit zu berücksichtigen sind. Deshalb verfügen sie auch alle über eine beachtliche rechtliche Eigenständigkeit (Teilautonomie). Zudem bilden alle subjektiven Grundrechte auch die Rechtselemente eines, zwar von der Idee der Menschenwürde überwölbten und durchdrungenen, aber doch teilselbstständigen *Grundrechtssystems*, dessen Teile sich auch untereinander zu erklären helfen.

Zudem ist nach der hier vertretenen Deutung *zwischen* die (einem irdischen Gottesbild ähnliche) Idee der Menschenwürde und das *Grundrechtssystem* noch das zivile Dreifaltigkeitscredo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ geschaltet, das die Menschenwürde näher erklärt und das rechtspolitische Wesen und die praktische Vernunft des würdigen Menschen konkretisiert.

Vom Höchstwert der Menschenwürde, also von dem vorrechtlich-zivilen der Präambel und dem Credo von „Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ aus hin zur Idee von Grund- und Menschenrechten besteht bereits eine Ableitung, die wie alle Ableitungen oder Konkretisierungen von *pragmatischen Zweckerwägungen* mit beeinflusst ist.

Die Wirkung der Idee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde auf das Recht ist schon einmal dadurch eingeschränkt, dass es aus rechtlicher Sicht um den *Anspruch* auf Achtung der Unantastbarkeit geht.

Die Ableitung hin zum „Recht auf Lebensschutz“ liegt nach allem zwar nahe, weil das Leben mit dem Menschsein untrennbar verbunden ist, aber der Anspruch auf Achtung kann eingeschränkt sein. So bleibt auf dieser rechtlichen Ebene immer noch die Frage nach den *Ausnahmen*, etwa bei Notwehr. Aber ohne Not und nachträglich, hauptsächlich des Gerechtigkeitsgefühls wegen einen Mitmenschen kollektiv zu töten, erscheint als unvernünftige und damit als nicht hinreichende Rechtfertigung. Hier schlägt die Idee der Menschwürde, die Menschsein und Würde miteinander verbindet, unmittelbar durch.

Die Menschenwürde erweist sich als eine *Art von Ideal*. Aber auch insofern ist einige Vorsicht geboten. So spricht *Thiele* einerseits zu Recht von einem „*breit akzeptieren Ideal, das allgemeiner Orientierungshilfe in einer moralischen Gemeinschaft dienen*“ kann. Andererseits darf es dabei *am Ende* und als heimlicher Höchstwert nicht um die „*moralische Gemeinschaft*“ als solche gehen. Ideale sind zwar üblicherweise solche der *Gemeinschaft*, die sie verehrt. Aber erst die derart würdigen *einzelnen* Menschen bilden eine solche Gemeinschaft, und sie beherrschen sie auch und deshalb in demokratischer Weise. Diese Gemeinschaft *leitet* sich also von den würdigen Menschen *ab*.

Im Dienste aller würdigen Menschen wird die jeweilige Gemeinschaft vor allen versuchen, in ihrem Rechtssystem und für bestimmte *Fallgruppen*, die drei einander widersprechenden Unterprinzipien zu *vereinen*, die immer wieder in Ausgleich zu bringen sind und deren „vernünftige“ oder auch „unvernünftige“ Anwendung alle Einzelnen selbst zu verantworten haben, „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Die Menschenwürde *hilft* dabei als vage, aber immer als eine *monarchische* Höchstidee. Insofern wirkt die Idee der Menschenwürde -für das *Recht* und die *Politik*- in der Tat als ein typisches *Ideal*.

Auch dann, wenn der Mensch „über“ die Menschenwürde und damit über sich selbst nachdenkt, bleibt ihm offenbar kein anderer Weg, als sie zu *vergegenständlichen*, womit er doch wieder ein Selbst-Bild vom Menschen erschafft, also ein Ideal als Portrait. Dabei ist es jedoch das Künstlertum selbst, besser noch die Fähigkeit zu diesem, also das *Künstler-Sein-Können des Menschen* und auch das gelegentliche Erleben dieser Fähigkeit, welches seine Würde begründet. Anders gewendet ist er der *stolze* und *selbstkritische Organisator* seiner selbst; er lebt und empfindet seine Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung. Aus dem Umstand, aktiver und kluger *Kultivator* seiner Umwelt sein zu können, zieht er Schlüsse auf sein Wesen.

Dreifaltigkeit der kategorischen Imperative. Aus der Sicht der Menschenwürde lässt sich der Imperativ nun noch weiter mit der Dreifaltigkeit von *Freiheit, Gleichheit und Solidarität* auffächern, die wiederum auch die drei Ebenen von *Denken, Urteilen und Handeln* spiegeln:

- *Denke völlig frei, aber denke!*
- Insofern ist der erste *Imperativ*, der aus der Selbstidee der Menschenwürde folgt, kein echtes Handlungsgebot im Sinne der Ethik, sondern er enthält vorgelagert noch das Gebot, zunächst

einmal über Normen, ihren „Sinn und Zweck“ sowie über die Normgeber und deren eigene Leitideen zu „*philosophieren*“. Aus dem Nachdenken über Normen entsteht dann bestenfalls eine Art von Präambel einer Verfassung oder einer transnationalen Menschenrechtserklärung.

Dann erst heißt es weiter:

- *Urteile (und entscheide) fair oder gerecht, also wäge ab!*
- Urteile zwar im Sinne der Gleichheit und zwischen *Gleichen*, aber wisse, dass Urteile, gleich welcher Art, nur halbfrei, weil *sachbezogen* sind und halbabstrakt ausfallen, weil sie zur Vergleichbarkeit auf *typische* Fälle ausgerichtet sein müssen. Urteile sind fair, wenn sie normativ *gerecht*, aber auch empirisch *neutral* und sozial *funktional* sind und dass das Urteilen zwischen Gleichen ein intersubjektives Verfahren oder einen solchen *Prozess* beinhaltet, und zwar entweder nur ein fiktives inneres Verfahren, in dem Du alle Rollen selbst durchspielst oder ein sozialreales Verfahren mit mehreren Beteiligten (würdigen Menschen, weil freien, gleichen und solidarischen Mitspielern).
- *Handele (oder vollstrecke Deine Entscheidungen) mitmenschlich oder auch solidarisch!*
- Also handele ganzheitlich, mit *Körper, Seele und Geist*. Aber handele soweit möglich erst, wenn Deine Handlungen durch freies *Denken* und halbfreie abwägende *Urteile* vorbereitet sind oder aber *korrigiere* sie zumindest soweit als möglich nachträglich auf diese Weise.

Dabei sollten bei allen Handlungen die *Automatiken*, nach denen sie ablaufen, insofern *solidarisch* vorgeformt sein, als dass sie mitmenschlich, durch *seelische Empathie*, eingefärbt sind, sodass bei groben Menschenrechtsverletzungen eine Art eingeübtes, automatisiertes, schockhaftes *Veto* greift.

Im Regime des Liberalismus ist die Solidarität aber auf bestimmte *Gruppen* beschränkt. Stets ist der Wechsel in den „status naturalis“ möglich und auch von der Idee des Freien und dem demokratischen Normensystem her vorgesehen.

- Wissen schließlich, dass zwar das Denken, Urteilen und Handeln sich immer wechselseitig beeinflusst, aber dass Du zugleich alle drei Arten Deines Tuns (im weiten Sinne) weitgehend trennen kannst.
- Aber die *pragmatische goldene Mitte* besteht im Urteilen und in dessen *intersubjektivem „forensischen“* Verfahren, das dem Wesen der *kommunikativen Konsenstheorie*³¹³ entspricht.
- *Wäge also fiktiv allein oder gemeinsam mit anderen ab.* Denke an das Bild der Justitia.
- *Handeln können auch Tiere, aber gemeinsam abwägen können nur Menschen.*

Zum Vorrang der Menschenwürde mit dem Kern der künstlerischen Selbstgestaltung. Was lässt sich dafür vorbringen, dass die Selbstidee der *Menschenwürde* der *Personenidee* des Liberalismus *vorzuziehen* ist?

Offenbar besteht ein *humanes Grundbedürfnis* nach positiver *Ethik*, das auch soziobiologisch zu begründen ist, weil jede Ethik und die Ethik überhaupt der *Selbstorganisation* dient und auf den Menschen bezogen und mit *Mirandola* gesprochen mit der *künstlerischen Selbstgestaltung* einhergeht.

Der Mensch „ist“ zunächst einmal er selbst, und daraus zieht er seine Würde. Dieses Sein gestaltet er gleichsam wie ein einmaliger Künstler und zum Teil eben auch bewusst. Es wirken zwar auch andere externe Kräfte, wie die aus der Natur oder aus der Gesellschaft, auf ihn ein. Aber er verarbeitet sie in seinem Inneren selbst, *bewusst, unbewusst oder auch unterbewusst*. Das gilt selbst für größte Folterungen mit großen psychischen Schäden. Seine Vernunft bildet nur einen, wenn auch wichtigen Teil seines Selbst. Das Wort vom „Selbst“ ist zunächst ein Wort, das die Identität die *Seele* beschreibt.

Mit der Selbstgestaltung ist der Begriff vom sich selbst erschaffenden *Selbst* verbunden, auf den etwa der Philosoph *Gerhardt* in seinem Bild

³¹³ Zu Menschenwürde und Verfahren siehe Saliger, Menschenwürde, 2013, 265 ff. , 267 ff. (zur Verortung in der Diskursethik).

vom moralisch autonomen Individuum eingeht³¹⁴, das mit Bezug zu *Mirandola* auch der Rechtsphilosoph *Kirste* für seine Deutung der Menschenwürde herausstellt.³¹⁵ Aber gemeint ist für den Bereich des *Bewussten und des automatisierten Unterbewussten* mehr als die Selbstgesetzgebung im Sinne der Moral oder sonstiger rechtsnaher Gesetze. Das spielerische *Denken* als ein wesentlicher Teil der Vernunft ist zum Beispiel nicht an moralische Normen gebunden.

An ihre Vernunftbegabung sollten sich die Menschen zumindest und insoweit erst einmal halten und halten müssen, insoweit sie ihr humanes *Binnenleben* „selbstbewusst“ gestalten wollen.³¹⁶

Im zweiten Schritt erst wird aus der Idee ein Plan und daraus dann eine Tat mit bestimmten vorhersehbaren Folgen, dann wird der mit Vernunft begabte Menschen vielleicht zum dann auch moralischen Selbstgesetzgeber, etwa im Sinne von *Gerhardt*. „Denke“ lautet im Sinne von *Kant* jedoch der Leit-Imperativ. „*Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*“³¹⁷

Die säkulare Moral der *Menschenwürde* verdient deswegen den Vorzug, weil sie *demokratischer* Kontrolle und *Ausgestaltung* unterliegt mit vor allem selbstkritischer *philosophischer* Mithilfe und sie gleichwohl im Privaten für Religionen offen ist. Sie geht deshalb naheliegen-

³¹⁴ Allerdings streng auf die Moral ausgerichtet, die ihrerseits typischer Weise auf das Miteinander von Menschen, also nach außen gerichtet ist, *Gerhardt*, *Selbstbestimmung*, 1999, 375 („Selbstbestimmung ist ein originärer Akt, in dem der Mensch allererst sich selbst zum moralisches Wesen macht“), siehe auch 397 („*Sei Du selbst! Das ist der kategorische Imperative einer Moral der Individualität*“). Aufgegriffen auch von *Kirste*, *Recht*, 2015, 65 ff., 74 ff.

³¹⁵ *Kirste*, *Recht*, 2015, 65 ff., 74 ff. („Autonomie als individuelle Selbstbestimmung“), siehe auch 77 ff. („Politische Autonomie als Partizipation“); siehe auch seien Thesen 83 („Recht als einen besonders ausdifferenzierten Aggregatzustand von Selbstbestimmung“).

³¹⁶ Vgl. auch *Pfordten*, *Menschenwürde*, 2016, III 1, 54 (Überschrift: „*Selbstbestimmung über die eigenen Belange*“), 61 („*Die Würde als Fähigkeit des Menschen, sich gegenüber den eigenen Belangen noch einmal vernunft- und gefühlsmäßig verhalten zu können*, ist als wesentliche Grundlage der Selbstachtung eine notwendige Fähigkeit des In-Sich-Ruhens und der inneren Unabhängigkeit.“; „eine notwendige Voraussetzung, um moralisch zu sein“).

³¹⁷ *Kant*, *Beantwortung*, 1784, AA VII, 33 ff.; aufgegriffen etwa von: *Foucault*, *Enlightenment*, 1984, 32 ff.

der Weise mit dem Bekenntnis zur *Unantastbarkeit* der Menschenwürde einher, und zwar nicht nur als höchstem Staatsleitbild sondern auch als *universaler* Leitidee überhaupt.

Universalität würde wiederum auf der *politischen* Ebene die Vereinten Nationen moralisch überhöhen und die kollektive Nationalmoral der Supermächte zurückdrängen, sodass die kulturelle „Entscheidung“ für den oder die „Entwicklung“ hin zum Vorrang des Liberalismus auch auf die Nützlichkeit gestützt ist. Die Entscheidung für oder die Entwicklung hin zur Vorherrschaft der universellen Idee der Menschenwürde bildet auf der politischen Ebene eine Antwort der kontinentaleuropäischen Mittelmächte auf die im eigenen Land erfahrenen Kriege zwischen ihnen.

Hinzu kommt der seelische Aspekt. Für den Vorrang der Idee der Menschenwürde spricht, dass der Mensch mit der Seele in der Form des *Gewissen* über eine innere höhere Instanz verfügt, die zumal bei *Tötungen* immer eine *Rechtfertigung* einfordert, also die Regel aufstellt, dass grobe Menschenrechtsverletzungen verboten sind. *Scham-* und *Schuldgefühle* bilden gleichsam die Sanktion für Tabubrüche und Werteverletzungen.

Zudem ist die *Natur* zu bedenken. Deren eigene Normen lassen im deterministischen Sinne kein *grundloses* Töten des Nächsten zu. Ihrem Geschöpf, dem Naturwesen Mensch, das sie wenigsten zum Teil von ihren genetischen Programmen befreit hat, *offeriert* sie die Fähigkeit zur *Vernunft* und diese verlangt auch für das Töten analog zum Determinismus gute, also *systemkonforme Gründe*, welcher Art auch immer. Das Suchen nach Gründen ist gerade dem Determinismus eigen und findet in den *Beweggründen*, den Motiven, die bekanntlich vielfältiger Art sein können, eine *pragmatische* Verbindung mit der Idee der Freiheit.

Auch verbietet es die Logik der formalen Idee und des *Dogmas des Höchsten* oder Heiligen selbst, es zu vernichten, denn andernfalls wäre es nicht das Höchste. Unterstützt wird diese Idee der höchsten Würde vom systemischen Ordnungsbedürfnis. Alle (Sub-) Systeme, die wir der Natur ablesen, ergeben sich nur daraus, dass wir sie im Hinblick auf eine einzige, wenn auch immer recht vage Leitidee hin erfassen können. Menschen müssen in dieser Weise also *glauben*, weil ihre Vernunft es ihnen aufgibt.

Auch wer sich aus rein *physikalischer* Sicht an „Raum, Zeit und Bewegung“ ausrichtet, verfolgt das Prinzip, sich ebensolche *Einheiten* zu schaffen. Er muss dann aber den Meta-Grundsatz akzeptieren, dass es solche Einheiten geben soll, und Einheiten bedürfen immer des *Einens*, das sie vereinheitlicht.

Man kann auch umgekehrt sagen, die Idee von der *Unantastbarkeit* eines sich ohnehin ständig verändernden Raum-Zeit-Gebildes, das also in und mit sich schon niemals völlig identisch und dem *Werden und Vergehen* unterworfen ist, kennzeichnet und zugespitzt erschafft erst, jedenfalls für uns, dieses Gebilde.

Verinnerlicht handelt es sich darum, die jeweilige *Identität* und auch dieses Selbst für den Menschen zu erschaffen und zu pflegen, eine Aufgabe der *Seele*. Kollektiv oder intersubjektiv angesetzt ist es eben die *Kultur*.

Die *strenge Alternative* zu einem *Leitbild* und dessen idealer Unantastbarkeit ist offenkundig: Sie besteht im Verzicht auf die Ordnung und dann auch im Verzicht auf Physik und Biologie im herkömmlichen Sinne. Damit wird im Sinne einer Synthese die strenge Ordnung aufgebrochen. Die Systeme werden mehr oder weniger hin zum *Chaotischen* „befreit“.

„Verlassen“ ist nur derjenige, der an nichts, auch nicht an sich und sein Selbst glaubt. Er aber hat Mühe zu überleben, sodass sich zeigt, dass der Glaube an das *Eine* auch eine Art von *Überlebenshilfe* ist.

Insofern ist also der einzelne Mensch aus den genannten Gründen *einerseits* zu *heiligen* (Idealismus). Er ist aber *andererseits* auch in der Lage, sich davon zu befreien, und zwar mit den kalten Gründen des Naturalismus. Der *Naturalist* wird jedoch überlegen müssen, ob und vor allem inwieweit die Naturwissenschaften nicht die Existenz einer Art von *Naturethik* nahelegen. Auch glaubt er ohnehin fest an die Höchstidee der Natur.

Aber für seinen Alltag und in der Gemeinschaft (idealistisch aller, realistisch seiner Nächsten) muss er zumindest *dreierlei*: Er muss an Höchstideen sowohl fest glauben, als auch sie in Zweifel ziehen können. Er muss zudem den Glauben an die Einheit und damit auch die Gemeinschaft der Nächsten ablehnen können.

Ein solcher *pragmatischer* Realist darf jedoch -zunächst einmal- nicht auch privat *religiös* sein, sonst hat auch er sich an den Glauben an

Höchstes, und zumeist dann auch die Deutungen von dessen Stellvertretern, gebunden. Aber auch ohne solche Rückbindung glaubt der pragmatische Realist noch an etwas Allerhöchstes, nämlich den Realismus. Diese Lehre birgt zwar auch die *Idee der Freiheit*, nämlich diejenige, nicht an das sogenannte Gute fest gebunden zu sein. Aber auch sie kommt nicht ohne ein Bekenntnis zum bunten Pragmatismus aus. Auch ein solcher Pragmatiker muss sich mit dem realen Phänomen der natürlichen Empathie und dem sozialen Binnendruck, solidarisch zu sein, auseinandersetzen. Dem Fremdzwang durch die Natur und die Gesellschaft zu unterliegen, ist dann der scheinbar freiwillige Selbstzwang, den man zumindest als Karitas noch selbst *ausgestalten* kann, aus Gründen der Vernunft und des Nutzens vorzuziehen.

Insofern ist die Menschenwürde jedenfalls im *Säkularismus* aus der notwendigen logisch-idealistischen Sicht *unantastbar*. Sie erweist sich auch als *pragmatisch* und für diejenigen Realisten als sinnvoll, die sich privat zu keiner Religion bekennen.

Die *religiösen* Menschen kann man schließlich befragen, ob denn nicht auch ihre Idee von der *Seele* sie mit allen anderen Menschen verbindet und ob ihre Ethik nicht *universelle* Elemente enthält. Aber die Rückbindung an externe Übermächte (Gott, Natur oder Gesellschaft) erlaubt es immer auch, höhere Gründe zu finden, um *Menschenopfer* zu erbringen. Auch eine Idee der *Freiheit*, die Menschen ermächtigt, zwangsweise über das Leben anderer Menschen zu verfügen, findet hier ihren Platz, denn damit wird das Töten als Prinzip *der Natur* (des Menschen) begriffen, etwa als Ausdruck des Darwinismus.

Nur die *universelle* Idee der Unantastbarkeit der eigenen Menschenwürde wirft den Menschen auf sich selbst zurück, womit sie ein stolzes *Selbst* erschafft, und zwar jedenfalls für seine von ihm *selbst kultivierte humane Binnenwelt*.

Realpolitisch betrachtet entsprechen diesem Ansatz auch internationale Konventionen. So verbietet die Europäische Menschenrechtskonvention die Todesstrafe mit einem Zusatzprotokoll und die Generalversammlung der Vereinten Nationen fordert seit 2007 deren Vollstreckung zumindest auszusetzen.³¹⁸

³¹⁸ Zur Todesstrafe ausführlich: <https://de.wikipedia.org/wiki/Todesstrafe> (19.6.15).

Einige bekannte Dreifaltigkeiten. Ferner ist auf eine *formale* oder auch begriffliche Gedankenfolge einschwenken.

Nunmehr liegt es nahe, die moderne *Dualität* von Körper und Geist, von Sein und Sollen, die der Begriff der Menschenwürde vereint, in eine ebenso bekannte (subjektive oder auch personale) Dreifaltigkeit *umzumünzen*, und zwar in

- Körper,
- Seele und
- Geist.

Dahinter steckt dann die postmoderne *Drei-Weltenlehre*. Die Seele ist es, die den Körper belebt, mit dem Geist verbindet und die die Vernunft dann als Teil der „Geistseele“ deutet und mit einbezieht.

Beim zweiteiligen Begriff der Menschenwürde haben wir dafür noch beides, das *körperliche Menschsein* umfasst auch die Psyche, etwa im empirischen Sinne der Psychologie.

Die normative Seite der Würde, deren *Geist* oder auch *Vernunft*, die vereinfacht mit „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zu umschreiben war, bezieht in die Idee der gerechten Gleichheit auch das *Gerechtigkeitsgefühl* und das *Empfinden für Ungleichheit* mit ein. Zur *Solidarität* gehört dann auch die Mitmenschlichkeit als *Empathie* oder Sympathie.

Der so gelesene Doppelbegriff der *Menschenwürde* reicht deshalb für den politischen und menschenrechtlichen Alltag aus. Man sollte ihn nur gelegentlich mit dem Dreiklang von „Körper, Seele und Geist“ stützen, weil er eine verobjektivierende oder strukturelle Dreifaltigkeit widerspiegelt, die von

- Natur,
- Kultur und
- Ideen.

So leben wir im Alltag in der „humane Künstlichkeit“ der Synthese des Dualismus von konkreter Wirklichkeit und abstrakten Ideen und der *pragmatischen* Form unserer *Kulturen*. Die Kulturen beweisen sich dann unter anderem im ständigen rituellen Ausgleichen und Aushalten

von Widersprüchen einerseits und in der Pflege von passenden Subkulturen andererseits.

Für den Menschen prägen sie sein Humanum. Ihr Leitbild ist zumindest im Westen der *Individualismus*, vorzugsweise verbunden mit dem Bekenntnis zur *Menschenwürde*.

Schließlich ist der Idee der Menschenwürde also auch deshalb der Vorrang einzuräumen, weil sie ganzheitlich ansetzt und diesen postmodernen Holismus durch ihre Dreifaltigkeit noch einigermaßen nachvollziehbar ausdrückt.

Bunte Vielfalt. Zudem ist auch noch einmal zu versuchen, in einem Katalog die *Vielfalt* aufzuzeigen.

Die vor allem westliche Selbstidee von der Menschenwürde ergibt sich nach allem, und zwar auch in historischer Reihenfolge, aus folgenden Erwägungen:

- Am Anfang steht der *religionsphilosophische Ansatz*.
- Schon der bunte *Animismus* kennt offenbar durchweg eine Doppelung von freier Seele und wirthaftem Sein. An ihr hat auch der Mensch allgemein als ein Seelenwesen seinen Anteil: *Seelenwürde*.
- Der *Ahnenkult* bildet eine alte Art der Verherrlichung von vergeistigten Menschen als Übereltern. Zudem verschafft er dem Familienmitglied die Aussicht, von seinen Nachkommen selbst als Ahne verehrt zu werden: *Ahnenwürde*.
- Bei *Opfer-Riten* muss der Mensch, was ihn von den Tieren unterscheidet, durch Opfer Geister befriedigen. Man kann dann von einer Opfer-Pflichten-Würde oder einer *sittlichen Scham-Würde* sprechen. Erhöhte Amtswürde genießt der Vermittler, der Schamane.
- Beim *Schöpfer-Welt-Geist-Mythos* tritt die Vorstellung von der Subjekt-Objekttrennung mit jeder religiösen Erzählung von einem Schöpfer-Wesen und seiner Schöpfung in die Welt. Beides überwölbt und durchdringt die animistische Idee des (etwa aus vorderasiatisch-biblischer Sicht) Heiligen Geists oder des Atems des Schöpfergottes. Es formt sich früh schon eine Drei-Welten-

Lehre, an welcher der (animistische) Seelen-Mensch als Geschöpf eines Schöpfergeistes seinen Anteil hat: (abgeleitete) *Geschöpf-Würde*. Die erhöhte *Amtswürde* kommt den Priestern, den Astrologen und den Heilern zu.

- Danach folgt die Idee von der *Weisheits-Würde*.
- Beim *Erkenntnis-Mythos* partizipiert der Mensch an der Subjekt-Objekt-Trennung von Schöpfer und Welt, und zwar schon in der biblisch-vorderasiatischen Form durch seine Fähigkeit zur *Erkenntnis* (der Natur, des Anderen und seines Selbst): allgemeine *Seelenwürde* und biblische *Erkenntnis-Würde*.
- Der antike Nukleus des Bildes vom homo sapiens sapiens steckt in der Erzählung von Prometheus und in der schon vorchristlichen *Verselbstständigung* der (städtischen) Philosophie und ihrer *Seelendeutungen*, ihrer Ablösung vom Glauben (*Platon, Aristoteles*) und der Entwicklung des gebildeten Bürgers (*Cicero, Stoa*). Dies ist die *philosophische Selbstbildungswürde*. Erhöhte Amtswürde genießt der *Lehrer*.
- Modernisiert tritt die Weisheits-Würde dann als *moderne Würde* in die Welt.
- Hinzu tritt nun die *Individualwürde* eines jeden Menschen als Gestalter *seines Selbst* im Sinne des *Renaissance-Humanismus*, und zwar wie aus heutiger Sicht anzufügen ist, als eine Sonderform der ständigen *natürlich-körperlichen Selbstgestaltung* aller raumzeitlichen Seinsgebilde (zugleich noch als Gottesebenbildlichkeit, als Schöpfer).
- Zudem entsteht die Menschenwürde durch die (erneute) *Verselbstständigung* der Naturwissenschaften und der Vernunft (*Descartes, Pufendorf*) als eine durch Empirie gestützte *Wissenschafts- und Naturwürde*. Es findet eine zweite Art der Subjekt-Objekt-Trennung statt. Aus den gewonnen Erkenntnissen ergibt sich die universelle *Denker-Würde*.
- Daneben aber entwickelt sich auf der politischen Ebene das personale (intersubjektive) Model vom Freien. Die *Freienwürde*, zunächst die des Adels und der männlichen Stadtbürger, bildet den politischen Kern der Menschenwürde. Als solche aber kann

sie einem Menschen auch verweigert oder aberkannt werden. Dann bleibt diesem nur, aber immerhin zumeist die Grundfähigkeit, sie ebenso auch (wieder) erlangen zu können.

- Hinzu tritt die Pflichtenethik, die mit der Idee der Verallgemeinerung einhergeht. Die Würde eines jeden Menschen ergibt sich aus der Gattungswürde der besonderen Würde als *geistig-sittliches Wesen (Kant)*.
- In der Gegenwart finden wir dann die *kulturphilosophische und über-rechtliche (postmoderne) Würde*.
- Nunmehr zeigt sich die Menschenwürde als *Kunstwürde* des Menschen, der sein Denken und Handeln in Sprache und Symbole zu fassen vermag (*Cassirer, Habermas, Postmoderne*).
- Die Menschenwürde erweist sich dabei auch als eine *Zivilitäts- oder Mediationswürde*. Sie bildet eine besondere Mischform der inneren System-Gerechtigkeit und wird zur *zivilreligiösen Präambel-Würde*.
- Gleichzeitig wird sie zur Grund- und *Menschenrechtswürde* verrechtlicht und damit ritualisiert.
- Formal schließlich entfaltet sie sich in der besonderen Fähigkeit zur Selbstregelung nach dem Prinzip der Identität, als Verbund von (*hoheitlicher*) *Einheit und (bunter) Vielfalt*, als systemische Art der Würde-Kraft (eines besonders hohen Grades an) Selbstorganisation: als *Selbstorganisations-Würde*.

In aller Kürze, und das entspricht einem *alten* Leitbegriff, auch des *Liberalismus*:

Die besondere Art und das Ausmaß der inneren Autonomie des einzelnen Menschen bilden den Grund für seine innere und damit seine unantastbare Menschenwürde.

III. Metaethik: Naturwürde und Weltgeist, Anti-, Natur- und Sozialethik

Naturwürde. Zur Metaethik im weiteren Sinne gehört die Frage nach der *Transhumanität*,³¹⁹ also nach der Würde von nicht humanem, aber „kreativem“ Leben,³²⁰ die man auch auf *Nietzsche* zurückführen kann³²¹. Das Wort vom „Speziesismus“, das eng mit den Thesen von *Peter Singer* verbunden ist, begreift den Humanismus als eine Art von Rassismus gegenüber der sonstigen Natur.³²²

³¹⁹ *Menschenwürde und die Idee des Posthumanen*, Hilgendorf, Menschenwürde, 2013, 1047 ff. , 1047 ff. Siehe Stoecker / Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff. , 62 (als „Posthumanismus“). Siehe zum Überblick über die Diskussion auch Becchi, Menschenwürde, 2015, 169 ff., 170 ff.

³²⁰ Zur zunächst vor allem anglo-amerikanisch ausgerichteten Diskussion siehe unter dem Titel: „*Animal Liberation: Towards an End to Man’s Inhumanity to Animal*, 1975, Singer, P., Animal, 1975 , passim. Siehe aber auch den Schweizer Sammelband zur Frage: „Eine Würde für alle Lebewesen?“, dazu den Überblick von Odparlik / Kunzmann, Vorwort, 2007, 1 ff. , 1 ff. Tiedemann, Menschenwürde, 2007, 573 ff. („Würde der Kreatur“ -mit Blick auf die Schweizer Verfassung).

³²¹ Mit Rückgriff auf Nietzsche: Sorgner, Humanism, 2010, 1 ff. , 1 ff. (“*I am very grateful for the provocative replies to my article “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”* (2009), published in the recent “Nietzsche and European Posthumanisms” issue of The Journal of Evolution and Technology (January-July 2010)”. Der Hintergrund ergibt sich aus seinen Themen (topics). Sie lauten „Technology and evolution; 2. Overcoming nihilism; 3. Politics and liberalism; 4. Utilitarianism or virtue ethics?; 5. The good life; 6. Creativity and the will to power; 7. Immortality and longevity; 8. Logocentrism; 9. The Third Reich.” Zu Nietzsche siehe: 1.1.1.4 Nietzsche and Technology”. Siehe auch das Lob des „*alethic nihilism*“.

³²² Becchi, Menschenwürde, 2015, 169 ff. , 170 f. (ablehnend, unter anderem, weil der Mensch zur Transzendenz fähig sein, allerdings ist sie auch im Prinzip der Evolution verborgen, jedoch bilden die menschlichen Religionen, einschließlich der Idee von der Zivilreligion ein Besonderheit, die allerdings auch zu einer menschlichen konstruktiven Selbsttäuschung beinhalten oder als rein menschlich-sozialen Hilfsfiktion gedacht werden könnte); zu „Menschenwürde und Speziesismus“ siehe kritisch Hörnle, 2015, 183 ff. , vgl. auch 192 („Wenn man die Menschenwürdeverletzung als „erhebliche Demütigung“ definiert, scheidet eine Ausdehnung des Menschwürdeschutzes auf Tiere und Pflanzen aus.“); abwägend aber insgesamt kritisch zur „Würde der Tiere?“ auch Wolf, Würde, 2015, 195 ff. , 197 (Tugendethisch im Ansatz: „Menschenwürde... besagt, dass sich der Mensch über seine Natur erheben kann und soll; aber er kann sich nicht von ihr trennen“; „Menschenwürde ist eine Gabe...und Aufgabe, nämlich auf der Höhe der Königswürde zu sein, nicht unter sie und selbst unter das Tier zu sinken“).

Schon wer das „Leben“ des Menschen fest mit seiner Menschenwürde verbindet, wird dieser Frage nachgehen müssen. Aber auch wer mit einfachen Normen das Leben des Menschen schützt, hat einen Grund, diese Frage zu stellen. Wer schließlich erkennt, dass aus genetischer Sicht alle Lebewesen gleichsam eine *große Familie* bilden, erfährt eine Veränderung der Beweislast. Er muss sich auf die Suche nach dem Besonderen des Menschen begeben.

Ist die Würde von Art und Maß der *Autonomie* abhängig und zeigt diese sich auch in der *Selbstorganisation nach innen* als Teil einer Identität, die schon bei *jeder Zelle* die Bedürfnisse der inneren Organe vereinheitlicht, so verfügen (zumindest) alle subhumanen *Lebewesen*, weil sie sich selbst organisieren, über eine Art von „*Mindestwürde*“ oder *Seele*.

Eine erste Form der *Subjekt-Objekt-Spaltung* ist außerdem die Trennung von *innen und außen*, also das Prinzip der osmotischen Zelle, dem Grundmodell des Systems im Sinne von *Luhmann*. „Die Natur kennt keine Sprünge“, sie kennt von der Außensicht aus betrachtet also nur *Grade*. Aber die Trennung von *innen und außen* ist jedem natürlichen System eigen, das sich selbst organisiert. Das Umschlagen von Quantität in eine andere Qualität beinhaltet danach also eine notwendige *Selbst-Zuschreibung*, die Bestandteil jedes nur teiloffenen Systems ist. Es zeigt sich im einfachen Grundsatz von der Selbsterhaltung. Danach zeigt sich jeder Akteur, als Individuum wie als Gemeinschaft, als Herr seiner oder Herrin ihrer selbst mit dem Ziele, seine oder ihre Identität zu wahren.

Je *befreiter* Lebewesen von der natürlichen Genetik sind und je freier sie von der Gesellschaft von Artgenossen, kurz ihrer genetischen Familie und genfremden Helferfreunden sind, desto ausgeprägter ist ihre innere und äußere *Freiheit* und damit auch ihre *Selbstbestimmung* und desto größer ist im Rahmen der Würdelogik ihr Anspruch auf eine *Vorstufe von Würde*.³²³ Alle konkreten *Gemeinschaften* erweisen sich ihrerseits als *befreiter* von der Genetik ihrer einzelnen Mitglieder, die, wie der Mensch, häufig selbst eine mehr oder weniger feste Gemeinschaft von genfremden Lebewesen darstellen. Aber auch sie suchen sich selbst (und ihr Selbst) zu stabilisieren.

³²³ Dazu: Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014, § 13 („*Kreatürliche Würde?*“), insbesondere Rn 6 ff. (zur Aufnahme von Schutzträgern in die „*Moralgemeinschaft*“ aus der Sicht von (selbstkritischem) „*Anthropozentrismus*“, (auf das Mitleiden setzendem) „*Pathozentrismus*“, (auf die gemeinsame Genetik setzendem) „*Biozentrismus*“ und dem (eher methodischen) „*Holismus*“).

Das Erkennen und Unterscheiden von Artgenossen und auch das Einfühlen in deren Charakter und individuelle Emotionen ist vor allem den *Säugetieren* eigen. Ihre *Individualität* ist besonders ausgeprägt. Haustiere vermögen den Charakter und die jeweiligen Emotionen von Menschen zu lesen. Sie kennen zumindest Scham, wenn wohl auch keine Schuld.

Aber über die Grundfähigkeit, die *Gesetze von Natur, Gesellschaft und sich selbst* zu erkennen, zu hinterfragen und auch zu nutzen, verfügt offenbar nur der Mensch. Nur er ist mit dem Anthropologen Lenk ein „homo symbolicum symbolicum“³²⁴ oder ein „homo sapiens sapiens“.

Aus *religiöser* Sicht ist vielmehr nach der Existenz eines *irdischen Weltgeists* und dessen „Würde“ zu fragen. Denn der Mensch lässt sich aus naturalistischer Sicht als Teil der belebten *irdischen Welt* begreifen. Alle Lebewesen sind auch *genetisch außerordentlich eng verwandt*. Der Mensch etwa teilt seine Gene mit einfachen Bakterien und seine Augen mit den Insekten und den Tintenfischen.

Sie alle bilden also ein großes raumzeitliches Gesamtsystem, eine mächtige familienartige Gesellschaft, so dass die Begriffe von belebter *Natur* und *Gesellschaft* hier wie bei allen familienartigen Gesellschaften zusammenfließen. Diese irdische Natur existiert seit mehr als drei Milliarden Jahren auf diesem Planeten, und sie hat sich, wengleich wiederum nun osmotisch und *halbgeschlossen*, mit kosmischen Einflüssen von außen, wie etwa dem Sonnenlicht, „selbst entwickelt“.

Zur *inneren Stabilisierung* bedarf auch schon die gesamte *irdische* Natur einer Art von Identität.

Das bedeutet für das raumzeitliche *Gesamtleben* auf dieser Erde zunächst einmal, dass ihm eigentlich eine *größere Würde* zukommen müsste *als dem Menschen*, weil dieser nur ein Teil dieser belebten Welt

³²⁴ Lenk, Vielfachwesen, 2009, 23 (Hervorhebungen nicht im Original: "Der Mensch ist also das Tier, das Metastufen der Symbolisierung oder Metastufen der Symbolbildung, der Symbolverwendung einnehmen kann. Er ist das *Meta-stufenwesen*, könnte man sagen, oder nicht nur das symbolische Wesen, sondern das metasymbolische Wesen." Anfügen könnte man, dass schon die Freiheit in der binären Form der *Negation* solche Varianten der Offenheit schafft. Dann finden jedoch keine Meta-Stufungen statt, sondern das Gegenteil der Deonstruktion, und zwar im Sinne von Lenk dann als die *weitere Auflösung* der genetisch fest(er) vorprogrammierten subhumanen Tiere. So gelesen würden sich dann die Ideenwelten von Lenk und von Gehlen spiegeln.

ist. Jedes Metasystem ist schon aus logischen Gründen klüger als seine Subsysteme, zumal es diese überwölbt und durchdringt, also mit organisiert.

Aber umgekehrt gilt eben auch, dass der *jetzige Mensch* mit seiner Autonomie, aus der wir seine Würde ableiten, auch den großen Geist und die Heiligkeit der belebten Welt *mitbestimmt*.

Die These lautet: *Offenbar ist die Natur, zumindest die belebte Welt, erst mithilfe des Geistes „ihrer“ Menschen fähig, sich selbst mit ihren Gesetzen zu erkennen, diese bewusst zu nutzen und auch „über“ dieses Erkennen noch einmal nachzudenken. Aus der Binnensicht des Menschen lässt sich daraus eine Höchswürde gegenüber anderen, vor allem „tierischen“ Teilsystemen ableiten. Auch das stolze soziale Selbstbewusstsein davon und der nagende Zweifel daran sowie die Frucht, von der Außenwelt dominiert zu werden, lässt sich auf diese Weise deuten."*

Weltgeist. Nachzuschreiben ist im Sinne der Kosmologie, dass aus physikalischer Sicht das kosmische, *sich selbst bildende*, viel umfassendere raumzeitliche Kontinuum *sich* vereinfacht kurz nach dem mutmaßlichen Urknall *selbst erschaffen* hat, mit Raum, Zeit, Bewegung und allen dazu gehörenden Gesetzen.

Aus Sicht der Naturalisten hat der Mensch seinen Geist vom Weltgeist als Teil von dessen Selbsterschaffung erhalten. Dieser Weltgeist, vereinfacht zunächst der der belebten irdischen Welt, ist also der Spender dieses Geistes, den er allerdings auch selbst nutzt.

Die religiöse Frage lautet danach vor allem, ob es bei dieser Art von *weitgehend blindem Weltgeist* bleibt oder ob Welt und Geist im Sinne einer *Subjekt-Objekt-Spaltung* zu trennen sind. Gibt es also einen *Schöpfergott, der seiner selbst bewusst ist, sich seine Gesetze womöglich erst selbst erschaffen hat und sie dann vielleicht auch ständig selbst weiter nutzt*, den Kosmos selbst oder durch Untergötter bis ins Kleinste durchdringt und die ständige *Selbstorganisation der Welt* bewusst betreibt?

Eine solche Frage ist zwar nicht endgültig zu beantworten, sie ist *offen* zu halten. Sie passt aber zu der universellen Idee von der *Selbstorganisation*, mit der wir auf weltliche Weise versuchen, die Lebendigkeit des *Lebens* zu erfassen

Lassen sich aus dieser Sicht also, wie es beim Menschen einigermaßen möglich erscheint, das *Selbst* und die *Organisation* trennen oder bleibt es eine Art von kybernetischem Computer. Können wir also *umgekehrt* wie das Christentum mit dem Imago-Dei-Modell vom Menschen, den wir am besten kennen, auf eine Art von „Supermenschen“ schließen? Oder bilden wir mit unserem Geist nur eine Laune der Natur und stehen ohnehin davor, uns gerade mit seiner Hilfe selbst zu vernichten?

Eines jedenfalls nehmen die säkular ausgerichteten Geisteswissenschaftler, lies: die Philosophen mithilfe ihrer Naturwissenschaften an, nämlich, dass es den *Geist des Menschen* etwa als bewusste Selbstorganisation oder wie man ihn sonst im Einzelnen auch immer bestimmen mag, gibt und dieser wohl auch (zumindest) ein Teil der *belebten Natur* ist.

Mit der Würde des Menschen ist deshalb, zumindest abgeleitet davon, auch die Würde der Natur „als solche“ verbunden.

Alle *Imperative*, die sich aus der Menschenwürde ergeben, sind je nach Sichtweise also, wenngleich in recht abgeschwächter oder abgeleiteter Form, wenigstens auf die belebte Natur und ihre *mehr oder weniger genetisch befreiten* höheren Lebewesen zu übertragen. Allerdings vermögen sich alle Lebewesen aufgrund von genetischen Informationen und tradierten Vorerfahrungen teilautonom selbst zu organisieren und als Akteure in einer Außenwelt zu bewegen.

Was die eigentlich noch größere Würde der „Natur also solcher“ anbelangt, ist anzumerken, dass zwar eine beachtliche atomare Form der Zerstörung der Natur „als solcher“ auf den ersten Blick möglich ist, dass aber ein solcher Eingriff in sie immer noch nach den eigenen *Binnenregeln* der Natur selbst geschehen würde. Vermutlich würde wie nach einem Waldbrand alsbald wieder neues Leben entstehen und vermutlich noch Komplexeres.

Damit erweisen sich die Würdefrage und die aus ihr folgende *Ethik* als postmoderne Fortschreibungen und rationale Nachbegründungen des alten *Animismus*.

Metaethik. Zum Schluss des Abschnitts über die Individualethik ist auf Metaethisches einzugehen. Die drei Standardfragen der Ethik sind diejenige nach dem *Guten* als solchem, diejenige nach dem *guten Handeln* (mit *Kant* „Was soll ich tun?“) und diejenige nach der *Willensfreiheit des Menschen*.

Sie alle gehören zusammen. Denn ohne die Annahme der Willensfreiheit stellt sich die Frage nach dem Guten nicht. Es wäre allenfalls die Frage nach dem Nützlichen im biologischen Sinne zu untersuchen. Auch würde man nicht fragen, was man tun soll, sondern würde so handeln, wie man muss, also determiniert von der Umwelt und den eigenen Beweggründen. Doch bleiben diese Fragen philosophische, bei denen das Gegenteil immer mitzudenken ist.

Die letzte Frage nach der Willensfreiheit war mit der üblichen These zu beantworten, dass es sich *zumindest* aus kultureller Sicht um eine *sinnvolle Unterstellung* handelt, weil die Idee der Freiheit des Freien oder die Idee Menschenwürde ebenso darauf beruht wie die Herrschaftsform der Demokratie.

Für die Frage nach dem Guten ist nach allen Folgendes festzuhalten:

Die *Höchstidee der Menschenwürde* bietet sich der westlichen *philosophischen Ethik* also in zumindest zweierlei Formen an:

Einmal dient sie als idealistische (platonische) Leitidee und fungiert aus säkularer Sicht als das *höchste Gute*. Dabei verbindet sie Sollen und Sein untrennbar und erweist sich damit auch als von sozialrealer und nicht normativer Art.

Zur *universellen Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde* gehört jedenfalls *konstitutiv* der Anspruch auf Leben. Körper und Geist. Also werden *Mensch und Würde* wieder *vereint*, und zwar mit dem Vorrang des Geistes, weil eine diesseitige *säkulare* Würde untrennbar mit ihrem Wirt verbunden ist.

Zum anderen gibt es Vielfalt, Streit und Wettbewerb. Insofern bietet es sich an, innerhalb des an sich negativen *Liberalismus* in pragmatischer (*aristotelischer*) Weise von Fall zu Fall, besser halbabstrakt von Typus zu Typus, die „freie“ und kulturell unterschiedliche *Vorausformung* der halbkonkreten Norm zu betreiben und dann mit der Handlung selbst zugleich die soziale Realität auszugestalten, *mit Aristoteles* mit der Form den Inhalt erst zu vollenden.

Dabei ist allein das Denken frei, das Entscheiden nur halbfrei, weil von vielen Motiven mit beeinflusst und das Handeln ein impulsiver ganzheitlicher Akt, in dem alles zusammenwirkt, Ideen, Natur und Gesellschaft. Deshalb ist es sinnvoll, wichtige Entscheidungen über rituelle Verfahren zu rationalisieren und damit zu zivilisieren.

Kritik und Anti-Ethik. Es bleibt der ständige Seitenblick auf die auch denkbare Kritik an der Individualethik.

Zum einen ist zu überlegen, ob oder besser inwieweit auf das Individuum abzustellen ist. Die Alternativen waren schon anzusprechen. Man kann auch auf die „Gesellschaft“ oder die „Natur“ abstellen. Mit einem solchen Ansatz bliebe es bei einer Art von „Würde“ und höchstem „Guten“. Sie würde nur anders verteilt und gedeutet, etwa als Interesse an der eigenen Existenz, als jeweilige Gesellschaft oder als Natur. Für den einzelnen Menschen ist dann zu fragen, ob und vor allem inwieweit er Anteil daran hat, etwa nach dem Imago-dei-Modell, als Teil der Schöpfung oder der Gesellschaft. Vielleicht ist sogar die gesamte Natur nur eine Art von kooperativer Gesellschaft.

Man kann zudem auf die Idee der Gerechtigkeit abstellen, alle Gesetze als Gleichungen sehen und also die Harmonie und die duldsame Toleranz von kleinen und großen Einheiten als höchste Idee heiligen.

Man kann aber auch überlegen, etwa aus der Sicht der Naturwissenschaften, alles zu negieren, das Individuum, die Ethik und ihre Fragen, vor allem die Würde, das Gute, die Willensfreiheit, aber auch die Abstraktion.

Dann wäre die Ethik vielleicht nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine Form und ein Mittel der *Selbsterhaltung*, etwa in einem Meer des Chaos. Aus dem Bedürfnis nach einem gewissen „Sein“, etwa als „Raum-Zeit-Einheit“ und mithilfe von verinnerlichter Bewegungsenergie, folgt die *fiktive* Konstruktion einer Ethik. Sie dient dann der *Selbstorganisation*, die jedenfalls begrifflich nach einer gewissen Trennung des „Selbst“ von dem zu organisierenden „Sein“ verlangt.

Diese Sicht ruft dann allerdings die Gegenfrage hervor, was denn das „Sein“ in den Naturwissenschaften eigentlich bedeutet. Außerdem ist auf die empirischen Parallelen hinzuweisen. So ist zu überlegen, ob nicht das (*systemtheoretische soziale*) Modell des *Systems* von universeller „meta-gesetzlicher“ Art ist.

Naturethik. Auch in der Physik, so ist hier erneut anzumerken, findet sich die ethische Dreifaltigkeit oder auch die Logik der Dialektik. Nach ihr sind die beiden Pole der *Bindung* (Solidarität) und der *Freiheit* (von der Bindung und zur eigenen Selbstorganisation) durch ein drittes Element, nämlich mithilfe einer bestimmten Spannung auszugleichen

(Gleichheit). Auf diese Weise entsteht viertens (und holistisch) in einem Raum und auf Zeit eine *größere Einheit*.

Wer aber in den Naturwissenschaften an die Existenz von Gesetzen glaubt, der bekennt sich damit auch zur Idee von höchsten Normen.

Diese Naturgesetze zumindest in Teilen zu *erkennen und frei nutzen* zu können, formt dann einen dreifaltigen „*Denker, Urteiler und Akteur*“, der von der *Außenwelt* getrennt zu deuten ist, auf den aber der *Glanz* und die *Macht* der Naturgesetze abstrahlen. Sofern er zudem offen für *Selbstkritik* bleibt, kann er aus allem auch seine Menschen-Würde ableiten, und zwar vor allem mit seiner Fähigkeit zur Selbstkritik, denn mit ihr erhebt er sein Selbst zum Gegenstand und sich -gedanklich- darüber.

Im Kern heiligt die Idee von der Menschenwürde die menschliche Fähigkeit, individuell zu denken und vor allem nach Gesetzen zu suchen.

Erst in zweiter Linie entspringt sie der menschlichen Fähigkeit, mithilfe seiner Forschungen eine *eigene Binnenwelt* als Kultivator kunstvoll, wie ein Nest, bewusst zu gestalten und anderes dabei bewusst zu zerstören, aber stets auch, diese Gesetze, die eigenen Schöpfungen und die damit verbundenen Zerstörungen sowie sich und sein begrenztes Selbst und dabei auch sein Bewusstsein und seine Freiheit zu hinterfragen.

Die *Ethik* ist vor allem auf das richtige (gute und nützliche) *Tun* ausgerichtet, über das der ethische Mensch nachdenkt.

Warum, so könnte man fragen, sollte der Mensch nicht die Vernunft der Natur als höchsten Sinn und praktischen Zweck erkennen und frei überlegen, die uralte und lang erprobte schöpferische Dreifaltigkeit der Natur auch zu seiner *Ethik* zu erheben. Er kann sich aber bewusst dagegen entscheiden und stattdessen die höhere Vernunft in den physikalischen Kräften der Zerstörung und des Chaos sehen, die Stabilität (also das „*Sein*“ von Einheiten) immer wieder auflösen, also am Ende der Idee der Freiheit gehorchen.

Wer die Freiheit absolut setzt, wird diese Folgerung ziehen müssen und zudem mit ihr die *Auflösung von allen Bindungen* heiligen. Er wird dann auch die *Selbstbindung* durch Vernunft ablehnen und zudem das Sein in der Form des *Lebens* oder der Existenz von Dingen negieren müssen.

Der denkende Mensch *muss* deshalb also nicht den Schluss vom Sein auf das Gutsein des Seins und damit auf das Achten-Sollen ziehen. Aber er *kann* frei erkennen und sollte überlegen, welche natürlichen Gesetze seine Umwelt regieren und ob sie für ihn „sinnvoll“ und „lebenswert“ sind.

Praktische Sozialethik. Wichtig ist auf der *pragmatischen* Seite der Ethik (Was soll ich tun?) und aus der sozialen und systemischen Sicht, dass der Mensch mit diesen Gesetzen und der begrenzten Befreiung von ihnen (halbfrei) zu *spielen* vermag. So ist er trotz der kulturellen Bindungskraft von Sprache und Riten nicht fest an bestimmte *Gesellschaftsformen* gebunden. Er kann sich, wenn auch mit Mühen, von ihnen lösen.

Vor allem aber kann und wird *jeder erwachsene Mensch* immer verschiedene *höchsteigene Netzwerke* aufbauen. Er wird dabei die obigen *Grundsätze der Ethik* beachten können und *sollte* dies auch tun. Er wird in seinen privaten *Beziehungsgflechten* versuchen, die Freiheit und auch die Solidarität individuell auszuleben und deren Spannung für sein Netzwerk auf seine Weise auszugleichen - anderenfalls wird er dieses gefährden.

Relativität der Ethik. Aber zur *Konkretisierung* einer jeden Ethik bedarf es auch immer einer Antwort auf die Frage nach dem Maßstab für das Richtige, nach einer Ausrichtung des Guten, einer bestimmten Person für die Pflichten, eines Akteurs für die Interessen. Aus der Sicht des *philosophischen Individualismus* ist es der *einzelne denkende Mensch*.

Dessen gutes Verhalten besteht folgerichtig vor allem in der Befreiung von der Welt und der Gesellschaft, also im eigenen Denken und danach erst und davon abgeleitet im Urteilen und Handeln.

Dieses eben nur fiktive (negative) Lösen von der Natur und der Gruppe verbunden mit der Fiktionsfähigkeit zum (positiven) Erschaffen neuer Gedankenwelten begründet die *Subjektstellung* des einzelnen Menschen. Diese Eigenschaft rechtfertigt seine *Schöpferwürde*. Das halbfreie Erschaffen von sachbezogenen Regeln oder situationsbezogenen *Normen*, also seine *Grundfähigkeit zur Ethik* einerseits und andererseits zugleich das halbfreie *Spiel* mit Normen, etwa als Missbrauch oder als private Umdeutung, kommen hinzu. Diese immerhin halbfreie Fähigkeit zur Regelung des Eigenen verleiht dem *Normgeber* für sich und Seinesgleichen eine *Lenker-Würde*.

Insofern stellt das Selbstbild vom würdigen Menschen einen (kultur-) philosophischen Schlüsselbegriff dar.³²⁵

IV. Bipolare Struktur der Menschenwürde: Idealismus und Individualismus, Deduktion und Induktion, Grenzfälle

Zu überlegen ist, welches Muster die besondere Selbstidee der Menschenwürde über die sozialreale Wirklichkeit legt oder auch welche Strukturkräfte von ihr ausgehen. Das bietet nunmehr die Gelegenheit für den Versuch, etliche der schon dargelegten einzelnen Aspekte zu einem lockeren System zusammen zu führen.

These 1: Nach allem bietet die Selbstidee der Menschenwürde eine *bipolare Klammer*.

Die „Würde“ steht für den *Idealismus*, die Abstraktion und das Geistige. Die *Individualität* des Menschen betont die kleinste humane Einheit, meint das Konkrete und das Natürliche.

These 2: Dazwischen spannt sich eine *breite Mitte*³²⁶, die man auch als *angewandte Menschenwürde-Kultur* bezeichnen könnte. In diesem Sinne handelt es sich um die dritte sozialreale Welt, die an anderer Stelle mit der anthropologischen Schrift und mit den Begriffen

*„Mittelwelt und Drei-Drittel-Mensch. Sozialreale Dehumanisierung und Zivilisierung als synthetischer Pragmatismus“*³²⁷,

³²⁵ Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014, § 12, Rn 1 ff. („*Menschenwürde: ein neuer Schlüsselbegriff*“), im Einzelnen Rn 3 ff. („*Personenwürde*“) Rn. 7 („*Würde des Bedürfnis-Subjekts*“), Rn 8 ff. („*Würde des konkreten Individuums*“, unter anderen Rn 13: Es sei „insbesondere seit den 80iger Jahren eine *Individualisierung* der Würde zu beobachten“, Hervorhebung im Original), zudem Rn. 23 a („*Würde als Rang*“).

³²⁶ Montenbruck, Mittelwelt, Zivilreligion IV, 2014, aus der idealistische-formalen Sicht: 12. Kap. „Mittelwelt: Mitte und Vermittlung, aus idealistisch-formaler Sicht „*I. Mitte, Synthese und Kohärenz*“, zum Bezug zur originären pragmatischen Sicht: „*II. Mitte und angloamerikanischer Pragmatismus*“.

³²⁷ Montenbruck, Mittelwelt, Zivilreligion IV, 2014, 1. Teilbuch. *Wertfreie Anthropologie: Gewalt, Nutzen und Scheinaltruismus*, 2. Teilbuch. *Psychobiologie des Menschen: Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung*, 3. Teilbuch. *Humanum - die synthetische Mittelwelt und das Modell vom Drei-Drittel-Menschen*.

ausführlicher zu beschreiben war. Es handelt sich nicht (allein) um einen originären, sondern deshalb um einen „synthetischen Pragmatismus“, weil er selbstbewusst auf dem alten *Dualismus* von Idee und Natur (Sein und Sollen, Subjekt und Objekt) aufbaut oder auch in Geist und Körper (Body and Mind) lebt oder weil er im komplexen, aber jeweils bipolaren Spannungsfeld von Himmel und Hölle, Yin and Yang, Feind und Freund und Innen und Außen existiert. Die dritte Welt „organisiert sich selbst“ im Umgang mit jeder Unterart von Dualismus. Menschen suchen und erschaffen sich diese -mit *Aristoteles* undefinierbare- Welt der Mitte, vor allem dadurch, dass sie zwischen diesen beiden Welten pendeln.³²⁸

Zum Idealismus. Die Selbstidee der Unantastbarkeit der Menschenwürde, deren *Anspruch* auf *Achtung* allerdings sehr wohl angetastet werden kann, entfaltet sich aufgrund philosophischer Betrachtungen als eine absolut gesetzte (fundamentalistische, absolute, axiomatische, dogmatische, eben eine zivilreligiöse), aber doch nur vage und hoch-abstrakte Idee.

Bildet die Idee der Menschenwürde die die Vielfalt vereinheitlichende höchste Leitidee, so ist umgekehrt zu fragen, welche *Ableitungen* (*Deduktionen*) von ihr möglich sind und auch welche großen *Unterideen* sie denn vereinheitlicht.

Nach allem ergibt sich einerseits das folgende Ordnungsmodell, bei dem jedoch andererseits zu bedenken ist, dass alle Ableitungen auch zur *Abschwächung* der Kraft dieser Idee führen. Dies ist zum einen am besten mit der Gravitationsmetapher zu erklären. Auch der Anziehungskraft großer Sonnen vermögen kleine Planeten Stand zu halten, wenn sie *Abstand* halten können und dazu über *eigene* Bewegungsenergie als Fliehkraft verfügen, um am Ende in eine Kreisbahn einzuwechseln. Auf der energetischen Ebene wird die Wirkung der *Strahlkraft* einer Sonne immer geringer, je weiter sie von den bestrahlten Objekten entfernt ist, desto bedeutsamer für die Bewegung eines ihrer Planeten wird dann dessen eigene innere Energie.

Zum Individualismus. Zum anderen wird mit jeder neuen Ableitung von der Ableitung der Fokus *auch* immer konkreter und kleinteiliger. Mit

³²⁸ Montenbruck, Mittelwelt, Zivilreligion IV, 2014, aus der idealistische- formalen Sicht: „9. Kapitel, Idee einer dialektischen „Mittelwelt“ I. *Mitte bei Aristoteles und zweipolige Modelle: Himmel und Hölle, Yin und Yang, Subjekt und Objekt, Freund und Feind, Innen und Außen*“.

der Lupe schließlich, so heißt es, oder gar mit einem Elektronenmikroskop kann man keine Elefanten suchen. Alles Konkrete entzieht sich den großen Ideen.

Insofern hilft es allerdings, dass die Menschenwürde, jedenfalls nach der hier entwickelten Deutung, an das *individuelle Menschsein* gebunden ist und dieses säkular heiligt (würdigt).

Doch ergibt sich daraus ein methodisches Problem: Einerseits ist die Menschenwürde also eine individuelle, die aber andererseits doch aus dem *universellen Menschsein* und der Grundausstattung zur Vernunft „abgeleitet“ werden muss. Zumindest muss man den *Typus* Mensch aus dem individuellen Menschsein, also aus dem Konkreten durch Abstraktion herausfiltern. Alle Ableitungen verlangen nach etwas Abstrakterem. So ist in diesem Sinne alles Individuelle nicht direkt positiv zu begründen. Es ist eben anders als alles andere.

Individuell zu sein, heißt auch, frei zu sein. So wird der Nachweis der *allgemeinen* Fähigkeit jedes Einzelnen zur *Vernunft* aufgebrochen, und zwar durch die Heiligung der höchstpersönlichen Freiheit zur höchstgelegenen Kreativität. Ohne sie wäre die allgemeine Vernunft nur diejenige der Ameisen in ihrem Staate. Jedes Selbst ist ein Eigenes. Es ähnelt zwar den anderen, ist aber mit einem anderen Selbst niemals identisch. Die große Idee der *Freiheit* beinhaltet auf der Ebene des Rechts deshalb gerade auch die freie Selbstbestimmung.

Aus dem Konkreten, also etwa aus den einzelnen Fällen, vermögen wird durch Induktion etwas Größeres wachsen zu lassen, indem wir nach bestimmten Ähnlichkeiten suchen.

Insofern lässt sich schon einmal eine *soziale* Ableitungskette aufzeigen:

Die *Menschenwürde* bezieht sich also zunächst auf

- jedes *einzelne* menschliche Individuum,
- aber danach auch auf jede Art von *Gruppe* (Gesellschaft, Nation), die die würdigen Menschen bilden, und sie gilt
- für die gesamte *Gattung* Mensch, die sie damit zugleich zu einer Weltgesellschaft formt.

Einheit und Dreifaltigkeit der Menschenwürde. Weiter zerfällt die vage monarchische Höchstidee der Menschenwürde in eine etwas konkretere Dreifaltigkeit, deren jeweiliges Eigengewicht, so kann man es auch sehen, sie als Sammelbegriff bündelt.

Die einfachste Art der Vielfalt ist die Dreifaltigkeit, und zwar nunmehr etwas verfeinert etwa als

- kreative Freiheit des Einzelnen,
- die intersubjektive Gleichheit in Bezug auf andere ähnliche Individuen und
- aktive und passive Teilhabe an der Solidarität einer Gruppe, von persönlichen Netzwerken bis hin zur Weltgemeinschaft.

Dabei gibt es auch insofern eine *Binnenstruktur*. Diese Dreifaltigkeit regiert aus westlicher Sicht die Leitidee der Freiheit (und damit die Individualität). Aber aus der Sicht der Vernunft der Freien wird die Idee der Freiheit durch das Gewicht der Gesamtheit der beiden Ideen der *Gleichheit* und der *Solidarität* eingehegt und in etwa ausbalanciert. In anderen Kulturen mag die Gleichheit, etwa als heilige Ordnung, dominieren oder die Idee der Solidarität, etwa als Sozialismus, das Leitmotiv darstellen.

Dabei ist davon auszugehen und daran zu erinnern, dass nach dem hier vertretenen insofern systemischen Ansatz jede Leitidee die konkrete Ausformung ihrer Gegenideen mitprägt und auch umgekehrt diese ein wenig, weil untereinander auch gegenläufig, das Wesen der Herrschaftsidee mitbestimmen. Sie zerran an zwei unterschiedlichen Stellen und brechen so zumindest deren Alleinherrschaft auf.

Dabei bleibt auch zu bedenken, dass das „Denken“ die Hausmacht der Freiheit ist. Das „Urteilen“ und dessen Verfahren dominieren die Idee und den Ruf nach Gleichheit. Das Handeln ist die Domäne der aktiven und passiven Solidarität. Insofern verfügen die drei großen Unterideen jeweils über ein eigenes Fürstentum.

Über innere und soziale „Würde“ verfügen auch der Richter und der Erste Minister als höchster Verwalter. Auch von ihnen wird erwartet, dass sie vernünftig und frei zu denken vermögen und als Menschen über

höchsteigene Würde verfügen, sodass man sie als Mitdemokraten mit diesen Aufgaben betrauen kann.

Freiheit und Selbstorganisation. „Freiheit“ meint zunächst die Autonomie und Individualität jedes *Einzelnen*, danach die Freiheit *innerhalb* jeder Gesellschaft von Freien und dann auch die *kollektive* Freiheit von (etwa nationalen) Gesellschaften untereinander. Aber es folgt daraus auch, je nach Sichtweise, die ethische Pflicht oder die nützliche Notwendigkeit zur Selbstorganisation, die immer auch mit der Ausbildung von bestimmten „Organen“, als Elementen der eigenen Seele oder als Institutionen als Teil der eigenen Zivilisationen, hervorgehen.

Zudem ist daraus, die Freiheit der Einzelnen und der vielen (nationalen) Gesellschaften innerhalb der menschlichen Weltgesellschaft und auch die Freiheit der Gattung Mensch gegenüber der vereinfacht als vorrangig fremdbestimmt gedeuteten Natur abzuleiten.

Aus dem Individuellen ergibt sich also das Allgemeinere, aus dem Einfachen erwächst das Komplexere. Es findet eine Art von Transzendierung statt.

Wer die Physik oder die Biologie heranzieht, der wird erkennen, dass dieser *induktive Weg* der ihre ist, vereinfacht der lange Weg vom Urknall her oder vom ersten Einzelnen und dessen Genen, aus denen sich auch die unseren entwickelt haben.

Für die heutige nun einmal existierende Komplexität ist lediglich umgekehrt anzusetzen. Grundlage ist zwar nun der „Verbund von allem mit allem“, aber in ihm lebt (immer auch noch) das alte Prinzip und die Idee der (Rest-) Freiheit von allen Einheiten.

Aus der Sicht des homo sapiens sapiens, der die Gesetze der Natur, der Gesellschaft und seines Selbst zu erforschen und zu nutzen vermag, sind es die *negative* Freiheit als Freiheit von Natur und Gesellschaft und die *positive* Freiheit als der Raum für die spielerische Selbstentfaltung.

Gleichheit. Die „Gleichheit“ bildet also bereits eine *Ableitung* aus der Vernunft und ist zudem der Freiheit gegenüber nachrangig oder ihr unterworfen.

Der derart freie Mensch ist auch einzeln *fähig*, vernünftig zu denken und sich und seine Freiheit an diese beiden Prinzipien der Gleichheit

und Solidarität zu binden oder sich auch frei gegen diese Bindung zu entscheiden. Diese Art der Freiheit begründet überhaupt erst seine Fähigkeit zur *Selbstgesetzgebung* (Autonomie). So gehört zu seiner Autonomie, sich entweder abstrakt oder auch halbkonkret gegen die Einhaltung der Prinzipien von Gleichheit und Solidarität zu entscheiden, *Ausnahmenregeln* zu erfinden oder aber auch sie als *Prinzipien* und philosophisch begründet zu *leugnen*.

Aus der „Gleichheit“ der Freien ergibt sich unter anderem das Gebot der *Anerkennung* als gleiche Freie. Die Achtung ist also eine Folge der Würde und begründet auch die rechtliche Seite der Menschenrechte, aus der sich dann die Freiheitsrechte ableiten. Deren Art und Umfang werden zwar durch die wechselseitige Anerkennung kulturell im Groben vorentwickelt und durch Verträge aller Art noch weiter ausgehandelt, aber sie setzen den *Status*, ein Gleicher unter den individuellen Vernunftsubjekten zu sein, schon voraus.

Aus der Gleichheit ergeben sich auch die Ideen der *Gerechtigkeit* und der *Verallgemeinerbarkeit*, etwa der Menschenwürde. Alle Gesetze stützen sich darauf, die menschlichen ebenso wie die naturwissenschaftlichen, ebenso alle Arten von Funktionen und Gleichungen. Jede Art von *Form* und jeder *Begriff* bedient sich dieses Ansatzes. Es handelt sich dabei auch um das Prinzip, das Konkrete über Ähnlichkeiten zur Gruppen zusammen zu fassen. Jede Gruppe oder Gesellschaft beruht auf dem Gedanken der Vereinheitlichung von Ähnlichem, was zugleich voraussetzt, dass man einen gemeinsamen *Maßstab* findet und anlegt. Auch die Höchstidee der Menschenwürde ist ohne die Beachtung der Gleichheitsidee schon *logisch* nicht vertretbar.

Zur Logik und damit zum *Denken* gehört umgekehrt also nicht nur die Freiheit, sondern auch die (partielle) Gebundenheit durch logische Regeln, die der „Gleichheit“ und zudem die logischen Probleme, die der Einsicht in die Individualität aller Dinge entspringen.

Solidarität. Die „Solidarität“ bringt neben der kalten Form die warme *empathische Mitmenschlichkeit* in die Vernunft mit ein. Sie führt zu Freiheitsverzicht nicht nur aus Gründen der Gleichheit, sondern auch aus Gründen der Humanität. Die Solidarität lässt sich am besten als Gegen- und Ausgleichssystem für die kalten Ideen des wild-freien Egoismus und der strengen, logischen Gleichheit verstehen.

Auf der so wichtigen Ebene des *Denkens* bedient die Idee der Solidarität dann auch wieder die Idee des *Individualismus* und das Heiligen des

Konkreten. Sie befreit vom Egoismus, der auch im *dogmatischen* Anspruch einer jeder einzelnen eigenen oder einer verinnerlichten *Philosophie* zu finden ist.

Die Solidarität erweitert das Denken aber auch um die „Vernunft der Gefühle“ und die Freiheit zur höchstpersönlichen *Zuneigung*.

Sie nötigt zudem zu *Freiheitsopfern* für die anderen und zu einem heiligen *Gemeinwohl*. Sie liefert die Grundidee einer jeden Gesellschaft. Aber auch von den Geboten der Solidarität kann man sich befreien, aus Gründen der kalten Gleichheit ebenso wie aus Gründen der trotzigen kreativ-künstlerischen Wildheit.

Ausschlaggebend ist nur, dass wir den einzelnen Menschen unabdingbar nur deshalb als würdig bezeichnen, weil er über diese empathisch-solidarische *Grundausrüstung* verfügt.

Damit ist die *zweite* grobe Ebene der *Dreifaltigkeit* zu verlassen, die formal aus der Letztbegründung der Menschenwürde abzuleiten ist, aber inhaltlich dazu beiträgt, deren vagen Gehalt einigermaßen zu umreißen.

Kinder und Grenzen der Menschenwürde. Fragen nach den *Grenzfällen* kennt wie jede abstrakte Idee auch die der Menschenwürde. Vor dem bisher erstellten Hintergrund lassen sie sich vielleicht zum Teil beantworten. Vor allem ist zu fragen, wie es mit der Würde von Menschen aussieht, die wir gemeinhin *konstitutiv* nicht als frei begreifen wie *Kinder oder Geisteskranke*.

Die feste Verknüpfung des Menschenbegriffs bietet die erste dogmatisch einfache Antwort. Anders als beim Liberalismus ist *jeder Mensch* zwingend als würdig anzusehen. Die soziobiologische Antwort lautet, jeder Mensch verfügt, ob er sie ausprägen kann oder nicht, über die *Grundanlage* zur genetischen Befreiung.

Dabei ist bei Kindern zu bedenken, dass sie schon früh beginnend nach und nach moralisches Handeln ausprägen. Zudem gestalten gerade sie mit großer *Phantasie* und auf *spielerische Weise* in eigenen kokonhaften Schutzräumen ihr Leben. Genetisch betrachtet ist ihnen überdies die Grundausrüstung zur Intelligenz zu Eigen.

Aber richtig erscheint es auch, dass der Kern des Menschseins im Ausreifen und Benutzen der Vernunft besteht. Insofern sollte es ausreichen, in den *Geisteswissenschaften* zwischen dem *Begriffskern* und dem Begriffsumfeld zu trennen und mit der Methodik der *Lehre vom Typus* zu arbeiten. Es geht um die alte Trennung zwischen der *Regel*, die ein Gesetz bestimmt, und den Ausnahmen, die möglicherweise zu machen sind. Sie gehören zu den Grenzfällen, die kontrovers zu diskutieren sind.

Definitionen, also Grenzziehungen (von lat. *finis* die Grenze) sind die Aufgabe der Juristen. Sie wissen um die Schwierigkeit, aber auch die Notwendigkeit der *Konkretisierung* von Normen. Dennoch bedürfen sie solcher Normen (oder Leitfälle). Und diese Normen beruhen wiederum auf bestimmten *Grundnormen*, wie dem Grundgesetz, und entspringen großen zivilen Leitideen, wie sie zumeist den Präambeln zu entnehmen sind. Leitideen sind noch keine Normen, sie haben ihre Konkretisierung noch vor sich. Und auch große Grenzfälle, wie die Tötung in Notwehr, helfen nur, die Grenzen zu bestimmen, sie dienen also der *Ausformung*, aber die „Materie“, die Substanz, die es dann später auszuprägen gilt, setzen sie dabei voraus.

Zwar müssen auch Letztbegründungen induktiv abgesichert werden, die Menschenwürde also etwa mit „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Vielleicht erhalten sie auch ihren Sinn überhaupt nur durch die *Vereinigung* von solchen recht selbstständigen und zum Teil auch widersprüchlichen, einander ausgleichenden Oberbegriffen.

Wichtiger noch, falls denn Leitbegriffe fest bestimmbar wären und falls sich dann auch noch klare Normen aus ihnen ableiten ließen, dann wären der Mensch und seine Gesellschaften vorprogrammiert. Es gäbe keine Handlungsfreiheit und auch keine Eigenverantwortung mehr. Der *freie Mensch* muss der *Herr seiner Gesetze* sein, nur dann ist er autonom. Er kann nicht nur von ihnen abweichen, sondern kann sie auch für sich und andere *neu ausformen*. Er ist allerdings zum Ausgleich für diese Freiheit auch fähig, Verhaltensregeln und ihre Folgen sinnvoll, also mit *Vernunft* zu gestalten und zu konkretisieren sowie sich dabei auch an der Höchstidee der Menschenwürde auszurichten, die eben im Wesentlichen, aber nicht nur, auf der Idee eben dieser Freiheit beruht.

Mit deren Abstrahierung zur Idee geht einher, dass sie auch abstrakt gilt oder wirkt. Eine Leitidee ist deshalb zum einen recht *vage*, gilt aber andererseits auch *allgemein*, und scheinbare Ausnahmen müssen, jedenfalls vernünftigen Freien, immer besonders *begründet* werden. Ein

Freier, der meint, ohne Rationalität auszukommen, verzichtet zumindest auf ein wesentliches Element seiner Freiheit, er ist also zumindest nicht der typische Freie. In der Regel aber begründen Normbrecher vor sich und gegenüber den Nächsten die Normverstöße mit aus ihrer Sicht meist guten Gründen. Sie rationalisieren also, weil es ihrer Natur als Freie und Vernünftige entspricht, und sie lassen dabei auch, bewusst oder unbewusst, ihr eigenes *Gerechtigkeitsgefühl* und ihre *Mitmenschlichkeit* entweder mitspielen, oder sie müssen es bewusst oder unbewusst ausblenden und einem höherem Zwecke opfern.

Grenzfälle und der in diesem Sinne *vernünftige Umgang* mit ihnen gehören also zum Wesen der *Autonomie*, als der Herrschaft als Mensch oder als Freier über die eigenen Regeln. Autonomie ist ein Element, das die beiden großen Leitideen der Menschenwürde und des Liberalismus prägt. Auch zeigt die *Praxis von Normbrüchen*, dass Freie diesen Umstand auch missbrauchen und erklären können, ein an sich typischer Fall sei aus bestimmten Gründen doch ein Grenzfall. Auch damit ist dann vernünftig, also in einem *fairen Verfahren* ebenso umzugehen, wie auch die spätere *Vollstreckung* noch mit Vernunft betrieben werden sollte, aber auch missbräuchlich erfolgen kann.

V. Menschliche Lebensformen, soziobiologische Standardmuster und „individueller Humanismus“

Lehre von den Lebensformen und soziobiologische Verhaltensmuster. Die Lehre von den (mehr oder weniger guten) Lebensformen beschreibt das gemeinsame Umfeld von Menschenwürde und Liberalismus. Man kann die Lebensform eines Menschen auch als (externe) Ausprägung seiner Identität oder seines „Seelenlebens“ verstehen. Diese Identität ist zwar im ganz Konkreten „unergründlich“³²⁹, und zwar auch schon deshalb, weil jedes konkrete Sein von individueller Art ist. Deswegen ist nur, aber immerhin eine Bündelung von typisierenden Annäherungen möglich, so wie sie ohnehin die Sprache, die auf Erfahrungen beruht, mit ihren verfremdenden und schillernden Begriffen bietet. Es sind vor allem die einzelnen Handlungen, die man erwarten kann und will, die

³²⁹ Krüger, H.-P., *Unergründlichkeit*, 2015, 11 ff., 11 ff. („Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens. Zur Aktualität von Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie“, im Sammelband „Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur“).

man zu Handlungsmustern zusammenfügt und mit Motiven und Absichten erklärt, um daraus dann die „Persönlichkeit eines Menschen“ zu bestimmen zu versuchen.

Eine Lehre von den Lebensformen (immer im Plural gemeint) bietet aus der ethisch-rationalen Sicht der guten Gründe etwa *Nida-Rümelin*³³⁰; *Liebsch*³³¹ und *Jaeggi* wählen für ihre Sicht einen kritischen sozialphilosophischen³³² Standpunkt.³³³ Auch *Honneth* verwendet für seine „Aktualisierung eines freiheitlichen Sozialismus“ als „Quelle der politisch-ethischen Orientierungen“ das Wort von der „demokratischen Lebensform“.³³⁴

Als ‚gerecht‘ muss gelten, was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet. Allerdings ist mit dieser ethischen Bindung der Gerechtigkeit an ein oberstes Gut noch nicht das mindeste darüber ausgesagt, wie eine soziale Ordnung tatsächlich beschaffen sein soll, die das Prädikat ‚gerecht verdient‘³³⁵.

³³⁰ Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 11 ff., 13 („*Am Ende allen Begründens steht die praktizierte Lebensform als Ganzes*“).

³³¹ Liebsch, Lebensformen, 2001, 16. Zudem: 35 ff. ("Lebensformen im Zeichen des Widerstreits", insbesondere 40 ff., "Lebensform, Zugehörigkeit und Identität", 46 ff., "Politik, Zugehörigkeit und Identität", 49 ff. ("Grenzen des Rechts"), 155 ff. ("Widerstreit und Differenz. Zwischen Ethik und Politik", insbesondere: „6. Ethische Differenzsensibilität vs. politische Differenzvergesessenheit? Die Sensibilität der Differenz: Ethik vs. Politik“) und 193 ff. ("7. Kulturelle Identität. Zwischen ethnischer Zugehörigkeit und politischer Mitgliedschaft"), 219 ff. ("8. Moral des Widerstreits- Moral im Widerstreit“ (als Toleranzproblem), 285 ff. ("Feindschaft zwischen Affirmation und Exzess") sowie etwa 341 ff. ("Wilde Gewalt " und das Versprechen des Gewaltverzichts").

³³² Jaeggi, Kritik (von Lebensformen), 2013, („Kritik“), 13 („mein Blick negativistisch auf das *Nichtgelingen* von Lebensformen, auf die Krise, in die sie geraten...“), um sich dann auch grundlegend im dritten Teil mit „Kritik“ zu beschäftigen, vgl. 277 ff. („Aus der Kritik der alten Welt die neue erfinden“).

³³³ Siehe dazu und zur Geistesgeschichte der Lebensformen-Idee aus der *Lebensphilosophie* den Kulturphilosophen Straub, Eduard Sprangers, 2003, 217 ff. („Eduard Sprangers geisteswissenschaftliche Psychologie der *Lebensformen*“, (Hervorhebung im Original) im selben Sammelband.

³³⁴ Honneth, Idee, 2015, 21 („Quelle...“), 23 ff. ("Die ursprüngliche Idee: Aufhebung der Revolution in sozialer Freiheit"), 121 ff. ("Die Idee einer demokratischen Lebensform").

³³⁵ Honneth, Recht, 2011., ("Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit"), 40.

Die „soziale Lebenspraxis“ würde eigentlich dafür sprechen, soweit als möglich nur von Fall zu Fall einen Ausgleich zwischen Freiheit und Solidarität zu schaffen und als Praxis den Dogmatismus und die Frage nach dem „höchsten Gut“ soweit als möglich auszuklammern, um sie für echte Not- und Kriegslagen vorzubehalten.

Eine „soziale Ordnung“ muss allerdings immer auch sich selbst sichern und vor Zerfall schützen. Ebenso setzt die „Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder“ die Sicherung der Existenz der Gesellschaft voraus, und zwar zudem einer solchen, die fähig und mächtig genug ist, den „Schutz, die Förderung und die Verwirklichung der Autonomie“ zu gewährleisten. Je größer die Autonomie der Mitglieder sein soll und kann, als desto komplexer gestaltet sich auch deren Gewährleistung. Die Autonomie eines Monarchen zu sichern, erweist sich dagegen als leicht.

Die Art von Gerechtigkeit, die aus Sicht einer sozialen Ordnung gemeint sein muss, wird dann nicht ausgehandelt, sondern offenbar durch die Gesellschaft zugeteilt. Zudem bleibt zu fragen, wie die Gesellschaft darüber entscheidet, wer denn ein Gesellschaftsmitglied ist und ob oder wie ein solches diesen Status nicht auch verlieren kann. Diesem Dilemma eines jeden sozialen Ansatzes, letztlich die Gesellschaft absolut setzen zu müssen, entgeht die Demokratie dadurch, dass sie auch die soziale Sicht noch einmal überwölbt und in den Rang einer Dienerin herabstuft. Dazu fingiert die Demokratie entweder einen Urzustand der Freien, der in einen fiktiven Gesellschaftsvertrag einmündet und legt die Gesellschaft auf diese Weise in die Hand der Freien. Sie kann aber auch davon ausgehen, dass sich der Einzelne (und damit auch seine Gesellschaft) höchsten ethischen Ideen oder schlicht der Vernunft unterwerfen, die in jedem Menschen angelegt ist. Dabei kann man auch den allgemeinen Willen, der durch einen hoch kommunikativen, gebildeten Diskurs entsteht, als vernünftig begreifen und ihn als bürgerliche Höchstidee verstehen, die in jedem Citoyen angelegt ist.

Am einfachsten und gleichsam als Spiegelung der Schwarmvernunft erweist sich die Vorstellung von der wechselseitigen Anerkennung. Die Idee der Anerkennung entspricht jedenfalls letztlich dem alten Freien-Modell. Es birgt zumindest die Gefahr, dass die personale Rolle des Freien wieder aberkannt werden kann. Früher geschah dies durch Versklavung.

Es gibt mit *Liebsch* „die sozialisierenden und sozialisierten Lebensformen, welche die Unbestimmtheit und Offenheit menschlicher Natur im

Zusammenleben gestalten, in kulturgeschichtlicher und ethnologischer Hinsicht in einer überwältigenden Vielzahl.“³³⁶

Bei Lebensformen handelt es sich um Typisierungen des individuellen Menschen, so wie es schon der Begriff der Form nahelegt. Mit Lebensformen sucht man zum einen von außen die eigentlich unfassbare, weil individuelle Personalität des Menschen zu begreifen und zu deuten. Dazu bedient man sich Erwartungen, Rollen, Handlungsmustern oder auch Ethiken. Zum anderen möchte man den inneren Prozess der Selbstorganisation erklären, der dazu führt, dass ein Mensch bestimmten Handlungsmustern folgt, und zwar vor allem solchen, die von ethischer oder sozialer Bedeutung sind und deren Einhaltung von ihm vielfach auch erwartet wird oder die zumindest als typische Normabweichungen der Erfahrung der anderen oder der Allgemeinheit entsprechen.³³⁷

Diese Lehren überzeugen in ihrem rationalen, beziehungsweise in ihrem sozialen Bereich. Aber sie blenden mit dieser letztlich bereits urban-bürgerlichen Sicht der Gebildeten vor allem die *drei allgemeinbiologischen* Verhaltensmuster aus, die die Soziobiologie den Sozial- und sonstigen Kulturwissenschaften auch anbietet.

Insofern kann man auch mit dem philosophischen Anthropologen *Hans-Peter Krüger* von „*personaler Lebensführung*“³³⁸ sprechen. Derselben Ansatzes bedient sich die im deutschen Strafrecht umstrittenen

³³⁶ Liebsch, Lebensformen, 2001, 13.

³³⁷ Jaeggi, Kritik, 2013 339 (spricht von einem „*historisch gewonnenen normativen Erwartungshorizont*“). Vgl. auch den evangelischen Theologen und Sozialphilosophen Maaser, Rezension, 2014, 1 ff. , 1 ff. (Die Lebensform: „Sie zeichnet sich durch jeweils spezifische Typizitäten aus, die ihr folglich relative Dauer verleihen, sofern die Beteiligten die Interpretationsmuster und sozialen Praktiken nachhaltig verfolgen und in diesem Vollzug durch stetige Rückkopplung die Lebensform mitsamt ihrem Selbstverständnis reimprägnieren und ‚restrukturieren‘. „...„Sie tun dies vor dem Hintergrund eines übergreifenden Interpretationsmusters (früher: ‚Weltanschauung‘), das die unterschiedlichen sozialen Praktiken, die eine moderne Welt mit ihren unterschiedlichen Handlungskontexten erfordert, für einander anschlussfähig macht.“

³³⁸ Krüger, H.-P., Embodiment, 2013, 35 ff., 35 ff („Embodiment und Embedding in der personalen Lebensführung. Aus Sicht der Philosophischen Anthropologie“ im Sammelband „Interdisziplinäre Anthropologie. Leib-Geist-Kultur“). Siehe auch Krüger, H.-P. Leben, 2013, 123 ff. , 123 ff. („Personales Leben – Eine philosophisch-anthropologische Annäherung“ im Sammelband: „Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven“).

Frage nach einer (wenigstens zusätzlichen hintergründigen) „Lebensführungsschuld“, die sich etwa bei Intensivtätern und Mehrfachtätern strafscharfend auswirkt, § 46 II StGB. Die Art der Lebensführung sanktioniert zum Teil auch die Sicherungsverwahrung für hartnäckige Wiederholungstäter, bei denen mit Rückfall zu rechnen ist, § 66 StGB. Das liberale Pendant dazu bildet im angloamerikanischen Kulturkreis das Überwechseln vom Tatschuldstrafrecht auf die Kriminologie, sie bietet das psychisch verfestigte Handlungsmuster des „Soziopathen“.

Damit würde man zum Bild des „Führens“ zurückkehren und fragen, wer denn den Menschen führt oder eben auch von hinten „bewegt“, der Körper, der Geist oder die Kultur. Oder sind es nicht alle drei gemeinsam, mit dem Geist als der Leit- oder zumindest der Revisionsinstanz?

So gibt es auf der körperlichen Ebene schon einmal drei (auch sinnliche) biologische Motive. Sie lauten: aktiv zu „leben“ und dabei latente Risiken einzugehen („Stoffwechsel“), direkt oder auch indirekt „fortzuleben“, also sich oder seine Gene fortzupflanzen und dabei ebenfalls einige Gefahren auf sich nehmen sowie zu „überleben“, d. h., akuten Lebensgefahren zu begegnen und ohnehin typische Gefahren, die die eigenen Sinne anzeigen, zu vermeiden.

Außerdem kann kein mobiles Lebewesen sich in zwei Richtungen gleichzeitig bewegen. Es muss seine vielen „Beweggründe“ also im biologischen Sinne effektiv ausrichten, es muss sich als *Einheit* „steuern“ oder „leiten“. Es betreibt dazu wie jedes System eine innere Selbstorganisation. Dieses biologische *Selbst* bildet zumindest beim Menschen die Seele im Sinne der Psyche. Zur Selbststeuerung bedarf es dann irgendeiner (auch blind-genetischen Natur-) „Ethik“. Der Mensch, der sich selbst in einem erheblichen Maße bewusst steuern kann, kann auch seine Ethik selbst mitbestimmen. Jeder Akteur benötigt eine Art von „Ich“.

Hinzu treten die einfachen anthropologischen Rollenmodelle der *drei Generationen*. Darunter fallen die kinderlosen idealistischen, innovativen und risikobereiten *Jungen*, die pragmatischen, kooperativen und unnötige Risiken vermeidenden *Elternteile* mit Kindern, die Schutz- und Erziehung einfordern und die clanähnlichen *Großelternrollen* mit Kindern und Kindeskindern, die das Große und Ganze sehen und Erfahrungen bieten. Sie alle prägen bestimmte universelle *Standart-Modelle* aus. Typischer Weise sind sie schon in jedem Menschen genetisch vorprogrammiert und müssen der sozialen und natürlichen Umwelt an-

gepasst und dabei individuell ausgeformt werden. Hinzu kommen offenbar viertens als eine *Öffnung* der familiären Zwänge die genetisch auch vorgesehenen freien *sozialen Rollen* der kinderlosen und homosexuellen Menschen. Mit Umweltkatastrophen und Krankheiten gilt es ebenfalls umzugehendes.

Ferner nötigt schon die einfache *Arbeitsteilung* zu Wissensgemeinschaften mit „Lehrer und Schüler“-Beziehungen, wie für den Sammler, den Jäger und sonstige Produzenten, für den Heilern und die Hebammen, den Händler und den Krieger, den Ratgebern und die Richter, jeweils auch in der weiblichen Variante.

Die *Vielfalt der Rollen* und auch der *Wechsel* zwischen ihnen führen zu einer großen Individualität. Aber für alle Standardfälle existieren dennoch *Verhaltensmuster* des *typischerweise* sinnvollen, lies hier nützlichen Verhaltens.

Für jede *kollektive* Selbstorganisation bedarf es zudem eines kulturellen *Selbst*. Nur eine *einzelne Leitidee* vermag das Selbst zu einer „Einheit in der Vielfalt“ zusammenzufassen. Aber sie bildet keine *konkreten* Ethiken aus, sondern kennt immer auch konkurrierende Gegen- und Nebenideen, vermutlich alle nach dem Muster von „(liberaler) Individualität, (pragmatisch ausgleichender) Sachnorm und (solidarischer) Kollektivität“.

Auch trennen westliche Gesellschaften zuvor selbst schon verschiedene Unter-Ethiken, etwa eine für den *Krieg und den Außenhandel* mit dem Vorrang der Kollektivität, während die westlichen Bürgerkulturen für den *Frieden* in der *Binnenwelt* auf den Vorrang der Liberalität setzen. Der *Vermittlung* unter anderem von innen und außen im Kriege und im Frieden dienen die sowohl sichernden als auch einschränkenden Menschenrechte, als Kriegs- und als Freiheitsrechte, mit zudem jeweils begrenzter sozialrealer Wirkung.

Danach ergibt sich die folgende Ordnung, die versucht, alle drei Welten, des Sollens, des Seins und der sozialrealen Kultur, zu bündeln. Ihre Elemente sind dabei zunächst vom Konkreten hin zum Allgemeinen zu reihen:

- Einzelner als (teil-) autonomer und seelisch-körperlicher Mensch, als *Individuum*

- Einzelner mit sozialrealen persönlichen Netzwerken der Gleichen und Nächsten; *Vielfalt* von möglichen und auch wechselnden *Lebensformen* als Typen und Teilhabe daran, *interindividuelle* Sicht.
- *Rollenmäßige* Teilhabe an festeren, überschaubaren, meist lokalen Gesellschaften mit eigenen Kulturen, Riten, Ethiken und Leitideen, (kommunitarischer) Mensch als *Gemeinde-Mitglied*, der gefühlige Nachbereich.
- Nationale, demokratische, sowohl teilfreie als auch emotionale Teilhabe und sprachlich-rituelle Bindung an *Großkulturen*, etwa als (Präambel-) *Zivilgesellschaften* mit nationalen Grundwerten und prozessualen Prinzipien, mit nationalökonomischem Nutzen und militärischen Schutzangeboten, vorrangig als *nationaler Verfassungspatriotismus*, als öffentlicher Bereich.
- Teilhabe und Parteinahmen an allgemein-menschlicher oder universalreligiöser Moral und interkulturellen kämpferischen Großkonflikten, *Humanismus*, und zwar *ideal-moralischer*, *liberal-utilitaristischer* und auch *humangenetischer* Art, die globale Ebene der *Menschheit*, mit Blick auf dessen natürliche Umwelt.

Diese Vielfalt verkörpert der Mensch in sich. Er hat die Beweggründe, die auf ihn einwirken, für sich selbst, aber auch für die eigene soziale Umwelt mehr oder weniger bewusst und „kunstvoll“ organisiert. Diese Vielfalt verschafft dem Menschen ein erhebliches Maß an humaner Autonomie.

Aber dann erfolgt ein Umbruch; die *Abstraktion* wird wieder zur *Verallgemeinerung des Konkreten* heruntergebrochen, *das Allgemeine wird dem Individuellen unterworfen*. Das folgt einer Logik, die auch in *Kants* kategorischem Imperativ steckt: Es findet die Verherrlichung eines *jeden* unteilbaren beseelten Einzelnen, des menschlichen Individuums, statt. Auf diese Weise wird der Denker dieser Ableitung aufs Neue an den Anfang zurückgeworfen und folgt dieser (zumindest weltlichen und humanen) *Letztidee vom individuellen Humanismus*, die alles menschlich durchdringt und überwölbt.

Auch die *Natur* kennt die Individualität und die Transzendenz (als ständige Evolution) ebenso wie das (auch genetische) Lernen und Anpassen jeder Einheit an die Verhältnisse ihrer sozialen (subhumanen) Lebensgesellschaften. Alle Lebewesen und sonstigen physikalische Einheiten erweitern sich als *Mit-Schöpfer* ihrer Lebenswelten und beherrschen sie

mit. Sie haften auch für die Folgen ihrer Eingriffe in die Umwelt. Aus der sozialen *systemischen* Sicht handelt es sich um eine Folgerung aus der Idee von der universellen Selbstorganisation, die zugleich faktisch nicht nur das „Organisieren“, sondern auch das „Selbst“ „als jede Art von System“ absolut setzen und, anders gewendet, also verherrlichen muss.

Der Mensch erweist sich jedoch als besonders schöpferisch und kunstfertig.

Am Ende gilt es dann, die Synthese des hochabstrakten Ismus vom Menschen und der Individualität des menschlich Realen zu finden. Sie besteht im Zweifel in einem ständigen künstlerischen Pendeln oder Schwingen zwischen beidem, mit dem dann im Ergebnis eine ansonsten unbestimmbare Mitte zu „ermitteln“ ist, die Welt des Humanums.

VI. Kulturalismus als Vermittlung von Idealismus und Individualismus – Menschenwürde, Wirtschaft, Staat und Recht

Kulturalismus als Vermittlung: Auf der nächsten, also der *dritten* Ebene des *Denkens* bricht sich bereits die Komplexität des Stroms des Lebens auf wissenschaftliche, also mit dem Denken zu kanalisierende Weise Bahn. Auf ihr ist die große Vielfalt der Ausrichtungen des Denkens des würdigen Menschen anzusiedeln, die sich in den großen *fachwissenschaftlichen*, also immer noch philosophischen, weil wissenschaftlich betrachteten *Subsystemen* niederschlägt. Wirtschaft, Staat und Recht bilden drei davon und gehören doch auch als Teil einer (hier nationalen) Kultur zusammen. Dabei ist jede Kultur wiederum nach außen (analog zu einer Zelle) zu ihrer Umwelt geöffnet. Sie nimmt von anderen gleichen und größeren und „kultiviert“ aktiv und passiv damit auch ihre Umwelt.

Der Kulturalismus „als solcher“ ist insofern eine Idee, die individuelle Subsysteme vereint. Er beschreibt „das Leben“ des individuellen Einzelnen in vielen personalen Rollen, die er „kunstvoll“ individuell ausfüllt. Diese personalen Rollen ergeben sich aus dem Sinn (für sich) und Zweck (für andere) der großen und kleinen Subkulturen.

Wollte man den *Kulturalismus absolut* und als Leitidee an die Stelle der Menschenwürde setzen, dann würde sich formal eine Art von postmo-

derner (Sub-) *Systemtheorie* ergeben, die aber auch mit den antiken philosophischen Ideen der *Stoa* inhaltlich ausgefüllt sein könnte. Es handelt sich um die Idee der Heiligung einer auf menschliche Weisheit gegründeten *Strukturgerechtigkeit*. Dieser mächtige Ansatz tritt im Menschenwürdekonzept nur, aber immerhin in dienender Form in Erscheinung.

Je wichtiger die vom Menschen selbst erschaffenen und gepflegten Subsysteme seiner Binnenwelt für sein Leben werden, je weiter er sich vor allem von der Natur löst und je weniger der Krieg und die Not ihn zum Kollektivismus treiben, desto wichtiger wird die Selbstidee der Menschenwürde, eben zumindest für diese kunstvolle, ständig komplexer werdende humane Binnenwelt.

Die entsprechenden Fachwissenschaften sind jeweils auf eine *bestimmte Funktion* ausgerichtet und deshalb von natürlichen und sozialen *Sachzwängen* mitbestimmt. Dazu gehören aus dem Bereich der Geisteswissenschaften im weiten Sinne auch die Philosophien von *Politik*, *Wirtschaft* und *Recht*, die dann aus der Natur der Sache ihre Eigenheiten und Sonderdogmen erfahren.

So ist die *Wirtschaft* vor allem der Idee der Freiheit verhaftet, das *Recht* ist vor allem an die Idee der Gleichheit gebunden, und die Politik setzt auf die Idee der *Solidarität* und betont das Soziale, der Freie hat seiner Gesellschaft, seiner stolzen Nation Opfer zu erbringen, und zwar möglichst aus Zuneigung und ohne Zwang. Deshalb zeichnet auch erst der lockere *Verbund* von allen drei Ideen eine Gesellschaft von würdigen Menschen aus.

Verwenden wir die Menschenwürde und ihre Dreifaltigkeit von Freiheit, Gleichheit und Solidarität nun in Präambeln von nationalen Grundgesetzen und großen Konventionen, so beschreibt sich damit zum einen zwar noch die *gesamte Zivilgesellschaft*, aber zum anderen handelt es sich auch schon um *Politik*, und nachfolgend entsteht dann ein *Rechtstext*.

Damit stellt sich nicht nur die Frage nach dem Verhältnis der *Menschenwürde* zu Wirtschaft, Staat und Recht, sondern alle drei großen Subsysteme prägen auf ihre jeweilige Art auch deren Verständnis mit. Sie bilden die sozialreale dritte Ebene der *Ableitung* der Menschenwürde, soweit man sie als Ideale versteht.

Menschenwürde und Wirtschaft. In der Wirtschaft zeigt sich der würdige Mensch vor allem als *Akteur* im Sinne des Liberalismus. Der positive oder negative Erfolg seiner Handlungen und Verträge bestimmt *unmittelbar* sein Wesen, er ist vor allem eine „Person“; ihre Ehre ist der Kredit.

Die Grundethik der Wirtschaft bildet die Kooperationsidee der positiven Wechselseitigkeit, das „do ut des“ (Ich gebe, damit Du gibst). Sie steckt auch im Handlungsprinzip des „Tit for Tat“, das aber mit der Freiheit zum Verzicht auf Kooperation spielt, so dass die Freiheit diese Ethik dominiert. Kooperation meint, dass es um den jeweiligen Nutzen geht. Die Wirtschaft beruht damit auf dem *Utilitarismus*. Danach ist der Mensch vor allem ein *ewig handlungsfähiger Spieler*.³³⁹ Aber homo oeconomicus zu sein, bildet erkennbar nur einen (Dritt-) Teil des Wesens, aus dem der Mensch seine Würde bezieht. Aus der ebenfalls utilitaristischen Sicht der Biologie geht es in der Wirtschaft um das tägliche Leben als „Stoffwechsel“, aber weder um das Überleben, die Gefahrenabwehr, noch um das Fortleben, die Fortpflanzung.

Die Wirtschaft nutzt den abstrakten Geist der Wissenschaften und bedient die konkrete Empathie der Einzelnen, aber sie bildet eine eigene Subkultur.

Menschenwürde und Staat. Für den Staat ist der Mensch vor allem der *Demokrat* einerseits und der vom Staat zu *beschützende* schwache Einzelne andererseits. Aus der Menschenwürde folgt die Pflicht des Staates, den *verletzbaren Anspruch* auf Achtung zu schützen, sei es etwa das Wahlrecht zu sichern oder auch das Leben jedenfalls im Grundsatz zu schützen.

Der demokratische Staat selbst aber tritt als *Wir-Akteur* auf. Dabei heißt Demokratie schon die *Herrschaft der Mehrheit*. Und Herrschaft für sich allein meint vor allem, als *Leviathan* und wie ein Eigentümer über das „Seine“ verfügen zu können. Die Mehrheit des *Wir-Volkes* verfügt danach frei über sich und auch über die Minderheit. Deshalb muss das *Wir-Volk* sich selbst an ein *vernünftiges Höheres* in ihrem *Wir-Selbst* „zurückbinden“. Dies erfolgt durch die Ergänzung der zivilheiligen Idee der Freiheit durch Gleichheit und Solidarität, lies insofern durch

³³⁹ Ausführlicher zu der Begrenzung auf das Modell von ewig handlungsfähigen Spielern: Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2015, 327 ff. („Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Druck und Gegendruck“, „Goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip“).

Recht, das für *jeden* einzelnen Demokraten gleich ist und *Nothilfe* als Sozialstaat (oder als karitative und lokal religiöse Zivilgesellschaft).

Dennoch kann, wenn das *Recht* für alle gleich ist, auch die Todesstrafe für den Mord eingeführt werden. Die Gerechtigkeit allein kann bekanntlich grausam sein. Wenn die Demokratie sich und ihre Freiheit fest an die *Solidarität* (als Mitmenschlichkeit) zurückbindet, erschwert sich das Volk zumindest die Begründung für die Einführung oder Aufrechterhaltung der Todesstrafe für den überführten Mörder erheblich. „Brüder“ tötet man noch weniger gern als einen „Ungerechten“. Aber es bleibt eine *zugeteilte* Gabe, aus emotionaler Sicht handelt der solidarisch agierende Mensch, um die *eigene* Empathie zu bedienen.

Aber erst mit der zivilreligiösen Rückbindung der *Demokratie*, also der Beherrschung des Staates, an die *Menschenwürde* eines jeden *einzelnen* Menschen ist der absolute Schutz auch des Lebens zu begründen. Auf diese Weise erst ist die Ich-Individualität hinreichend geschützt, vor dem Vorrang der *Wir-Kollektivität* ebenso wie vor dem der *Inter-Subjektivität*, die (angebliche) *Verträge*, einschließlich der Gesellschaftsverträge, „über“ die Ich-Würde verbunden mit der Ich-Existenz der Partner stellt.

Aus der Sicht des würdigen Individuums *erwachsen* dann aus der Individualität der Menschenwürde -unter anderem- die zwei *personalen* Rollen des *Demokraten* und des *Schutzbefohlenen*. Es handelt sich um *eigene* Rollen und Rechte, die sich aus der Würde des Menschen ergeben. Die Selbstidee des *Individualismus*, vor allem diejenige der Menschenwürde, *dominiert* also die *Wir-Demokratie*, den Staat einschließlich des Staatsrechts sowie die Staatsnothilfe und degradiert sie zu Subsystemen.

Aber aus der Sicht des *Subsystems* des *Wir-Volkes* oder des Staates kommen wir nicht umhin, die Individualität und die Solidarität als ethische *Zuteilungen* zu begreifen, die wir unter Umständen auch verweigern können.

Außerdem erscheint die Idee der (inneren) „Rückbindung“ als eine Art *ethische Konstante*. Zum Individualismus hinzu tritt also die *Vernunft* in der Form des Prinzips der Ethik. Sie ist mit dem Gedanken des *Selbstsubjektes* verbunden, also der Unterwerfung unter ein „Selbst“ und dessen Aufgabe, der ständigen *Selbstorganisation*.

Mit *Joerden* kann man deshalb die staatsethische Sicht, hier also eines Wir-Subjektes, einnehmen und somit aus dem Blickwinkel eines autonomen und als souveränen Kollektivperson gedachten Staates³⁴⁰ etwa erklären, dass der Staat im Grundgesetz ein *Menschenwürde-Versprechen*³⁴¹ abgebe.

Ein Versprechen beruht mit *Joerden* dann schon einmal darauf, dass es Versprechen überhaupt gibt, also vor allem, dass sie *einzuhalten* sind (*pacta sunt servanda*) und etwa auch darauf, dass das *Schädigungsverbot* (*neminem laedere*) existiert.

Die allgemeinen Grundlagen der Ethik sind mit den Aufgaben des Staates also schon einmal vorausgesetzt. Auch sobald es um sonstige *Fachethiken* geht, sind die Ideen und die Prinzipien der Ethik vorausgesetzt. Die jeweiligen Akteure müssen bereit sein, *sich selbst zu binden* und damit auch ein entsprechendes *Selbst* ausbilden. Diese Art der Rückbindung an das eigene Selbst entspricht damit *strukturell* der religiösen Rückbindung an äußere Gebote (oder auch an die Gesetze der Natur).

Aber auch hier gilt, dass der Staat der Menschen auch die Fähigkeit besitzt, sich „frei“ anders zu verhalten. Er kann entweder zivilisiert mit guten, schlechteren oder versehentlich auch ohne Gründe agieren sowie unzivilisiert egoistisch „blind und wild“ handeln. Stets wird er mit dem kollektiven „Denken, Urteilen und Handeln“ vor allem seiner ihn dominierenden konkreten Leitfiguren und deren sozialen Staatsrollen auch ein dazu gehörendes *Staats-Selbst* ausbilden. Verabsolutiert man den Staat, so wird er dieses Staats-Selbst etwa als souveränes Selbst-Subjekt *heiligen*, und zwar nach innen wie nach außen.

These 1: So gilt auch hier der Ansatz von Joerden, vor dem Staat, aber auch vor dem Menschen existiere beides, das Selbst und die Würde, mit einem anderen Wort, die Grundfähigkeit zur Autonomie.

Sie ist sogar aus der Sicht der Biologie oder der Physik in der Tat *universell*. Alle ihre Einheiten organisieren sich selbst. Nur, so ist gleich wieder anzufügen, dass die *besondere* Würde des Menschen, sich aus

³⁴⁰ Ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 29 ff. (1. Hauptteil. „*Staat und Mensch*“, insbesondere 54 ff. „*Staat als politischen Einheit*“ sowie 87 ff: „*Politisches Staatsleitbild und humane Freiheit*“).

³⁴¹ Joerden, *Menschenwürde*, 2013, 217 ff. , 224 ff.

dem Ausmaß seiner genetischen Freiheit, dem Umfang seiner Kreativität und vor allem der (individuellen, intersubjektiven und kollektiven) Fähigkeit ergibt, die grundlegenden *Gesetze* zu erforschen, sie zu tradieren und zu nutzen.

These 2: Aber anzufügen ist sogleich, dass die Autonomie zur Individualität führt. Alle Gesetze betreffen deshalb im Konkreten immer nur Ähnliches.

Menschenwürde und Recht. Diese Beziehung ist zu vertiefen und soll - pars pro toto- auch die Komplexität der Binnenstruktur des Rechts und die Art der sowie die Gründe für seine Teilautonomie vom Selbstbild der Menschenwürde zumindest andeuten. Dieses wäre in entsprechender Weise auch für den Bezug zum Staat und zur Wirtschaft (oder zu anderen Subsystemen wie der Kunst) aufzuzeigen.

Die Idee vom würdigen Menschen ist von der Staatspolitik einer „Gesellschaft der freien Denker“ in bestimmte Rechtsformen gegossen. Erst auf dieser *dritten Ebene* wirkt sich die Höchstidee der Menschenwürde rechtsförmig aus.³⁴²

Aus der *bipolaren* Deutung als Selbstidee der Menschenwürde ergeben sich die Menschenrechte durch beides, durch *Deduktion* von der Idee und durch *Induktion* aus dem Individualismus des lebendigen Menschseins. Aus der Idee sind die Menschenrechte *abzuleiten*, aus der Individualität *wachsen* sie auf.

Auf diese doppelte Weise, von zwei Polen aus entstehen die sowohl halbabstrakten, als auch halbkonkreten Tatbestände der verschiedenen *Menschenrechte*. Die Sachverhalte stammen aus der Praxis, und die Wertungen ergeben sich aus der Würdeidee. Beide treffen sich dann im Recht. Das Recht *vermittelt* zwischen der abstrakten Idee und der kon-

³⁴² Zur „Menschenwürde als „Basis“ von Menschenrechten“ siehe Lohmann, Menschenwürde, 2013, 179 ff. , 182 („Die bürgende Kraft der Menschenwürde, „Rechte zu haben“), 189 ff. (als „Basis“ von Menschenrechten), 191 Schlusssatz: (Die Menschenwürde: „Sie mobilisiert als zivile Kraftquelle, Motive und Gründe bürgerschaftlichen Engagement und macht so die Menschenwürde zur „Quelle“ von moralischen Gehalten“, die ins Recht transformiert werden sollen und auf diese Weise zur „Basis“ von Menschenrechten werden.“). Statt von „ziviler“ könnte man erkennbar auch von *zivilreligiöser* Kraftquelle sprechen.

kreten Natur (des Menschen). Es folgt damit auch seinen eigenen Regeln³⁴³. Es *vermittelt* zudem mithilfe der Subjekt-Objekt-Spaltung, der Handlende wird zur Person verfremdet und sein Tun zum Sachverhalt vertypt.

Die in ihren Menschenrechten verletzte Person bleibt zwar noch vor allem und ausdrücklich ein „Mensch“. Aber die Taten, um die es geht, werden schon durch die Gesetze ent-individualisiert und zum Typus verfremdet, und die Täter werden mit ihnen vertypt. Auch im *Verfahrensrecht* und bei Menschenrechtsverfahren mutiert derselbe Mensch, sofern er denn selbst auftritt, also noch lebt und agieren will, schon zum Träger einer Parteirolle.

Mit dieser *Verfremdung*³⁴⁴ durchs Rechtssystem verbunden ist der Vorzug wie auch der Nachteil der *Rationalisierung* durch Entschleunigung, die Ent-Emotionalisierung bei Ent-Individualisierung. Das forensische Recht vermischt und *vermittelt*, bedient sich zur Ermittlung der Wahrheit der Methoden der *Naturwissenschaften* und kombiniert sie mit der *philosophischen* Art des Dialoges, indem es die betroffenen Selbstsubjekte beteiligt.

Eine nationale Form der *Menschenrechte* bilden dort, wo die Selbstidee der Würde regiert und alles durchdringt, die *subjektiven* Grundrechte. Im Übrigen regeln die Grundrechte die Prinzipien der *Organisation* des Staates, etwa als demokratischer und sozialer Rechtsstaat, also das Subsystem Staat.

Das Recht, zumal dasjenige der Freien, ist in hohem Maße einerseits von der allseitigen *Anerkennung*, als der Idee vom allseitigen Freiheitsverzicht zum allseitigen Kooperationsgewinn, mitbestimmt und andererseits von der Idee der *Gerechtigkeit* geprägt. Insofern verfügt das Recht über einen höchsten zivilen und einen religiösen Charakter. So bekennt man sich zum Recht und verfügt als Rechtsgläubiger über ein

³⁴³ Siehe auch Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014, § 12 Rn 24 (statt der Ableitung der Menschenwürde von den (würdigen und schutzwürdigen) Rechtssubjekten nunmehr deren Ableitung aus der Sicht eines einmal absolut gesetzten „Rechtsstaates als Axiom“). Die Autoren selbst legen viele Sichtweisen nebeneinander und begreifen die Menschenwürde weniger allgemeinphilosophisch, denn *rechtsphilosophisch*, indem sie vor allem auf den intersubjektiven Aspekt der *Anerkennung* abstellen.

³⁴⁴ Zum Zwangselement siehe Montenbruck, Zivile Versöhnung, Zivilreligion II, 2016, 4. Kap III 1, 172 ff. („Sprache: verräterische Vorsilbe „Ver-“, etwa im Vermitteln, Vertypen, Verfahren).

Rechtsbewusstsein. Aber das sozialreale Recht und die Idee Gerechtigkeit fallen auch auseinander. Das Recht „als solches“ wird vor allem von seinem *Normcharakter* regiert. Es soll mithilfe von Regeln lebendige Sozialgebilde nach innen oder das Verhalten einzelner Akteure nach außen in feste Strukturen oder verlässliche Beziehungen bringen, vereinfacht zum Zwecke der Kooperation ordnen.

Aber die Menschenrechte erheben sich noch etwas darüber. Sie sind wie alle Rechte und alle Bindestrich-Begriffe von zweipoliger Art. Sie sind nur, aber immer schon grob *zur Hälfte* auch durch die *Grundidee* und jeweilige Ausprägung *des Rechts* mitbestimmt, also schon vom Recht und seinem Wesen *verformt*.

These 3: Auf diese Weise dekonstruiert das Recht die als höchstes Selbstideal gedachte Menschenwürde. So bricht es sie in einzelne subjektive Grundrechte auf, vom Eigentum bis zur Meinungsfreiheit. Aus der idealen Einheit wird eine vertypete Vielfalt.

Ansonsten ist das Recht auch nicht unmittelbar auf Ideen oder Werte und deren abstrakten Schutz ausgerichtet, sondern bietet Normen im Sinne des Sollens von *Handlungen* und deren Verbote. Im einfachen Recht stehen diese *Werte* dann nur noch als Teile von „*Sinn und Zweck*“ *hinter* den jeweiligen Normen.

Die Grundideen jedes Gesetzessystems werden zudem durch *Ausnahmen* verfeinert. So ist die Tötung eines Menschen im Falle der Notwehr erlaubt. Ausnahmen von den Ausnahmen gesellen sich hinzu. So ist die Notwehr gegenüber Kindern eingeschränkt. Ein weiteres *Regel-Ausnahme-System* beinhaltet die Verteilung von *Beweislasten*.³⁴⁵

Schon *grundsätzlich* legt das pragmatische Rechtssystem selbst schon nicht das Gewicht auf die positive Seite der Einhaltung des Rechts, sondern auf dessen negative Seite, das *Unrecht* und den Umgang mit

³⁴⁵ Siehe auch aus der Sicht der Normtheorie zum Satz „In dubio pro reo“, Montenbruck, In dubio, 1985, u. a. 40 (eine plakative Zauberformel im Strafrecht, die dort wie auch sonst rechtstheoretisch und rechtsfaktisch dazu nötigen sollte, die betreffenden *materiell rechtlichen Normen* dazu passend, etwa zum Teil *negativ* zu lesen). Rechtfertigungsgründe müssen nicht nachgewiesen werden, sondern es reicht aus, dass nicht auszuschließen ist, dass sie vorliegen. Das heißt, der Täter muss (nachweislich) *nicht* in Notwehr gehandelt haben.

ihm.³⁴⁶ Es beschäftigt sich also vor allem mit *abweichendem* Verhalten, also zumeist ebenfalls mit Ausnahmen.

In vielerlei Formen nimmt das Recht also eine *Dekonstruktion* von Ideen und Grundwerten vor und passt sein Wesen als Teil einer sozial-realen Kultur an.

Die *Rechtsidee*, also die besondere Obernorm unterhalb der Selbstidee von der Menschenwürde, die das *Recht* überwölbt und durchdringt, ist wohl in fast allen Kulturen die *Gerechtigkeit*, wie immer man sie auch auslegt. Sie wird vereinfacht von der Idee der *Gleichheit* dominiert³⁴⁷, die es dann für das Recht aber auch erlaubt, das Ungleiche ungleich zu behandelt.

Begibt man sich auf dieses hohe Niveau der Rechtsidee zurück, so ist zunächst festzuhalten, dass auch das Recht selbst im Verfassungsrecht das *Gleichheitsprinzip* kodifiziert, es aber auch inhaltlich schon mit dem Verbot von bestimmten *Diskriminierungen* weiter ausgefüllt hat. Es hat sich diese Idee also zu Recht umgeformt und auch schon verfeinert.

Lässt man innerhalb der Logik der Dreifaltigkeit von Freiheit, Gleichheit und Solidarität die Gleichheit im Recht *dominieren*, so sind auf dem *Altar der Rechtsidee* sowohl Teile der *individuellen* Freiheit als auch Teile der *empathischen Solidarität* zu opfern.

Das mag man einzuschränken versuchen, etwa durch die Beteiligung der Freien am Prozess der Urteilsfindung und die Humanisierung der Vollstreckung von Urteilen.

Aber zunächst einmal dominieren jedes Recht die *blinde Gleichheit* und die kalte *Neutralität* als Grundideen. Nur bei den Menschenrechten kann man vereinfacht davon sprechen, dass sie grob „zur Hälfte“ vom Menschsein mitbestimmt sind.

³⁴⁶ Vgl. Lohmann, Menschenwürde, 2013, 179 ff. , 187 (zum Wesen des Rechts als „*Verarbeitung von Unrechtserfahrungen*“).

³⁴⁷ Zur „Menschenwürde als "Basis" von Menschenrechten“ siehe Lohmann, Menschenwürde, 2013, 179 ff. , 187 (Hervorhebungen nicht im Original: „Recht (law) erzeugt für eine Rechtsgemeinschaft *allgemeine* und *egalitäre*, bindende, *äußerlich* wirkende Nomen (Gesetze) des Verhaltens.“).

Hinzu tritt der Bezug des Rechts zu anderen mächtigen Subsystemen. So steht hinter dem westlichen Recht zwar auch die Allgemeinheit der Demokraten, aber auch sie halten sich den mächtigen *Staat mit seinem Gewaltmonopol* als ihren „ersten Diener“. Er wird zwar auch durch das Recht gebändigt und damit zum Rechtsstaat, tritt aber bei der internen Dreiteilung der Gewalten immer noch als Inhaber der Staatsgewalt auf.

Umgekehrt bedient sich etwa die hoch arbeitsteilige Wirtschaft des Rechts und nimmt damit Einfluss auf dessen Ausgestaltung, und ihr Wildwuchs wird seinerseits auch vom Recht reguliert.

Wo bleibt, so ist zu fragen, bei dieser systemischen Sicht des Menschen sein Anspruch auf Würde?

Das *Zivilrecht*, das *Strafrecht* und das *Öffentliche Recht* verzichten jedenfalls sinnvoller Weise auf das Wort vom Menschen und führen es schon nicht mehr im Titel. Der Mensch wandelt sich bei ihnen zu einer bestimmten von mehreren typischen *Rechtspersonen*, hinter der dann erst der würdige Mensch selbst steht. Im Zivilrecht wird der Mensch zum Schuldner oder zum Gläubiger, im Strafrecht zum Beschuldigten oder zum Opfer und im Öffentlichen Recht wird er zum Antragsteller oder zum Störer.

Außerdem haben auch die (nationalen und die sonstigen) Gesetzgeber einen erheblichen *Freiraum* in der Ausgestaltung des Rechts, insofern, aber eben nicht in seinen Prinzipien, unterliegt das Recht auch noch der Idee der *Demokratie*.

Erst bei groben Verstößen des Rechts gegen die Grund- und Menschenrechte kommen diese zur Geltung. Auch die *Leitidee Menschenwürde* ist, sobald sie verrechtlicht ist, noch dem Wesen des *Rechts* unterworfen. So muss etwa im Grundsatz zunächst der *Rechtsweg* ausgeschöpft sein. Auch auf die *Individualität* eines jeden Menschen kann es nur insofern ankommen, als diese wenigstens vertypst sein muss.

Unmittelbare sinnvolle *rechtliche* Ableitungen aus der Selbstidee der Menschenwürde für das Verständnis des *Gesamtsystems* der (subjektiven) Grundrechtsnormen sind also auch nur unter diesem Vorbehalt möglich.

Noch komplizierter wird es bei den einzelnen *Rechtsnormen*. Für die drei Stufen

der *Erschaffung*,

der *Auslegung* und

der *Umsetzung der einzelnen Rechtsnormen*

bedarf es eines noch größeren Ansatzes.

Wegen der Komplexität lautet er schlicht, diese Rechtsperson hat als rechtspolitischer Gesetzgeber, als ein das Gesetzesrecht konkretisierender Jurist oder als Vollstrecker von Entscheidungen, also auf jeder dieser drei Stufen zu „*denken*“. Er muss zumindest in der Lage sein, seine Entscheidungen zu *begründen*.

These 4: Unmittelbar aus der Idee der Menschenwürde folgt also nicht mehr und nicht weniger als das Denkgebot der vernünftigen Erschaffung, Auslegung und Vollstreckung von Rechtsnormen.

Die *abgewogenen Gründe*, etwa im Sinne des juristischen Auslegungskanons, einer *wertenden Gesamtschau* auf Wortlaut, Geschichte, Systematik und Sinn und Zweck einer Norm, sind also wichtig. Darüber befinden dann im Einzelnen die Fachethiken, zu denen für das Recht auch der juristische Auslegungskanon gehört.

Hilfestellung leistet auch dabei im Hintergrund der Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. So verfügen nicht nur die individuellen Gesetzgeber über die Freiheit der großen Gestaltungsmacht, sondern auch den einzelnen Richtern und sogar noch den jeweiligen Vollstreckern wird ein Entscheidungs- oder Ermessensspielraum zugebilligt.

Aber alle sollten sich dabei am Gebot der (System-) Gerechtigkeit und dem Verbot von *Unverhältnismäßigkeit* ausrichten.

Damit ist auf die westliche Form des *Denkens* einzugehen, zu der die Leitidee von der Menschenwürde den würdigen Menschen auffordert. Weil er diese Fähigkeit hat, sollte er sie auch nutzen.

Aus der Menschenwürde „erwächst“ (induktiv) eine große Anzahl von *personalen* Rollen, die der Einzelne aber immer auch mit seiner *Individualität* ausfüllen kann. Die höchste Subjektstellung wird (deduktiv) vor allem in Rechtsverfahren zur bloßen *Inter-Subjektivität* eines von mehreren Beteiligten herabgebrochen.

Der *Anspruch* auf die *Achtung* seiner Menschenwürde bleibt, steht aber in Konkurrenz mit demselben *Anspruch* aller Anderen.

Der Rechtsanspruch auf „Freiheit“ endet bei den Freiheitsrechten anderer. Insofern gilt der Gleichheitsgrundsatz. Außerdem kann der Staat unter Beachtung des Gleichheitsprinzips *solidarische Freiheitsopfer* verlangen, von den Steuern bis zum Wehrdienst. Auch kann der Rechtsstaat aus seiner systemegoistischen Sicht die *Freiheitsstrafe* gegen würdige Menschen zumindest auch deshalb verhängen, um die „Rechtstreue der Allgemeinheit“ zu erhalten.

Damit sind das kulturelle Mischwesen und die große *Eigenständigkeit des Rechts* dargetan.

Einerseits *überwölbt* die Selbstidee der Menschenwürde das Recht. Verfremdet wird sie in den vielen personalen Rollen, die das Recht vorhält. Aber sie *durchdringt* das Recht auch unmittelbar bei der *individuellen Ausfüllung* dieser Rollen. Es sind nicht (mehr) die personalen Rollen und die Pflichten, die die Menschen sozial fremdbestimmen, sondern in den Demokratien sind es die zur Klugheit fähigen einzelnen Mitherrscher, die individuellen, würdigen und selbst denkenden Menschen, die diese vielfältigen Rollen wahrnehmen.

Der einzelne Mensch ist fähig, frei, gleich und solidarisch zu leben, insbesondere kann er vorausdenken und nachdenken. So schafft er sich halbkonkrete Normensysteme und vermag bei Fehlern nachzusteuern. Er nutzt und eröffnet sich auch innerhalb der und mit den Normen *Freiräume* und vermag sich an andere Menschen in solidarischer Weise zu binden. Notfalls kann er mit dieser Grundfähigkeit zur Vernunft auch den Zwang der Rollen sprengen, wenngleich im Recht und im demokratischen Staat zunächst einmal wieder auf rechtsförmige und demokratische Weise. Im Übrigen geht das vernünftige staatliche Recht unter anderem mit unvernünftigen Taten um.

Zum Schluss sind zwei anthropologische Schlaglichter auf die westlichen Freiheits- und Gerechtigkeitslehren zu werfen:

Schriften, Riten und Rollen bilden die Mittel und Wege, mit Ideen, Normen und Normbrüchen zu leben und sie, soweit möglich, in die symbolische Verfremdung des öffentlichen Theaters zu heben. Aber ihre Ausübung zeigt auch, dass jeweils individuelle und aus westlicher Sicht würdige Menschen diese Rollen kunstvoll, konkret und immer wieder auch neu mit Leben füllen.

An dieser Stelle zeigt sich deutlich, dass und in welcher Vielfalt der *Kulturalismus* das Leben des einzelnen würdigen Menschen bestimmt, der fähig ist, frei zu denken, gleich zu urteilen und solidarisch zu handeln, der aber auch frei ist, darauf zu verzichten und sogar, diese Freiheit zu bezweifeln, woraus er auch noch seine Würde bezieht.

Zudem verheißen erst die großen prometheischen Kulturen zugleich den Schutz vor der Übermacht und der unmittelbaren Nähe der *Natur*. Mit ihnen befreit der Mensch sich also (weiter) von der Umwelt und vergrößert seine innere Welt. Auf diese Weise besorgt er sich zusätzliche Freiheit und schafft sich den Raum zur weitergehenden (individuellen, intersubjektiven und kollektiven) Selbstbestimmung.

Der Mensch erweist sich innerhalb einer hoch *arbeitsteiligen Gemeinschaft* und damit auch *großen* Gesellschaft dann und deshalb als *besonders frei*, wenn und weil er möglichst *verschiedene soziale Rollen* und unterschiedliche *Mitgliedschaften* in kleinen Gruppen zu einem *eigenen höchstpersönlichen Netzwerk* verknüpften und ständig fortentwickeln kann. Je kleiner die Gruppe ist, wie bei Ehe oder Elternschaft, desto stärker ist sein eigenes Gewicht.

Dieses eigene Netzwerk umkleidet den Freien als seine private Umwelt und folgt ebenfalls den Grundprinzipien der Strukturgleichheit.

Bei ihnen handelt sich zum einen um die *bewusste* und *kluge* Anwendung der *Vernunft* der Schwarmgleichheit: Achte auch im großen Schwarm vor allem Deine *jeweils Nächsten*. Töte oder verletze sie ohnehin nicht und nehme ihnen auch nicht ihre Bewegungsfreiheit. *Passe* Dich vielmehr ihnen, also ihren Riten und auch ihrer Sprache, an und forme sie mit. Verändere Dich und die anderen und genieße die Vorteile der *Kooperation*!

Die zweite große Freiheit des Menschen besteht darin, von anderen Menschen, und sei es nur von Schwächeren oder eigenen Kindern, *Solidarität erzwingen* und sie notfalls, wie Beutetiere, töten zu können.

Innerhalb großer Kulturen zwischen diesen beiden Freiheiten, dem Vertrag mit Gleichen und dem zivilisierten Dominieren von Schwachen, wechseln zu können, zeichnet den aktiven freien Menschen aus. Diese Lehre schreibt -auch nach außen- das alte Modell des Verbundes von Händler-Kriegern fort, die für ein eigenes „Haus“ stehen. Das Bekenntnis dazu bildet den weltlichen Kern des *Liberalismus*. Dessen vorrechtliche Verfestigung ergibt sich jedenfalls für die USA aus der Präambel

ihrer Verfassung. Allerdings verdrängt dieses Modell das *Leiden* von Menschen. Deshalb erweist es sich auch als offen für lokale Religionen der Nächstenliebe.

Dagegen verallgemeinert, globalisiert und idealisiert die Selbstidee von der Unantastbarkeit der eigentlich höchst individuellen Menschenwürde. Sie erhebt ihren Ansatz auf diese Weise mithilfe der Gleichheit zum alten Gerechtigkeitsprinzip der wechselseitigen *Achtung der jeweils Nächsten*. Zudem überträgt sie es dem großen „Hausvater“ Staat, im Notfalle für die Existenz der Menschen zu sorgen. Das Bekenntnis zur Menschenwürde eines jeden Menschen verfestigen „das Volk“ oder verfestigen „die EU-Völker“ zum zivilen *Konsens*, und sie beerkunden dies in den Präambeln der kontinentaleuropäischen Grund- und Menschenrechtserklärungen. Dieser Leitgedanke unterdrückt jedoch die natürliche *Aggressivität* von Menschen. Deshalb fehlt ihm unter anderem eine urdemokratische und transparente Macht- und Streitkultur.

Die säkulare Betrachtung der westlichen Welt zeigt, dass sie sich mit unterschiedlichem Gewicht *beider Sichtweisen* bedient und sich auch über ihre geistige Quelle einig weiß; es ist der in einem allgemeinen Sinne verstandene *philosophische Individualismus*.

Namensverzeichnis

- Adams, Theorie, 2004..... 71
- Agamben, Homo Sacer, 1998 . 143
- Ahrens, Menschenwürde, 2013, 447
ff. 123, 128, 136
- Apel, Transformation, 1988.....21
- Aquin (Piper), Matthäus, 1270/2011
..... 215
- Aquin, Summa theologica,
1273/1953 34, 75
- Aristoteles, Nikomachische Ethik
(Dirlmeier), 1999 26, 91, 215
- Ashmore, Deriving, 1970, 152 ff.92
- Auer, K., Valenz, 2006, 19 ff.... 19
- Auer, M., Substanz, 2015, 81 ff.42
- Augustinus (Kreuzer), De trinitate,
418/1935 35
- Augustinus (Kreuzer), De trinitate,
418/2001 31, 32
- Augustinus (Schmaus), De trinitate,
418/1935 10, 41
- Baier, Point, 1974 85
- Baltruch, Wege, 2005, 158 ff....44
- Baurmann, Zweckrationalität, 1987
..... 72, 88
- Becchi, Menschenwürde, 2015, 169
ff. 247
- Bedau / Kelly, Punishment, 2015210,
211
- Bentham, Introduction, 1780/1948
..... 71, 84
- Bentham, Principien, 1780/1976)74
- Bernstein, Class, 1971 21
- Birnbacher, Menschenwürde, 2011,
77 ff. 128
- Birnbacher, Menschenwürde-
Skepsis, 2013, 159 ff. 167
- Böckenförde, Bedeutung, 1976, 395
ff. 74
- Böckenförde, Entstehung, 1992, 92
ff. 23
- Böckenförde, Staat, 1976 218, 223
- Bormann, Vernunft, 2010, 71 ff.192
- Brandhorst, Geschichtlichkeit, 2013
..... 25, 34
- Brandt, Identity, 2006, 45 ff. 48
- Breyer, Empathie, 2013, 13 ff. 201
- Brieskorn, Verzicht, 1988..... 136
- Brock, Utilitarianism, 1973, 241 ff.
..... 71

Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff. 74	Demmerling, Sprache, 2016, 39 ff. 112, 207
Brunhöber, Recht, 2008, 111 ff.143	Descartes (Buchenau), Prinzipien, 1641/1992..... 10, 41
Buchwald, Begriff, 1990..... 181	Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff. 181
Buck, Einleitung, 486/1990, VII ff.38	Di Fabio, Recht, 1998..... 51, 52
Buddensiek, Augustinus, 2009, 63 ff32	Diesselhorst, Naturzustand, 198848
Calliess, Menschenwürde, 2009, 133 ff. 148	Döring, Einleitung, 2009, 12 ff.30, 201
Carter, Liberty, 2016..... 189	Dreier, Säkularisierung, 2013 ... 20
Cassirer, Würde, 1959, 48 ff.37, 40	Dürig, Grundrechtssatz, 1956, 117 ff 13
Celikates / Gosepath, Philosophie, 201350	Durkheim (Schmidts), Formen, 1912/1998 123
Christensen, Sprache, 2010, 128 ff 22	Durkheim, (Adorno/Moldenhauer), Soziologie, 1924/1976..... 63
Cicero (Gunermann), De officiis,1976.....44, 45	Duttge, Sakralität, 2015, 145 ff.19, 65, 139
Cicero (Nickel), De legibus, 200275	Düwell, dignity, 214, 23 ff..... 67
Cortina, Diskursethik, 1990, 37 ff.22	Dworkin, Bürgerrechte, 1979/1984 88
Dahl, Dilemmata, 1989, 98 ff. ..76	Eco, Kunstwerk, 1962..... 21
Darwall, Second-Person, 2006 184	Ellscheid/Hassemer, Naturrechtsproblem, 1989, 143 ff. 88
Demko, Werte, 2015, 226 ff. 12	Enders, Menschenwürde, 1997. 13
Demmerling, Gefühle, 2013, 147 ff., 179 ff. 30	Enders, Unantastbarkeit, 2009, 69 ff. 149, 150
Demmerling, Scham, 2014, 115 ff.204	

Esser, Rolle, 2014, 145 ff.	30	Groß /Tag / Thier, Menschenwürde, 2013, 697 ff.	166
Faulstich-Wieland, Individuum, 2000	104	Grotius, De Iure (Schätzel), 1625/1950.....	116
Forst / Allen / Haugaard, Power, 2004, 7 ff.	185	Guski, Antinomien, 2016, 77 ff.	80
Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.	239	Gutmann, Paternalismus, 2011 .	81
Funke, Religionsfreiheit, 2006	208	Gutmann. Würde, 2010.....	55
Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff.	33	Habermas, Diskurs, 1988.....	194
Gaus/Courtland/ Schmitz, Liberalism, 2015.....	179, 189	Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.	23
Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999.	239	Habermas, Universalpragmatik, 1976, 353 ff.	194
Gewirth, Dignity, 1992, 10 ff.	141	Hallich, Utilitarismus, 2014, 75 ff..	80
Gosepath, Construction, 2015, 124 ff.	192	Hare, Freedom, 1973	85
Gosepath, Eigeninteresse, 1992.	84	Harsanyi, behavior, 1977	91
Gosepath, Principles, 2015, 167 ff	192	Harth / Kessler / Leach, Group, 2008, 115 ff.	202
Grommes, Sühnebegriff, 2006	116	Hartmann, Handlungstheorie, 1996, 70 ff.	63
Gröschner / Kirste / Lembcke, Dogma, 2009	127	Haus, Religion, 2010, 39 ff.....	190
Gröschner / Kirste / Lembcke, Person, 2015	127	Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995	59, 124
Gröschner / Kirste / Lembcke, Würde, 2008	127	Heidbrink, Paternalismus, 2015, 173 ff.	204
Gröschner/Lembcke, Dignitas, 2009, 1 ff.	135, 146	Heidbrink, Postliberalismus, 2015, 87 ff.	204
		Henning, Kant, 2010, 331 ff. ..	172

Herdegen, Garantie, 2009, 92 ff.146	Hofmann, H., Entstehung, 2004, 171 ff.59
Herold, Gehorsam, 2004, 302 ff.86	Honneth, Idee, 2015.....266
Herrlich, Recht, 2012, 9 ff.22	Honneth, Recht, 2015266
Herzog, R., Gemeinwohl I, 1974, Sp. 248 ff.75	Hookway, Pragmatism, 2015.. 180
Herzog, R., Gemeinwohl II, 1974, Sp. 256 ff.75	Hörnle, 2015, 183 ff.....247
Hilgendorf, Menschenwürde, 2013, 1047 ff.247	Hörnle, Kriminalstrafe, 2013.. 184
Hobbes (Gawlik), Bürger, 1642/195947	Hörnle, Menschenwürde, 2008, 41 ff.162
Hobbes (Tönnies), Naturrecht, 1640/192648	Hörnle, Würdekonzep, 2013, 91 ff.162
Hobbes, Leviathan (reprinted), 1651/196246, 47, 183	Husserl (Biemel), Krisis, 1935/1976 10, 41
Hobbes, Leviathan, 165146	Hutcheson, Inquiry, 1969, 164 ff.71
Höffe, Diskussionsbemerkung, 1978, 143 ff.88	Iorio, Reasons, 2015, 61 ff.....204
Höffe, Hobbes, 201046	Jaeggi, Kritik, 2013.....265, 267
Höffe, Kritik, 2015.....12	Jakobs, Kriminalisierung, 1985, 735 ff.213
Höffe, Menschenwürde, 2002, 141 ff..135	Jakobs, Stabilität, 1986, 30 ff. ..86
Höffe, Rechtsprinzipien, 199047, 80, 82, 84	Janich, Erkenntnistheorie, 1996, 115 ff.63
Höffe, Sittlichkeit, 1974, 1348 ff.81	Jarass/Pieroth, Grundgesetz, 2014135
Höfling, Grundrechte, 2009, 111 ff.147	Joas, Menschenrechte, 2015 14
	Joas, Sakralität, 2011 19
	Joerden, Ebenen, 1988, 307 ff. .71

Joerden, Menschenwürde, 2013, 217 ff.	275	Kaufmann, M., Willensfreiheit, 2011, 167 ff.	120
Joerden, Menschenwürdeschutz, 2015, 75 ff.	136	Kemmerling, Person, 2011, 401^ff.	171
Joerden, Menschenwürdeschutz, 2015, 75 ff.	135	Kersting, Theorien, 2000.	20
Joerden, Menschenwürdeschutz, 2015, 75 ff.	213	Kirchner, Theorie, 1997.	71
Joerden, Rechtsethik, 1982, 670 ff.	81	Kirste, Hermeneutik, 2015, 473 ff.	14
Kähler, Individualismus, 2014, 135 ff.	111	Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff.	17, 99, 100
Kähler, Norm-, Sach- und Präjudizargumente, 2013, 19 ff.	217	Kirste, Menschenwürde, 2013, 241 ff.	14, 69, 157
Kant, Beantwortung, 1784, AA54, 239		Kirste, Recht, 2015, 65 ff.	37, 98, 239
Kant, Grundlegung, 1785, AA53, 54		Kleger, Bürgerreligion, 2010, 133 ff.	209
Kant, Metaphysik, 1797, AA53, 54, 55, 117, 159		Kleinig, Chapter, 1970, 197 ff.	92
Kant, p. Vernunft, 1788, AA	55	Kliemt, H., Zustimmungstheorien, 1980.	86, 88
Kapust, Unantastbare, 2009, 269 ff.	144, 151	Kluxen, Normen, 1999, 17 ff.	77, 78
Kargl, Friedenssicherung, 1996, 485 ff.	87	Koch, A., Realismus, 2016.	11
Kaufmann, A., Recht, 1988, 11 ff.	88	Köhler, W., Geschichte, 1979.	72
Kaufmann, M.,	37	Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff.	85, 86, 87
Kaufmann, M., Autonomie, 2014, 153 ff.	122	Koller, Theorien, 1986, 7 ff.	86, 88
Kaufmann, M., Menschenrechte, 2014, 15 ff.	122	Körtner, Menschenwürde, 2013, 321 ff.	157
		Koslowski, Gemeinwohl, 1999	75, 76, 77

Kriele, Einführung, 1990	81	Lindemann, Gewalt, 2015, 501 ff.	47
Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009	23	Lindemann, Menschenwürde, 2013, 419 ff.	61, 63, 104
Kronfeldner / Roughly / Töpfer, Work, 2014	18	Lipgar, Experiences, 1998, 25 ff.	202
Krüger, H.-P. Leben, 2013, 123 ff.	268	Lobkowitz, Person, 1995, 39 ff.	20
Krüger, H.-P., Embodiment, 2013, 35 ff	268	Locke (Euchner/Hoffmann, H.), Abhandlungen, 1690/1967	47
Krüger, H.-P., Unergründlichkeit, 2015, 11 ff	265	Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993/47, 48, 49, 50, 51, 218	
Kühnlein, Einleitung, 2010, 9 ff.	190	Lohmann, Menschenwürde, 2013, 179 ff.	277, 279, 280
Kühnlein, Exodus, 2010, 361 ff.	223	Lohmann, Menschenwürde, 2015, 15 ff.	147
Kunig, Dogma, 2009, 121 ff. ...	147	Lotter, Rechtsprechung, 2006...	48
Kunig, Rechtsstaatsprinzip, 1986	81	Lotter, Scham, 2012.....	104
Ladueur, Staat, 2006	52	Lowery / Knowles / Unzueta, inequity, 2007, 1237 ff.	202
Lampe, Menschenbild, 1985, 9 ff.	75	Lübbe, Aggregationsproblem, 2013, 201 ff.	96
Lang/Stahl, Howlers, 1969, 562 ff.	91	Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff.	24
Lehmann, Recht, 1983	70	Luf, Menschenwürde, 2004, 82 ff.	55
Lenk, Vielfachwesen, 2009	249	Luhmann, Grundrechte, 1965/57, 61	
Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008	23	Luhmann, Recht, 1993.....	59
Levin, Remarks, 1969, 291 ff. ..	92	Maaser, Rezension, 2014, 1 ff.	267
Levy, Establishment, 1994.....	208	Machiavelli, Prince, 1513/ 1950	189
Liesch. Lebensformen, 2001 265, 267		Mährlein, Volksgeist, 2000.....	124

Maier, Doppelgesicht, 2004....	116	Möller, Menschenrechte, 1999, 199 ff.	28
Mandelbaum, Interpreting, 1968, 35 ff.	92	Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982	28, 29
Margalit, Society, 1996.....	163	Montenbruck, In dubio, 1985 .	279
Margolis, Utilitarianism, 1967, 179 ff.	91	Montenbruck, Mittelwelt, Zivilreligion IV, 2014..	256, 257
Marx/Engels, Ideologie, 1845– 1846/1971	80	Montenbruck, Präambel- Humanismus, Zivilreligion I, 2015	19, 129, 131, 193, 212, 273
Maturana/Valera, Autopoesis, 1980	21	Montenbruck, Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013/2016.....	130
Maunz/Dürig, Grundgesetz, 201575, 135		Montenbruck, Western Anthropology, 2010.....	48
Mensch, Violence, 2008, 285 ff.	183	Montenbruck, Zivile Versöhnung, Zivilreligion II, 201633, 118, 278	
Mertens, Wollen, 2014, 227 ff.	123	Montenbruck, Zivilisation, 201059, 75, 275	
Mieth, Menschenwürde, 2013, 349 ff.	157	Morlok, Erkenntnisse, 2008, 27 ff.	22
Mill, Liberty, 1859/1988.....	187	Moser, Comment, 1963, 308 ff.	91
Mill, Utilitarianism, 1863/197571, 82, 83, 91		Müller, Menschenwürde, 2012138, 139	
Mill/ Birnbacher, Utilitarismus, 1976Mill,	82	Müller, Verständnis, 2003, 311 ff.	201
Mirandola (Baumgarten/Buck), Würde, 486/1990	37, 38, 39	Münch, I./Kunig, Grundgesetz, 2012	135
Mittenzwei, Rechtsverständnis, 1988	71, 81, 85	N., Hartmann, Ethik, 1962.....	80
Mohr, Begriff, 2001, 103 ff.	55	Narveson, Utilitarianism, 1967, 62 ff.	91
Mohr, Einleitung, 2001, 25 ff. ..	11		

Nettesheim, Garantie, 2005, 71 ff. 138	Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff. 25
Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff. 78, 265	Platon, Timaios (Zekl), 1992 25
Niederberger, Man, 2015, 513 ff.37	Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff. 24
Niederberger, Rights, 2014, 75 ff. 122	Pothast, Unzulänglichkeit, 198724
Nietzsche, Gut, 1886/1977, 563 ff. 81	Powell, Inequality, 2005, 508 ff.201
Nussbaum, Emotionen, 2014. 201, 219	Pufendorf, jure naturae, 1672/199842
Nussbaum, Equity, 1999 183	Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003 133
Odparlik / Kunzmann, Vorwort, 2007, 1 ff. 247	Rawls, Theorie, 199355, 85, 86, 87, 183
Papageorgiou, Sicherheit, 1990, 324 ff. 71	Reese-Schäfer, Denken, 2010, 105 ff. 196
Pascal (Kunzmann), Gedanken, 1640/1997 41	Rensmann, Werteordnung, 2007132
Pauen, Natur, 2016..... 58	Rethmann, Bewusstsein, 2015, 513 ff 15, 154
Perler, Faculties, 2013, 9 ff. 10, 41	Röhl, K./Röhl, H., Rechtslehre, 2008 24
Pettit, Republicanism, 1997 189	Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff. 181, 193
Pfordten, Individualismus, 2004, 321 ff. 105	Rothhaar, Menschenwürde, 2015145
Pfordten, Menschenwürde, 201625, 26, 31, 37, 40, 43, 45, 53, 57, 59, 122, 162, 239	Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1762 / 199675, 121, 123
Pfordten, Würde, ohne Jahr 17, 53	Ruse, Sociobiology, 1979 95
Pinker, Stoff, 2007/2014 22	Ruske, Schuld, 2011 213
	Ryan, Mill, 1966, 422 ff. 91

Ryfel, Grundprobleme, 1969.65, 139	Sellers, Introduction, 2007, 1 ff.98
Saguy / Dovidio / Pratto, 2008, 432 ff.202	Sen, Choice, 1970..... 91
Saliger, Feindstrafrecht, 2006, 756 ff.213	Singer, M, Generalization, 196185
Saliger, Menschenwürde, 2013, 265 ff.238	Singer, P., Animal, 1975..... 247
Satzger/Wessels/Beulke, Strafrecht AT, 2015..... 95	Smith/Sosa, Utilitarianism, 196992
Schaber, Bedeutung, 2015 163	Sodan, Grundgesetz, 2015 59
Schafer / Crichlow, Antecedents, 1996, 41 ff. 186	Sorgner, Humanism, 2010, 1 ff.247
Schäfer, R., Zweifel, 2006 .. 10, 41	Spence, Psychology, 1986, 18 ff.92
Schäfer/Ott, Lehrbuch, 2013..... 70	Spitzley. Autonomy, 2007, 289 ff. 141
Schapp, Bemerkungen, 1997, 159 ff. 88	Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff.120
Schapp, Freiheit, 199446	Stegmüller, Erklärung, 1983... 181
Scheffler, Freund- und Feindstrafrecht, 2006, 123 ff.186	Steigleder, Würde, 2014, 191 ff 17
Schelsky, Soziologen, 1980, 77 ff.21	Stocker, Mill, 1969, 276 ff..... 92
Schröder, Seelenlehre, 2010, 17 ff.34	Stoecker / Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff37, 41, 44, 45, 160, 247
Schwintowski, Theorie, 1998, 581 ff.70	Stoecker, Philosophie, 2014, 19 ff. 176
Searle, Mystery, 1992 193	Stoellger, Fremdwahrnehmung, 2006, 367 ff. 151
Seelmann / Demko, Rechtsphilosophie, 2014137, 248, 256, 277	Straub, Eduard Sprangers, 2003, 217 ff.265
Seher, Liberalismus, 2000 184	Stroll, Fallacy, 1965, 385 ff..... 91
	Stuckenberg, Vorstudien, 2007. 23
	Sutor, Theorien, 2004, 205 ff.... 20

Swann / Gómez / Seyle / Morales / Huici, Identity, 2009, 995	202	Warnock, Introduction, 1962	91
Swomley, Liberty, 1987.....	208	Weinberger, Konsens, 1981, 147 ff.	88
Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff. ..37, 44, 53, 135, 141, 167, 168, 171, 234		Weinberger, Rechtslogik, 1989	181
Thiele, U., Verfassung, 2008 ..	124	Wesche, Würde, 2015, 41 ff. ..	128
Thomas von Aquin, De Unitate Intellectu (Klünker), 1967	34	Wesel, Geschichte, 2014.....	23
Tiedemann, Menschenwürde, 2007	28, 29, 132, 171, 173, 247	Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff.	24
Trapp, Utilitarismus, 1988	91, 94, 95	Wils, Signatur, 2010, 15 ff.....	190
Uhle, Staat, 2004.....	47	Wingert, Gründe, 2012, 179 ff..	78
Valerius, Menschenwürde, 2013, 292 ff.	167	Wolf, Würde, 2015, 195 ff.....	247
Walzer, Sphären, 1992.....	89	Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008	33
		Zabel, Autonomie, 2015, 525 ff.	105

Literaturverzeichnis

- Adams, Theorie, 2004** Adams, Michael,
Ökonomische Theorie des Rechts: Konzepte und Anwendungen,
2. Aufl. 2004
- Agamben, Homo sacer, 1998** Agamben, Giorgio,
Homo sacer, Sovereign Power and Bare life, Heller-Roazen,
Daniel (Übrs.), 1998
- Ahrens, Menschenwürde, 2013, 447 ff.** Ahrens, Jörn,
Menschenwürde aus kulturwissenschaftlicher Sicht, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 447 ff.
- Apel, Transformation, 1988** Apel, Karl-Otto,
Transformation der Philosophie, Band II, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 1988
- Aquin (Piper), Matthäus, 1270 / 2011** Thomas von Aquin,
Kommentar zum Johannesevangelium, (um) 1270, Pieper, Josef (Übers.); Weingartner, Paul / Ernst, Michael / Wolfgang Schöner, Wolfgang (Hrsg.), 2011
- Aquin (Klünker), De Unitate, 1267/ 1967** Thomas von Aquin,
Über die Einheit des Geistes – De Unitate Intellectu (1267/68), Klünker, Wolf-Ulrich (Übrs.), 1967
- Aquin, Summa theologica, 1273 / 1953** Thomas von Aquin,
Summa theologica, 1265 (oder 1266) bis 1273, in: Katholischer Akademikerverband (Hrsg.), Recht und Gerechtigkeit, 1953
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999** Aristoteles,
Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übrs.), 1999
- Aristoteles, Politik (Gigon), 2003** Aristoteles,
Politik, Gigon, Olof (Hrsg., Übrs.), 2003
- Ashmore, Deriving, 1970, 152 ff.** Ashmore, Robert B.,
Deriving the Desirable from the Desired, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XLIV (1970), 152 ff.
- Auer, K., Valenz, 2006, 19 ff.** Auer, Karl H.,
Die religiöse Valenz der Menschenwürdekonzepion, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht-Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 19 ff.

- Auer, M., Substanz, 2015, 81 ff.** Auer, Marietta,
Die Substanz der Freiheit. Pufendorfs Begriff der moralischen Person, in : Gröschner, Rolf / Kirste, Stephan/ Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personaltät, 2015, 81 ff.
- Augustinus (Kreuzer) De trinitate, 418/2001** Augustinus, Aurelius,
De trinitate (417-418), Lat.-Dt., Kreuzer, Johann (Übers.), 2001
- Augustinus (Schmaus), De trinitate, 418/1935** Augustinus, Aurelius,
De trinitate (417-418), in : Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit / aus dem Lateinischen übers. und mit Einl. versehen von Michael Schmaus, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften Bd. 11-12, Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 13-14, 1935
- Baier, Point, 1974** Baier, Kurt,
The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics, deutsch: Der Standpunkt der Moral (1958), 1974
- Baltruch, Wege, 2005, 158 ff.** Baltruch, Ernst,
Wege zur Polis. Außenbeziehung und Gymnasium, in: Falk, Harry (Hrsg.), Wege zur Stadt. Entwicklung und Formen urbanen Lebens in der alten Welt, 2005, 158 ff.
- Baurmann, Zweckrationalität, 1987** Baurmann, Michael,
Zweckrationalität und Strafrecht - Argumente für ein tatbezogenes Maßnahmerecht, 1987
- Becchi, Menschenwürde, 2015, 169 ff.** Becchi, Paolo,
Menschenwürde als Bremse, 169 ff. in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 169 ff.
- Bedau / Kelly, Punishment, 2015** Bedau, Hugo Adam / Kelly, Erin,
"Punishment", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fa>>
- Bentham, Introduction, 1780 / 1948** Bentham, Jeremy,
An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1780, 1948
- Bentham, Principien, 1780/1976** Bentham, Jeremy,
Principien der Gesetzgebung, 1780, Dumont, Étienne, (Übers. und Hrsg.), 1833, Nachdruck 1976
- Bernstein, Class, 1971** Bernstein, Basil,
Class, Codes and Control. Vol. I, Theoretical Studies towards a Sociology of Language, 1971

- Birnbacher, Menschenwürde, 2011, 77 ff.** Birnbacher, Dieter,
Kann die Menschenwürde die Menschenrechte begründen? in: Gesang, Bernward / Schälke, Julius (Hrsg.), Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie, 2011, 77 ff.
- Birnbacher, Menschenwürde-Skepsis, 2013, 159 ff.** Birnbacher, Dieter,
Menschenwürde-Skepsis, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 159 ff.
- Blößner, Dialogform, 1997** Blößner, Norbert,
Dialogform und Argument: Studien zu Platons „Politeia“, 1997
- Böckenförde, Bedeutung, 1976, 395 ff.** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,
Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart, in: ders. (Hrsg.), Staat und Gesellschaft, 1976, 395 ff.
- Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff.** Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.), Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, 1992, 92 ff.
- Böckenförde, Staat, 1976** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,
Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976
- Bormann, Vernunft, 2010, 71 ff.** Bormann, Franz-Josef,
Was verlangt die "öffentliche Vernunft"? Überlegungen zu einem Grundlagenstreit innerhalb des Liberalismus, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 71 ff.
- Brandhorst, Geschichtlichkeit, 2013** Brandhorst, Mario,
Zur Geschichtlichkeit menschlicher Würde. Vortrag Workshop „Menschenwürde – Dimensionen ihrer Kontingenz“, Georg-August-Universität Göttingen, Lichtenberg-Kolleg 4. Oktober 2013, online
- Brandt, Identity, 2006, 45 ff.** Brandt, Reinhard,
„Personal Identity“ bei Locke, in: Byrd, B. Sharon/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Philosophia Practica Universalis, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, 2006, 45 ff.
- Brieskorn, Verzicht, 1988** Brieskorn, Norbert,
Verzicht und Unverzichtbarkeit im Recht, 1988
- Breyer, Empathie, 2013, 13 ff.** Breyer, Thimo,
Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt- phänomeonologische Einheit? in: Breyer, Thimo (Hrsg.), Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven (Übergänge) 2013, 13 ff.

- Brock, Utilitarianism, 1973, 241 ff.** Brock, Dan W.,
Recent Work in Utilitarianism, American philosophical Quarterly 10 (1973), 241 ff.
- Brockmüller, Wahrheit, 2015, 11 ff.** Brockmüller, Annette,
Von der Wahrheit zum Wert. Zur Rechtsphilosophie Gerhard Sprengers. in: Brockmüller, Annette / Kirste, Stephan / Neumann, Ulfrid (Hrsg.), Wert und Wahrheit in der Rechtswissenschaft, 2015, 11 ff.
- Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff.** Brugger, Winfried,
Gemeinwohl als Ziel von Staat und Recht, in: Murswiek, Dietrich/Storost, Ulrich/Wolff, Heinrich A. (Hrsg.), Staat – Souveränität – Verfassung. Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag, 2000, 45 ff.
- Brunhöber, Recht, 2008, 111 ff.** Brunhöber, Beatrice,
Recht als Potenz. Agambens „Homo sacer“ und eine (postmoderne) Rechtsgeltungstheorie des potentiellen Rechts, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 94 (2008), 111 ff.
- Buchwald, Begriff, 1990** Buchwald, Delf,
Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juristischen Vernunft, 1990
- Buck, Einleitung, 1486/1990, VII** Buck, August,
Einleitung, VII ff. in: Mirandola, Giovanni Pico della, De hominis dignitate (1486), lateinisch-deutsch, Über die Würde des Menschen, Baumgarten, Norbert (Übrs.) / Buck, August (Hrsg.), 1990
- Buddensiek, Augustinus, 2009. 63ff.** Buddensiek, Friedemann,
Augustinus über das Glück, in: Mayer, Cornelius / Eisgrub, Alexander / Förster, Guntram (Hrsg.), Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studenten: „Aspekte der Ethik bei Augustinus“ (11. Juni 2005). „Augustinus und die Politik“ (24. Juni 2006), 2009, 63ff.
- Buddensiek, Einheit, 2006** Buddensiek, Friedemann,
Die Einheit des Individuums. Eine Studie zur Ontologie der Einzeldinge, 2006
- Calliess, Menschenwürde, 2009, 133 ff.** Calliess, Christian,
Menschenwürde im Europarecht, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 133 ff.
- Carter, Liberty, 2016** Carter, Ian,
"Positive and Negative Liberty", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/liberty-positive-negative/>>.

- Cassirer, Würde, 1959, 48 ff.** Cassirer, Ernst,
„Über die Würde des Menschen“ von Pico della Mirandola, in:
Agorà, Eine humanistische Schriftenreihe, Nr. 12, 5, 1959, 48 ff.
- Celikates / Gosepath, Philosophie, 2013** Celikates, Robin / Gosepath, Stefan,
Politische Philosophie, Grundkurs Philosophie Bd 6, 2013
- Christensen, Sprache, 2010, 128 ff** Christensen, Ralph,
Sprache und Normativität oder wie man eine Fiktion wirklich macht,
in: Krüper; Julian / Merten; Heike / Morlok, Martin, An den Gren-
zen der Rechtsdogmatik. 2010, 128 ff
- Christiano, Legitimacy, 2012, 380 ff.** Christiano, Thomas,
The Legitimacy of International Institutions, in: Marmor, Andrei
(Hrsg.), The Routledge Companion to Philosophy of Law, 2012,
380 ff.
- Cicero (Gunermann), De officiis, 1976** Cicero, Marcus Tullius,
Gunermann, Heinz, Hrsg./Übers.) M.T. Cicero: De officiis/Vom
pflichtgemäßen Handeln, Zweisprachige Ausgabe mit Kommentar
und Nachwort, 1976
- Cicero (Nickel), De legibus, 2002** Cicero, Markus Tullius,
De legibus/Über die Gesetze. Lateinisch und deutsch, Nickel, Rainer
(Hrsg. / Übers.), 2. Aufl., 2002.
- Ciampi, Außenwelt, 1988** Ciampi, Luciano,
Außenwelt – Innenwelt. Die Entstehung von Zeit, Raum und
psychischen Strukturen, 1988
- Cortina, Diskursethik, 1990, 37 ff.** Cortina, Adela,
Diskursethik und Menschenrechte, Archiv für Rechts- und Sozi-
alphilosophie 76 (1990), 37 ff.
- Dahl, Dilemmata, 1989, 98 ff.** Dahl, Robert A.,
Dilemmata der pluralistischen Demokratie: Das Allgemeinwohl
welcher Allgemeinheit, in: Koslowski, Peter (Hrsg.), Individuelle
Freiheit und demokratische Entscheidung. Ethische, ökonomi-
sche und politische Theorie der Demokratie, 1989, 98 ff.
- Darwall, Second-Person, 2006** Darwall, Stephen,
The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accounta-
bility, 2006
- Demko, Werte, 2015, 226 ff.** Demko, Daniela,
Werte in der Rechtsphilosophie, Archiv für Rechts- und Sozial-
philosophie 101 (2015), 226 ff.
- Demmerling, Gefühle, 2013, 147 ff., 179 ff.** Demmerling, Christoph,
Gefühle, Intentionalität, Leiblichkeit – Der Beitrag der Phäno-
menologie, in: Ingo Güzler/ Karl Mertens (Hrsg.), Wahrneh-
men, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Me-
thoden. Unter Mitarbeit von Christine Wolf, 2013, 147 ff., 179 ff.

- Demmerling, Scham, 2014, 115 ff.** Demmerling, Christoph,
Scham, Schuld und Empörung. Moralische Gefühle und das gute Leben, in: Cornelia Richter (Hrsg.), Fragile Vielfalt. Gutes Lebens zwischen Glück, Vertrauen, Leid und Angst, 2014, 115 ff..
- Demmerling, Sprache, 2016, 39 ff.** Demmerling, Christoph,
Sprache, Denken, praktische Begriffe. Überlegungen zur Frage nach der Sprachabhängigkeit des Denkens und Handelns, in: Soboleva, Maja (Hrsg.), Das Denken des Denkens. Ein philosophischer Überblick, 2016, 39 ff.
- Descartes (Buchenau) Prinzipien, 1641 / 1992** Descartes, René,
Die Prinzipien der Philosophie, Buchenau, Artur (Übers.), 1992
- Dewey, Entwicklung, 1925/2003, 16 ff.** Dewey, John,
Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, 1925, in: Suhr, Martin (Übers.), Dewey, John, Philosophie und Zivilisation, 2003, 16 ff.
- Di Fabio, Recht, 1998** Di Fabio, Udo,
Das Recht offener Staaten. Grundlinien einer Staats- und Rechtstheorie, 1998
- Diesselhorst, Naturzustand, 1988** Diesselhorst, Malte,
Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant. Zugleich ein Beitrag zu den Ursprüngen des modernen Systemdenkens, 1988
- Döring, Einleitung, 2009, 12 ff.** Döring, Sabine A.,
Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute, in: Döring, Sabine A. (Hrsg.), Philosophie der Gefühle, 2009, 12 ff.
- Dreier, Säkularisierung, 2013** Dreier, Horst,
Säkularisierung und Sakralität: Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates, 2013
- Dürig, Grundrechtssatz, 1956, 117 ff.** Dürig, Günter,
Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte und Art. 1 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 19 II des Grundgesetzes, in: Archiv des öffentlichen Rechts 81, 1956, 117 ff.
- Düwell, dignity, 2014, 23 ff.** Düwell, Marcus,
Human dignity: concepts, discussions, philosophical perspectives, in: Düwell, Marcus/Braarvig, Jens /Brownsword, Roger/Mieth, Dietmar, (Hrsg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity, Interdisciplinary Perspectives, 2014, 23 ff.
- Duttge, Sakralität, 2015, 145 ff.** Duttge, Gunnar,
Die "Sakralität" des Menschen, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 145 ff.

- Durkheim, (Adorno /Moldenhauer), Soziologie, 1924/1976** Durkheim, Émile,
Soziologie und Philosophie, 1924 (Aufsätze un Diskussionsbeiträge.). Einleitung von Theodor W. Adorno. Eva Moldenhauer, (Übers.). 1976
- Durkheim, (Müller /Bischoff), Physik, 1915/1998** Durkheim, Émile,
Physik der Sitten und des Rechts - Vorlesungen zur Soziologie der Moral, mehrfach gehaltenen Vorlesungen, zuletzt 1915; Bischoff, Michael (Übers.). Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Hans-Peter Müller, 1998
- Durkheim (Schmidts), Formen, 1912/1998** Durkheim, Émile,
Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912 1912), Schmidts, Ludwig (Übers.), 2. Aufl. 1998
- Dworkin, Bürgerrechte, 1979/1984** Dworkin, Ronald,
Bürgerrechte ernst genommen (Taking Rights Seriously, 1979), 1984
- Eco, Kunstwerk, 1962** Eco, Umberto,
Das offene Kunstwerk, 1962
- Ellscheid/Hassemer, Naturrechtsproblem, 1989, 143 ff.** Ellscheid, Günter/Hassemer, Winfried,
Das Naturrechtsproblem. Eine systematische Orientierung, in: Kaufmann, Arthur/Hassemer, Winfried (Hrsg.), Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 5. Aufl. 1989, 143 ff.
- Enders, Unantastbarkeit, 2009, 69 ff.** Enders, Christoph,
Die normative Unantastbarkeit der Menschenwürde, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 69 ff.
- Faulstich-Wieland, Individuum, 2000** Faulstich-Wieland, Hannelore,
Individuum und Gesellschaft, Sozialisations-theorien und Sozialisationsforschung, 2000
- Forst / Allen / Haugaard, Power, 2004, 7 ff.** Forst, Rainer / Allen, Amy / Haugaard, Mark,
Power and Reason, Justice and Domination. A Conversation, Journal of Political Power 7, 2014, 7 ff.
- Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.** Foucault, Michel,
What is Enlightenment? („Qu'est-ce que les Lumières? “), in: Rabinow, Paul (Hrsg.), The Foucault Reader, 1984, 32 ff.
- Funke, Religionsfreiheit, 2006** Funke, Thomas G.,
Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA, 2006

- Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff.** Gauck, Joachim,
Versöhnung und Strafe als gesellschaftliche und politische Herausforderungen in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten, 2010, 17 ff.
- Gewirth, Dignity, 1992, 10 ff.** Gewirth, Alan,
Human Dignity as Basis of Rights, in: Meyer, Michael J., Parent, William Allan, (eds.), The Constitution of Rights: Human Dignity and American values, 1992, 10 ff.
- Gosepath, Construction, 2015, 124 ff.** Gosepath, Stefan,
On the (Re)Construction and Basic Concepts of the Morality of Equal Respect, in: Steinhoff, Uwe (Hrsg.), Do All Persons Have Equal Moral Worth? On "Basic Equality" and Equal Respect and Concern, 2015, 124 ff.
- Gosepath, Eigeninteresse, 1992** Gosepath, Stefan,
Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität, 1992
- Gosepath, Principles, 2015, 167 ff.** Gosepath, Stefan,
The Principles and the Presumption of Equality, in: Fourie, Carina / Schuppert, Fabian / Wallimann-Helmer, Ivo (Hrsg.), Social Equality. On What It Means to Be Equals, 2015, 167 ff.
- Grommes, Sühnebegriff, 2006** Grommes, Sabine,
Der Sühnebegriff in der Rechtsprechung, Eine ideologiekritische Betrachtung, 2006
- Gröschner/ Lembcke, Dignitas, 2009, 1 ff.** Gröschner, Rolf, Lembcke, Oliver W.,
Dignitas absoluta. Ein kritischer Kommentar zum Absolutheitsanspruch der Würde, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 1 ff.
- Groß/Tag/Thier, Menschenwürde, 2013, 697 ff.** Groß, Dominik /Tag, Brigitte/ Thier, Markus,
"Menschenwürde" und normative Grundlagen im Hinblick auf den Verstorbenen, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 697 ff.
- Grotius (Schätzel), De Iure, 1625 /1950** Grotius, Hugo,
De Iure belli ac pacis Libri tres, 1625, Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens, Schätzel, Walter (Hrsg./ Übers.)
- Guski, Antinomien, 2016, 77 ff.** Guski, Roman,
Antinomien des Rechts, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 102 (2016), 77 ff.
- Gutmann, Paternalismus, 2011** Gutmann, Thomas,
Paternalismus und Konsequentialismus, 2011, online

- Gutmann, Würde, 2010** Gutmann, Thomas,
Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition, 2010, Vortrag, online, 6.
- Habermas, Bewusstsein, 2008, 26 ff.** Habermas, Jürgen,
Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Reder, Michael/Schmidt, Jochen (Hrsg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, 2008, 26 ff.
- Habermas, Diskurs, 1988** Habermas, Jürgen,
Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen, 1988
- Habermas, Diskursethik, 1983** Habermas, Jürgen,
Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: derselbe (Hrsg.), Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln 1983
- Habermas, Grenze, 2005, 216 ff.** Habermas, Jürgen,
Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion, 2005, 216 ff.
- Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.** Habermas, Jürgen,
Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates?, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2009, 106 ff.
- Habermas, Universalpragmatik, 1976** Habermas, Jürgen,
Was heißt Universalpragmatik? (1976), in: Habermas, Jürgen, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, 353 ff.
- Hallich, 2014, 75 ff.** Hallich, Oliver,
Führt der Utilitarismus zu einem unbegrenzten Paternalismus? in: Michael Kühler / Alexa Nossek (Hrsg.), Paternalismus und Konsequentialismus, 2014, 75 ff.
- Hare, Freedom, 1973** Hare, Richard M.,
Freedom and Reason (1963), Nachdruck 1973
- Harsanyi, behavior, 1977** Harsanyi, John C.,
Rational behavior and bargaining equilibrium in games and social situations, 1977
- Harth / Kessler / Leach, Group, 2008, 115 ff.** Harth, N.S. / Kessler, T. / Leach, C.W.,
Advantage Group's Emotional Reactions to Intergroup Inequality: The Dynamics of Pride, Guilt and Sympathy, Personality and Social Psychology Bulletin, Vol. 34 (1) (2008), 115 ff.

- Hartmann, Handlungstheorie, 1996, 70 ff.** Hartmann, Dirk,
Kulturalistische Handlungstheorie, in: Hartmann, Dirk / Janich, Peter (Hrsg.), Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne, 1996, 70 ff.
- Hartmann, N., Ethik, 1962** Hartmann, Nicolai,
Ethik, 4. Aufl. 1962
- Hasse, Überlieferung, 2013, 377 ff.** Hasse, Dag Nikolaus,
Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen, in: Schäfer, Christian / Eichner, Heidrun / Perkams, Matthias (Hrsg.), Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch, 2013, 377 ff.
- Hegel (Hoffmeister), Grundlinien, 1820/1995** Hegel, Georg W. F.,
Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, (1820), Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), 1995
- Heidbrink, Paternalism, 2015, 173 ff.** Heidbrink, Ludger,
Libertarian Paternalism, Sustainable Self-Binding and Bounded Freedom, in: Birnbacher, Dieter / May Thorseth, May (Hrsg.), The Politics of Sustainability. Philosophical Perspectives, 2015, 173 ff.
- Heidbrink, Postliberalismus, 2015, 87 ff.** Heidbrink, Ludger,
Postliberalismus. Zum Wandel liberaler Gesellschaften und demokratischer Politik, in: Martinsen, Renate (Hrsg.), Ordnungsbildung und Entgrenzung: Demokratie im Wandel, 2015, 87 ff.
- Henning, Kant 2010, 331 ff.** Henning, Tim,
Kant und die Logik des ‚Ich denke‘, Zeitschrift für philosophische Forschung 64 (2010), 331 ff.
- Herdegen, Garantie, 2009, 93 ff.** Herdegen, Matthias,
Die Garantie der Menschenwürde: absolut und doch differenziert? in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 93 ff.
- Herold, Gehorsam, 2004, 302 ff.** Herold, Norbert,
Gehorsam und zugleich Geist der Freiheit“. Zur Aktualität der kantischen Lehre vom ursprünglichen Vertrag als einer bloßen „Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelbare (praktische) Realität hat“, in: Waas, Lothar R. (Hrsg.), Politik, Moral und Religion- Gegensätze und Ergänzungen, Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem, 2004, 302 ff.
- Herrlich, Recht, 2012, 9 ff.** Herrlich, Bernhard,
Recht normativ und pragmatisch, in: Sprache – Recht – Gesellschaft, in: Bäcker, Carsten / Klatt, Matthias / Zucca-Soest, Sabrina (Hrsg.), 2012, 9 ff.

- Herzog, R., Gemeinwohl I, 1974, Sp. 248 ff.** Herzog, Roman,
Gemeinwohl I, in: Ritter, Joachim (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3 (G-H), 1974, Sp. 248 ff.
- Herzog, R., Gemeinwohl II, 1974, Sp. 256 ff.** Herzog, Roman,
Gemeinwohl II, in: Ritter, Joachim (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3 (G-H), 1974, Sp. 256 ff.
- Hilgendorf, Menschenwürde, 2013, 1047 ff.** Hilgendorf, Eric,
Menschenwürde und die Idee des Posthumanen in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 1047 ff.
- Hookway, Pragmatism, 2015** Hookway, Pragmatism, 2015
Hookway, Christopher, "Pragmatism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pragmatism/>>.
- Hobbes (Gawlik), Bürger, 1642 / 1959** Hobbes, Thomas,
Vom Menschen. Vom Bürger – De homine (1658), De Cive (1642), Gawlick, Günter (Hrsg.), 1959
- Hobbes (Tönnies), Naturrecht, 1640/1926** Hobbes, Thomas,
Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (The Elements of Law, Natural and Politic, Tönnies, Ferdinand (Hrsg.), 1926
- Hobbes, Leviathan, 1651/1962** Hobbes, Thomas,
Hobbes' Leviathan. Reprinted from the Edition of 1651, Smith, W. G. Pogson (Hrsg.) 1909, 1962
- Höffe, Diskussionsbemerkung, 1978, 143 ff.** Höffe, Otfried,
Diskussionsbemerkung im Rahmen einer Diskussion über Habermas Ansatz der Normenbegründung, in: Oelmüller, Willi (Hrsg.), Materialien zur Normendiskussion, Band 1: Transzendentalphilosophische Normbegründungen, 1978, 143 ff.
- Höffe, Hobbes, 2010** Höffe, Otfried,
Thomas Hobbes, 2010
- Höffe, Kritik, 2015** Otfried Höffe –
Kritik der Freiheit: Das Grundproblem der Moderne, 2015
- Höffe, Menschenwürde, 2002, 141 ff.** Höffe, Otfried, Die Menschenwürde als ethisches Prinzip, in: Höffe, Otfried / Honnfelder, Ludger / Isensee, Josef (Hrsg. / Verf.), Gentechnik und Menschenwürde, 2002, 141 ff.
- Höffe, Rechtsprinzipien, 1990** Höffe, Otfried,
Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, 1990

- Höffe, Sittlichkeit, 1974, 1348 ff.** Höffe, Otfried,
„Sittlichkeit“, in: Krings, Hermann/Baumgartner, Hans M./Wild, Christoph (Hrsg.), Handbuch der philosophischen Grundbegriffe, Band III, 1974, 1348 ff.
- Höfling, Grundrechte, 2009, 111 ff.** Höfling, Wolfram,
Unantastbare Grundrechte. Ein normlogischer Widerspruch? Zur Dogmatik des Art. 1 Absatz 1 GG, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 111 ff.
- Hörnle, Kriminalstrafe, 2013** Hörnle, Tatjana,
Kriminalstrafe ohne Schuldvorwurf. Ein Plädoyer für Änderungen in der strafrechtlichen Verbrechenslehre, 2013
- Hörnle, Menschenwürde, 2008, 41 ff.** Hörnle, Tatjana,
Menschenwürde als Freiheit von Demütigungen, Zeitschrift für Rechtsphilosophie, 2008, 41 ff.
- Hörnle, 2015, 183 ff.** Hörnle, Tatjana,
Menschenwürde und Speziesmus, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 183 ff.
- Hörnle, Würdekonzept, 2013, 91 ff.** Hörnle, Tatjana,
Das Würdekonzept Margalits und seine Rezeption in Deutschland, in: Eric Hilgendorf (Hrsg.), Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzeption Avishai Margalits, 2013, 91 ff.
- Hofmann, Entstehung, 2004, 171 ff.** Hofmann, Hasso,
Zu Entstehung, Entwicklung und Krise des Verfassungsbegriffes, in: Blankennagel, Alexander/Pernice, Ingolf/Schulze-Fielitz, Helmuth (Hrsg.), Verfassung im Diskurs der Welt, Liber Amicorum für Peter Häberle zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 171. ff.
- Honneth, Idee, 2015** Honneth, Axel
Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, 2015
- Honneth, Recht, 2011** Honneth, Axel
Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, 2011
- Husserl (Biemel), Krisis, 1935/1976** Husserl, Edmund,
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (später voll ausgearbeiteter Vortrag 1935), Biemel, Walter (Hrsg.), Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1976 (Husserliana Band 6 [1954])
- Hutcheson, Inquiry, 1969, 164 ff.** Hutcheson, Francis,
An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue (1725), in: Fabian, Bernhard (Hrsg.), Collected Works of Francis Hutcheson, Band 1, 1969, 164 ff.

- Iorio, Reasons, 2015, 61 ff.** Iorio, Marco,
Reasons, Reason-giving and Explanation, in: Iorio, Marco /
Stoecker, Ralf (Hrsg.), Actions, Reasons and Reason, 2015, 61 ff.
- Jaeggi, Kritik, 2013** Jaeggi, Rahel,
Kritik von Lebensformen, 2013
- Jakobs, Kriminalisierung, 1985, 735 ff.** Jakobs, Günther,
Kriminalisierung im Vorfeld einer Rechtsgutsverletzung, ZStW 97,
1985, 735 ff.
- Jakobs, Stabilität, 1986, 30 ff.** Jakobs, Günther,
Zur Stabilität von Konsens, zur Stabilität durch Konsens, in: Hat-
tenhauer, Hans/Kaltefleiter, Werner (Hrsg.), Mehrheitsprinzip,
Konsens, Verfassung, 1986, 30 ff.
- Janich, Emergenz, 2011** Janich, Peter,
Emergenz – Lückenbüssergottheit für Natur- und Geisteswissen-
schaften. Ergänzt um eine Korrespondenz mit Hans-Rainer-
Duncker, 2011
- Janich, Erkenntnistheorie, 1996, 115 ff.** Janich, Peter,
Kulturalistische Erkenntnistheorie statt Informationalismus, in: Hart-
mann, Dirk / Janich, Peter (Hrsg.), Methodischer Kulturalismus.
Zwischen Naturalismus und Postmoderne, 1996, 115 ff.
- Joas, Menschenrechte, 2015** Joas, Hans,
Sind die Menschenrechte westlich? 2015
- Joas, Sakralität, 2011** Joas, Hans,
Die Sakralität der Person – Eine neue Genealogie der Menschen-
rechte, 2011
- Joerden, Ebenen, 1988, 307 ff.** Joerden, Jan C.,
Drei Ebenen des Denkens über Gerechtigkeit. Dargestellt am
Beispiel einiger rechtsethischer Regeln und Prinzipien, Archiv
für Rechts- und Sozialphilosophie 74 (1988), 307 ff.
- Joerden, Menschenwürde, 2013, 217 ff.** Joerden, Jan C.,
Menschenwürde als juridischer Begriff, in: Joerden, Jan C./ Hilgen-
dorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein
interdisziplinäres Handbuch, 2013, 217 ff.
- Joerden, Menschenwürdeschutz, 2015, 75 ff.** Joerden, Jan C.,
Menschenwürdeschutz und Sinnstiftung, 2015, in: Brockmüller,
Annette / Kirste, Stephan / Neumann, Ulfrid (Hrsg.) Wert und
Wahrheit in der Rechtswissenschaft, 2015, 75 ff.
- Joerden, Rechtsethik, 1982, 670 ff.** Joerden, Jan C.,
Nochmals: Rechtsethik ohne Metaphysik. Ist Rechtsethik ohne
Metaphysik begründbar? - Zu dem Beitrag von Hoerster in JZ
1982, 265 ff., JZ 1982, 670 ff.

- Kähler, Individualismus, 2014, 135 ff.** Kähler, Lorenz,
Individualismus und die Pflichten gegen sich selbst. Zur ethischen Subsistenz des Einzelnen, in: Pfordten, Dietmar von der/ Kähler, Lorenz (Hrsg.), Normativer Individualismus in Ethik, Politik und Recht, 2014, 135 ff.
- Kähler, Norm-, Sach- und Präjudizargumente, 2013, 19 ff.** Kähler, Lorenz,
Norm-, Sach- und Präjudizargumente im deutsch-amerikanischen Rechtsvergleich, in: DAJV-NL 2013, 19 ff., [Download PDF](#)
- Kant, Beantwortung, 1784, AA** Kant, Immanuel,
Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481 ff, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff. [online](#)
- Kant, Grundlegung, 1785, AA** Kant, Immanuel,
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, in: Königlich in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., [korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant 1968](#)
- Kant, Metaphysik, 1797, AA** Kant, Immanuel,
Die Metaphysik der Sitten, 1797, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant, Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff., [korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant](#)
- Kant, p. Vernunft, 1788, AA** Kant, Immanuel,
Kritik der praktischen Vernunft, 1788 in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band V, 1902 ff. [online](#).
- Kapust, Menschenwürde 2009, 269 ff.** Kapust, Antje,
Menschenwürde im Diskurs der Philosophie, Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 269 ff.
- Kargl, Recht, 1999, 53 ff.** Kargl, Walter,
Das Recht der Gesellschaft oder das Recht der Subjekte? Anmerkungen zu den „Rechtsphilosophischen Vorüberlegungen“ von Günther Jakobs, GA 1999, 53 ff.
- Kaufmann, A., Recht, 1991** Kaufmann, Arthur,
Recht und Gnade in der Literatur, 1991
- Kaufmann, M., Autonomie, 2014, 153 ff.** Kaufmann, Matthias,
Individuelle Autonomie, Gemeinschaft und kulturelle Verschiedenheit, in: Dhouib, Sarhan (Hrsg.), Demokratie, Pluralismus und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven, 2014, 153 ff.

- Kaufmann, M., Menschenrechte, 2014, 15 ff.** Kaufmann, Matthias,
Gehören Menschenrechte und Menschenwürde zusammen? in: Research Trends in Humanities, Education and Philosophy (RTH), 2014, 15 ff.
- Kaufmann, M., Ockham, 2010, 73 ff.** Kaufmann, Matthias,
Ockham's Theorie des Kunstproduktes, in: Moritz, Arne (Hrsg.), *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, 2010, 73 ff.
- Kaufmann, M., Willensfreiheit, 2011, 167 ff.** Kaufmann, Matthias,
Die Willensfreiheit, das moralisch Gute und das Ziel des Menschen bei Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Molina, in: Busche, Hubertus (Hrsg.), *Departure for Modern Europe*, 2011, 167 ff.
- Kemmerling, Person, 2011, 401 ff.** Kemmerling, Andreas,
First Person Authority without Glamorous Self-Knowledge, in: Jäger, Christoph / Löffler, Winfried (Eds.). *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement. Proceedings of the 34th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg am Wechsel, Austria*, 2011, 401 ff.
- Kersting, Philosophie, 1994** Kersting, Wolfgang,
Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, 1994
- Kersting, Theorien, 2000** Kersting, Wolfgang, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, 2000
- Kirchner, Theorie, 1997** Kirchner, Christian,
Ökonomische Theorie des Rechts. Überarbeitete und ergänzte Fassung eines Vortrags gehalten vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 16. Oktober 1996, 1997
- Kirste, Ansätze, 2007, 177 ff.** Kirste, Stephan,
Ernst Cassirers Ansätze zu einer Theorie des Rechts als symbolische Form, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft* 115 (2007), 177 ff.
- Kirste, Beitrag, 2008, 47 ff.** Kirste, Stephan,
Der Beitrag des Rechts zum kulturellen Gedächtnis, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 94 (2008), 47 ff.
- Kirste, Hermeneutik, 2015, 473 ff.** Kirste, Stephan,
Die Hermeneutik der Personifikation im Recht. Rechtsperson und Gewalt, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 101 (2015), 473 ff.
- Kirste, Menschenwürde, 2009, 175 ff.** Kirste, Stephan,
Menschenwürde in den internationalen Beziehungen, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, 2009, 175 ff.

- Kirste, Menschenwürde, 2013, 241 ff.** Kirste, Stephan,
Menschenwürde in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 241 ff.
- Kirste, Recht, 2015, 65 ff.** Kirste, Stephan,
Recht - Selbst – Bestimmung, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 65 ff.
- Kleger, Bürgerreligion, 2010, 133 ff.** Kleger, Heinz,
Ist eine liberale Bürgerreligion möglich?, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 133 ff.
- Kleinig, Chapter, 1970, 197 ff.** Kleinig, John,
The Fourth Chapter of Mill's Utilitarianism, Australasian Journal of Philosophy 1970, 197 ff.
- Kliemt, Zustimmungstheorien, 1980** Kliemt, Hartmut,
Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung, 1980
- Kluxen, Normen, 1999, 17 ff.** Kluxen, Wolfgang,
Das Allgemeine und das Gemeinsame. Moralische Normen im konkreten Ethos, in: Koslowski, Peter (Hrsg.), Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung, 1999, 17 ff.
- Köhler, W., Geschichte, 1979** Köhler, Wolfgang R.,
Zur Geschichte und Struktur der utilitaristischen Ethik, 1979
- Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff.** Koller, Peter,
Die Rechtfertigung und Kritik sozialer Ungleichheit, Österreichische Zeitschrift für Soziologie Heft 12 (1987), 4 ff.
- Koller, Theorien, 1986, 7 ff.** Koller, Peter,
Theorien des Sozialkontrakts als Rechtfertigungsmodelle politischer Institutionen, in: Kern, Lucian/Müller, Hans-Peter (Hrsg.), Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neuen Ansätze in der Vertragstheorie, 1986, 7 ff.
- Körtner, Menschenwürde, 2013, 321 ff.** Körtner, Ulrich H. J.,
Menschenwürde im Christentum – aus evangelischer Sicht, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 321 ff.
- Koslowski, Gemeinwohl, 1999** Koslowski, Peter,
Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung, 1999

- Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009** Kronenberg, Volker,
„Verfassungspatriotismus“ im vereinten Deutschland, Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament 28 (2009)
- Kronfeldner / Roughly / Töpfer, Work, 2014** Kronfeldner, Maria / Roughly, Neil / Töpfer, Georg,
Recent Work on Human Nature: Beyond Traditional Essences, 2014 online
- Krüger, H-P., Embodiment, 2013, 35 ff.** Krüger, Hans-Peter,
Embodiment und Embedding in der personalen Lebensführung. Aus Sicht der Philosophischen Anthropologie, in: Tiemo Breyer/ Gregor Etzelmüller/ Thomas Fuchs/ Grit Schwarzkopf (Hrsg.), Interdisziplinäre Anthropologie. Leib-Geist-Kultur, 2013, 35 ff.
- Krüger, H-P., Leben, 2013, 123 ff.** Krüger, Hans-Peter,
Personales Leben – Eine philosophisch-anthropologische Annäherung, in: Inga Römer/ Matthias Wunsch (Hrsg.), Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven, 2013, 123 ff.
- Kühnlein, Einleitung, 2010, 9 ff.** Kühnlein, Michael,
Einleitung: Vollendete Liberalismuskritik? Zur religiösen Basisorientierung des Kommunitarismus, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 9 ff.
- Kühnlein, Exodus, 2010, 361 ff.** Kühnlein, Michael,
Exodus der Freiheit. Michael Walzers Beitrag zu einer Theorie des Vorpolitischen, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, 2010, 361 ff.
- Kühnlein, Religion, 2008** Kühnlein, Michael,
Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor, 2008
- Kühnlein, Vernunftreligion, 2009, 524 ff.** Kühnlein, Michael,
Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie: Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas, Theologie und Philosophie 4/2009, 524 ff.
- Kunig, Dogma, 2009, 21 ff.** Kunig, Philip,
Zum Dogma der unantastbaren Menschenwürde, in: Gröschner, Rolf/Lembcke, Oliver W. (Hrsg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde, 2009, 21 ff.
- Kunig, Rechtsstaatsprinzip, 1986** Kunig, Philip,
Das Rechtsstaatsprinzip. Überlegungen zu seiner Bedeutung für das Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland, 1986

- Ladeur, Staat, 2006** Ladeur, Karl-Heinz,
Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
- Lampe, Menschenbild, 1985, 9 ff.** Lampe, Ernst J.,
Das Menschenbild im Recht – Abbild oder Vorbild?, in: Lampe, Ernst J. (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsanthropologie, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft 22 (1985), 9 ff.
- Lang/Stahl, Howlers, 1969, 562 ff.** Lang, Berel/Stahl, Gary,
Mill’s ‘Howlers’ and the Logic of Naturalism, Philosophy and Phenomenological Research 29 (4) (1969), 562 ff.
- Lehmann, Recht, 1983** Lehmann, Michael,
Bürgerliches Recht und Handelsrecht – eine juristische und ökonomische Analyse, 1983
- Lenk, Vielfachwesen. 2010** Lenk, Hans,
Das flexible Vielfachwesen. Einführung in die moderne philosophische Anthropologie zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften, 2010
- Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008** Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine,
Leitkultur, Verfassungspatriotismus und Wertepluralismus, Vortrag zum 1. Bayreuther Zukunftsforum, 17./18. Oktober 2008
- Levin, Remarks, 1969, 291 ff.** Levin, David M.,
Some Remarks on Mill’s Naturalism, Journal of Value Inquiry 3.4 (1969), 291 ff.
- Levy, Establishment, 1994** Levy, Leonard,
The Establishment Clause, 1994
- Liebsch, Lebensformen, 2001** Liebsch, Burkhard,
Zerbrechliche Lebensformen: Widerstreit - Differenz - Gewalt, 2001
- Liebsch, Lebensformen, 2003, 13 ff.** Liebsch, Burkhard,
Lebensformen zwischen Widerstreit und Gewalt. Zur Topographie eines Forschungsfeldes im Jahre 2000, in: Liebsch, Burkhard / Straub, Jürgen, (Hrsg.), Lebensformen im Widerstreit Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften, 2003, 13 ff.
- Lindemann, Gewalt, 2015, 501 ff.** Lindemann, Gesa,
Gewalt als soziologische Kategorie, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 101, (2015), 501 ff.
- Lindemann, Menschenwürde, 2013, 419 ff.** Lindemann, Gesa,
Menschenwürde–ihre gesellschaftsstrukturellen Bedingungen, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 419 ff.

- Lipgar, Experiences, 1998, 25 ff.** Lipgar, Robert M.,
Beyond Bion's Experiences in Groups: group relations research and learning, in: Bion, W.R. / Bion Talamo, Parthenope / Borgogno, Franco / Merciai, Silvio A. (Eds.), Bion's Legacy of Groups (1998), 25 ff.
- Lobkowicz, Person, 1995, 39 ff.** Lobkowicz, Nikolaus,
Was ist eine Person?, in: Ballestrem, Karl Graf /u.a. (Hrsg.), Sozial-ethik und politische Bildung, Festschrift für Bernhard Sutor zum 65 Geburtstag, 1995, 39 ff.
- Locke (Euchner/Hoffmann, H.), Abhandlungen, 1690/1967** Locke, John,
Zwei Abhandlungen über die Regierung, Euchner, Walter (Hrsg.), Hoffmann, Hans J. (Übrs.), 1967
- Locke (Laslet), Second Treatise, 1690/1993** Locke, John,
The Second Treatise of Government, in: Two Treatises of Government, Ed. with an introduction and notes by Laslett, Peter, 1993
- Lohmann, Menschenwürde; 2013, 179 ff.** Lohmann, Georg,
Menschenwürde als "Basis" von Menschenrechten, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 179ff.
- Lohmann, Menschenwürde, 2015, 15 ff.** Lohmann, Georg,
Was umfasst die „neue“ Menschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente?, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 15 ff.
- Lotter, Rechtsprechung, 2006, 503 ff.** Lotter, Maria-Sibylla,
Rechtsprechung im Jenseits, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 2006, Vol. 92, 503 ff.
- Lotter, Scham, 2012** Lotter, Maria-Sybilla,
Scham, Schuld, Verantwortung: Über die kulturellen Grundlagen der Moral, 2012
- Lowery / Knowles / Unzueta, inequity, 2007, 1237 ff.** Lowery, B.S. / Knowles, E.D. / Unzueta, M.M.,
Framing inequity safely: Whites Motivated Perceptions of Racial Privilege, Personality and Social Psychology Bulletin, Vol. 33 (9) (2007), 1237 ff.
- Lübbe, Aggregationsproblem, 2013, 201 ff.** Lübbe, Weyma,
Das Aggregationsproblem: Grundagentheoretische Überlegungen zur Güterabwägung in Notstandslagen, in: Andreas von Hirsch / Ulfrid Neumann / Kurt Seelmann (Hrsg.), Solidarität im Strafrecht, 2013, 201 ff.
- Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff.** Luf, Gerhard,
Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant-Verständnis in der neuen deutschen Grundrechtstheorie, in: Zaczyk, Rainer/Köhler, Michael/Kahlo, Michael (Hrsg.), Festschrift für Ernst Amadeus Wolff zum 70. Geburtstag am 1.10.1998, 1998, 307 ff.

- Luf, Menschenwürde, 2004, 82 ff.** Luf, Gerhard,
Menschenwürde in der Philosophie des Deutschen Idealismus, in:
Seelmann, Kurt (Hrsg.), Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2004, 82
ff.
- Luhmann, Grundrechte, 1965** Luhmann, Niklas,
Grundrechte als Konstitution, 1965
- Luhmann, Recht, 1993** Luhmann, Niklas,
Das Recht der Gesellschaft, 1993
- Maaser, Rezension, 2014** Maaser, Wolfgang,
Rezension vom 03.04.2014 zu: Rahel Jaeggi: Kritik von Lebens-
formen. <http://www.socialnet.de/rezensionen/15469.php>
- Mährlein, Volksgeist, 2000** Mährlein, Christoph,
Volksgeist und Recht. Hegels Philosophie der Einheit und ihre
Bedeutung in der Rechtswissenschaft, 2000
- Maier, Doppelgesicht, 2004** Maier Hans, Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion – Ge-
walt – Politik, 2004
- Mandelbaum, Interpreting,
1968, 35 ff.** Mandelbaum, Maurice,
On Interpreting Mill's Utilitarianism, Journal of the History of
Philosophy Vol. VI, no. 1 (1968), 35 ff.
- Margalit, Society, 1996** Margalit, Avishai,
The Decent Society, 1996
- Margolis, Utilitarianism, 1967,
179 ff.** Margolis, Joseph,
Mill's Utilitarianism Again, Australasian Journal of Philosophy
1967, 179 ff.
- Marx/Engels, Ideologie, 1845–
1846/1971** Marx, Karl/Engels, Friedrich,
Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in
ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des
deutschen Sozialismus, in seinen verschiedenen Propheten 1845–
1846, Dietz Verlag, 1971
- Maturana/Valera, Autopoiesis,
1980** Maturana, Humberto R./Valera, Francisco,
Autopoiesis and Cognition – The Realization of the Living, 1980
- Mensch, Violence, 2008, 285 ff.** Mensch, James,
Political Violence. The Conflation of Sovereignty and Freedom, in:
Hagedorn, Ludger/Staudigl, Michael (Hrsg.), Über Zivilisation und
Differenz, Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas,
2008, 285 ff.
- Mertens, Wollen, 2014, 227 ff.** Mertens, Karl,
Plurales, kollektives und institutionelles Wollen, in: Karl Mer-
tens/Jörn Müller (Hrsg.), Die Dimension des Sozialen. Neue philo-
sophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln, 2014, 227 ff.

- Mieth, Menschenwürde, 2013, 349 ff.** Mieth, Dietmar,
Menschenwürde im Christentum – aus katholischer Sicht, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 349 ff.
- Mill, Freiheit, 1859/1987** Mill, John S.,
On Liberty, 1859; Über die Freiheit, Borries, Achim von (Übrs.), 1987
- Mill, Liberty, 1859/1988** Mill, John S.,
On Liberty, 1859, Rapaport, Elizabeth (Hrsg.), 9. Aufl. 1988
- Mill, Utilitarianism, 1863/1975** Mill, John S.,
Utilitarianism (1863), 1975
- Mill/ Birnbacher, Utilitarismus, 1976** Mill, John S./ Birnbacher, Dieter,
Der Utilitarismus, 1976
- Mirandola, Würde, 1486/1990** Mirandola, Giovanni Pico della,
De hominis dignitate (1486), lateinisch-deutsch, Über die Würde des Menschen, Baumgarten, Norbert (Übrs.) / Buck, August (Hrsg.), 1990
- Mittenzwei, Rechtsverständnis, 1988** Mittenzwei, Ingo,
Teleologisches Rechtsverständnis. Wissenschaftstheoretische und geistesgeschichtliche Grundlagen einer zweckorientierten Rechtswissenschaft, 1988
- Möller, Menschenrechte, 1999, 199 ff.** Möller, Hans-Georg,
Menschenrechte, Missionare, Menzius. Überlegungen angesichts der Frage nach der Kompatibilität von Konfuzianismus und Menschenrechten, in: Schubert, Gunter (Hrsg.), Menschenrechte in Ostasien. Zum Streit um die Universalität einer Idee, II. Religion und Aufklärung, Band 6, 1999
- Mohr, Begriff, 2001, 103 ff.** Mohr, Georg,
Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Person, Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, 2001, 103 ff.
- Mohr, Einleitung, 2001, 25 ff.** Mohr, Georg,
Einleitung: Der Personenbegriff in der Geschichte der Philosophie, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Person, Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, 2001, 25 ff.
- Mong Dsi (Wilhelm), Lehrgespräche, 1982** Mong Dsi (Menzius),
Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, 1982.

- Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff.** Montenbruck, Axel,
Höchststrafe und Verfassung: Verteidigung des geständigen und re-sozialisierten Doppelmörders, in: Geisler, Claudius/Kraatz, Erik/Kretschmer, Joachim/Schneider, Hartmut/Sowada, Christoph (Hrsg.), Festschrift für Klaus Geppert zum 70. Geburtstag, 2011, 375 ff.
- Montenbruck, In dubio, 1985** Montenbruck, Axel,
In dubio pro reo aus normtheoretischer, straf- und strafverfahrensrechtlicher Sicht. Schriften zur Rechtstheorie, 1985
- Montenbruck, Mittelwelt, Zivilreligion IV, 2014** Montenbruck, Axel,
Mittelwelt und Drei-Drittel-Mensch. Sozialreale Dehumanisierung und Zivilisierung als synthetischer Pragmatismus, 3. erneut erheblich erweiterte Auflage, 2014
Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Band IV - Ganzheitlicher Überbau, Freie Universität Berlin, open access
- Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2015** Montenbruck, Axel,
Präambel-Humanismus. Westlicher „demokratischer Präambel-Humanismus“ und universelle Trias „Natur, Seele und Vernunft“, 5. erneut erheblich erweiterte Auflage, 2015
Schriftenreihe. Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie I. Grundlegung, open access der FU Berlin, auch gedruckt.
- Montenbruck, Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013/2016** Montenbruck, Axel,
Weltliche Zivilreligion. Idee und Diskussion, Ethik und Recht, 2., erheblich erweiterte (Teil-)Auflage, 2013,
Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Band III - Normativer Überbau, Freie Universität Berlin, open access, demnächst: erhebliche erweiterte, 3. Auflage, 2016, ca 700 S.
- Montenbruck, Western Anthropology, 2010** Montenbruck, Axel,
Western Anthropology: Democracy and De-humanization, published by open access of the Free University Berlin, 2nd slightly revised edition, 2010, auch gedruckt.
- Montenbruck, Zivile Versöhnung, Zivilreligion II, 2016** Montenbruck, Axel,
Zivile Versöhnung. Ver-Sühnen und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität aus juristischen Perspektiven, 5. erweiterte Auflage, 2016
Schriftenreihe: Zivilreligion. Eine Rechts- als Kulturphilosophie. Zivilreligion. II – Grundelemente, open access der FU Berlin, auch gedruckt.
- Montenbruck, Zivilisation, 2010** Montenbruck, Axel,
Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur, open access der Freien Universität Berlin, 2. Aufl. 2010, auch gedruckt

- Morlok, Erkenntnisse, 2008, 27 ff.** Morlok, Martin,
Neue Erkenntnisse und Entwicklungen aus sprach- und rechtswissenschaftlicher Sicht, in: Ehrenzeller, Bernhard / Gomez, Peter / Kotzur, Markus/Daniel Thürer, Daniel / Vallender, Klaus A. (Hrsg.), Präjudiz und Sprache, „Precedence and its Language“, 2008, 27 ff.
- Moser, Comment, 1963, 308 ff.** Moser, Shia,
A Comment on Mill’s Argument for Utilitarianism, Inquiry 1963, 308 ff.
- Müller, Menschenwürde, 2012** Müller, Jörn,
Wie verletzbar ist die Menschenwürde? Vortragsmanuskript vom 12. Dezember 2012, online
- Narveson, Utilitarianism, 1967, 62 ff.** Narveson, Jan,
Utilitarianism and New Generations, Mind Vol. 76, No. 301 (1967), 62 ff.
- Nettesheim, Garantie 2005, 71 ff.** Nettesheim, Martin,
Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos, Archiv für öffentliches Recht, 130, 2005, 71 ff.
- Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff.** Nida-Rümelin, Julian,
Vernunft und Freiheit. Textgrundlage für Vortrag und Kolloquium, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 9 ff.
- Niederberger, Man, 2015, 513 ff.** Niederberger, Andreas,
Esse servitutis omnis impatientem/Man is impatient of all servitude: Human Dignity as a Path to Modernity in Ficino and Pico della Mirandola? in: The European Legacy: toward new paradigms, Jg. 20; Nr. 5, 2015, 513 ff.
- Niederberger, Rights, 2014, 75 ff.** Niederberger, Andreas,
Are Human Rights Moral Rights? in: Amos Nascimen-to, Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), Human Dignity, Human Rights and the Cosmopolitan Idea, 2014, 75 ff.
- Nietzsche, Gut, 1886/1977, 563 ff.** Nietzsche, Friedrich,
Jenseits von Gut und Böse, 1886, in: Schlechta, Karl (Hrsg.), Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden, Band 2, 8. Aufl. 1977, 563 ff.
- Nussbaum, Emotionen, 2014** Nussbaum, Martha,
Politische Emotionen - Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist (engl. 2013), 2014
- Nussbaum, Equity, 1999** Nussbaum, Martha,
Equity and Mercy, Sexy and Social Justice, 1999

- Odparlik / Kunzmann, Vorwort, 2007, 1 ff.** Odparlik, Sabine / Peter Kunzmann, Peter,
Vorwort, in: Odparlik, Sabine / Kunzmann, Peter (Hrsg.), Eine Würde für alle Lebewesen?, 2007, 1 ff.(online)
- Papageorgiou, Sicherheit, 1990, 324 ff.** Papageorgiou, Konstantinos A.,
Sicherheit und Autonomie. Zur Strafphilosophie Wilhelm von Humboldts und John Stuart Mills, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 76 (1990), 324 ff.
- Pauen, Natur, 2016** Pauen, Michael,
Die Natur des Geistes, 2016
- Perler, Faculties, 2013, 9 ff.** Perler, Dominik,
What are Faculties of the Soul? Descartes and his Scholastic Background, Proceedings of the British Academy 189, 2013, 9 ff.
- Pfordten, Individualismus, 2004, 321 ff.** Pfordten, Dietmar von der,
Normativer Individualismus, Zeitschrift für philosophische Forschung, 2004, Bd. 58, 321 ff.
- Pfordten, Menschenwürde, 2016** Pfordten, Dietmar von der,
Menschenwürde, 2016
- Pfordten, Würde, (ohne Jahr)** Pfordten, Dietmar von der,
Zur Würde des Menschen bei Kant, (ohne Jahr), <http://www.rechtsphilosophie.uni-goettingen.de/ZurWuerdeDesMenschenBeiKant.pdf> (14. 6. 2015)
- Pinker, Stoff, 2007/2014** Pinker, Steven,
Der Stoff, aus dem das Denken ist. Was die Sprache über unsere Natur verrät, 2014, engl. 2007
- Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff.** Platon,
Phaidon, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 3, Sonderausgabe 1990
- Platon, Timaios (Zekl), 1992** Platon,
Timaios; Zekl, Hans Günter (Hrsg., Übrs.), 1992
- Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff.** Pothast, Ulrich,
Das Rechtfertigungselement Freiheit: Bleibende Schwächen, in: Lüderssen, Klaus, (Hrsg.), Aufgeklärte Kriminalpolitik oder der Kampf gegen das Böse?, Band I: Legitimationen, 1998, 135 ff.
- Pothast, Unzulänglichkeit, 1987** Pothast, Ulrich,
Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte aus Philosophie und Recht, 1980, 1987

- Powell, Inequality, 2005, 508 ff.** Powell, Adam A.,
Inequality as Ingroup or Outgroup. Disadvantage: The impact of groups focus on collective guilt and interracial attitudes, *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 31 (4) (2005), 508 ff.
- Pufendorf, jure naturae, 1672/1998** Pufendorf, Samuel,
De jure naturae et gentium, 1672; Böhling, Frank (Hrsg.), 1998, Band 4.1 (Buch I bis IV) und Band 4.2 (Buch V bis VIII)
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932/2003** Radbruch, Gustav,
Rechtsphilosophie, 1932, Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hrsg.), 2. Aufl., 2003
- Rawls, Justice, 2001** Rawls, John,
Justice as Fairness: A Restatement, 2001
- Rawls, Regelbegriffe, 1992, 96 ff.** Rawls, John,
Zwei Regelbegriffe, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), Einführung in die utilitaristische Ethik, 1992, 96 ff.
- Rawls, Theorie, 1993** Rawls, John,
Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, deutsch), 7. Aufl. 1993
- Rensmann, Werteordnung, 2007** Rensmann, Thilo,
Werteordnung und Verfassung, 2007
- Rethmann, A., Bewusstsein, 2015, 513 ff.** Rethmann, Anne,
Dystopisches Bewusstsein. Grenzen der Menschenrechte, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 101 (2015), 513 ff.
- Röhl, K./Röhl, H., Rechtslehre, 2008** Röhl, Klaus F./Röhl, Hans C.,
Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 2008
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.** Rorty, Richard,
Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff, in: Davidson, Donald/Rorty, Richard, Wozu gibt es Wahrheit? Eine Debatte, herausgegeben und mit einem Nachwort von Mike Sandbothe, 2005, 76 ff.
- Rothhaar, Menschenwürde, 2015** Rothhaar, Markus,
Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion, 2015
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag (Brockard), 1762 / 1996** Rousseau, Jean-Jaques,
Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1762), Brockard, Hans (Hrsg., Übrs.), 1996
- Ruse, Sociobiology, 1979** Ruse, Michael,
Sociobiology: Sense or Nonsense?, 1979

- Ruske, Schuld, 2011** Ruske, Alexander,
Ohne Schuld und Sühne. Versuch einer Synthese der Lehren der *défense sociale* und der kriminalpolitischen Vorschläge der deutschen Hirnforschung, 2011
- Ryan, Mill, 1966, 422 ff.** Ryan, Alan,
Mill and the Naturalistic Fallacy, *Mind* 1966, 422 ff.
- Ryfel, Grundprobleme, 1969** Ryfel, Hans,
Die Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie, 1969
- Saguy / Dovidio / Pratto, 2008, 432 ff.** Saguy, T. / Dovidio, J.F / Pratto, F.,
Beyond Contact: Inter-group Contact in the context of power relations, *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 34 (2008), 432 ff.
- Saliger, Feindstrafrecht, 2006, 756 ff.** Saliger, Frank,
Feindstrafrecht: Kritisches oder totalitäres Strafrechtskonzept?, *JZ* 2006, 756 ff.
- Saliger, Menschenwürde, 2013, 265 ff.** Saliger, Frank,
Menschenwürde und Verfahren, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 2013, 65 ff.
- Satzger / Wessels / Beulke, Strafrecht AT, 2015** Satzger, Helmut/Wessels, Johannes/Beulke, Werner,
Strafrecht, Allgemeiner Teil. Die Straftat und ihr Aufbau, 44. Aufl., 2015
- Schaber, Bedeutung, 2015, 159 ff.** Schaber, Peter,
Die Bedeutung von Instrumentalisierung und Demütigung als Würdeverletzung, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), *Würde und Autonomie*, 2015, 159 ff.
- Schafer / Crichlow, Antecedents, 1996, 415 ff.** Schafer, Mark / Crichlow, Scott,
Antecedents of groupthink: a quantitative study", *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 40 (3) (1996), 415 ff.
- Schäfer/Ott, Lehrbuch, 2013** Schäfer, Hans B./Ott, Claus,
Lehrbuch der ökonomischen Analyse des Zivilrechts, Nachauflage, 5. Auflage, 2013
- Schäfer, R., Zweifel, 2006** Schäfer, Rainer,
Zweifel und Sein: der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito, 2006
- Schapp, Bemerkungen, 1997, 159 ff.** Schapp, Jan,
Gleiche Freiheit für alle. Bemerkungen zum kantischen Denken bei Rawls, in: Smid, Stefan/Fehl, Norbert (Hrsg.), „...ob das alles so stimmt...“. *Recht und Pluralismus. Hans-Martin Pawlowski zum 65. Geburtstag*, 1997, 159 ff.

- Schapp, Freiheit, 1994**
1994
- Schapp, Jan,
Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, 1994
- Scheffler, Freund- und Feindstrafrecht, 2006, 123 ff.**
- Scheffler, Uwe,
Freund- und Feindstrafrecht, in: Feltes, Thomas/Pfeiffer, Christian/Steinhilper, Gernot (Hrsg.), Kriminalpolitik und ihre wissenschaftlichen Grundlagen, Festschrift für Professor Dr. Hans-Dieter Schwind zum 70. Geburtstag, 2006, 123 ff.
- Schelsky, Soziologen, 1980, 77 ff.**
- Schelsky, Helmut,
Die Soziologen und das Recht, in: Schelsky, Helmut (Hrsg.), Die Soziologen und das Recht, 1980, 77 ff.
- Schröder, Seelenlehre, 2010, 367 ff.**
- Schröder, Christian,
Von der antiken Seelenlehre zur empirischen Biologie. Die Rezeption des aristotelischen Lebensbegriffs bei Thomas von Aquin, in: Föllinger, Sabine (Hrsg.): Was ist ‚Leben‘? Aristoteles’ Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben, 2010, 367 ff..
- Schwintowski, Theorie, 1998, 581 ff.**
- Schwintowski, Hans-Peter,
Ökonomische Theorie des Rechts, JZ 1998, 581 ff.
- Searle, Mystery, 1997**
- Searle, John R.,
The Mystery of. Consciousness, including exchanges with Daniel C. Dennett and David Chalmers, 1997, online
- Seelmann/Demko, Rechtsphilosophie, 2014**
- Seelmann, Kurt/Demko, Daniela,
Rechtsphilosophie, 6. Auflage; 2014
- Seher, Liberalismus, 2000**
- Seher, Gerhard,
Liberalismus und Strafe. Zur Strafrechtsphilosophie von Joel Feinberg, 2000
- Sellers, Introduction, 2007, 1 ff.**
- Sellers, Mortimer,
An Introduction to the Value of Autonomy in Law: in: Sellers, Mortimer (Hrsg.), Autonomy in the Law, (Ius Gentium, Vol. 1), 2007, 1 ff.
- Sen, Choice, 1970**
- Sen, Amartya K.,
Collective Choice and Social Welfare, 1970
- Singer, M., Generalization, 1961**
- Singer, Marcus G.,
Generalization in Ethics, 1961
- Singer, P., Animal, 1975**
- Singer, Peter,
Animal liberation: Towards an End to Man’s Inhumanity to Animal, 1975
- Smith/Sosa, Utilitarianism, 1969**
- Smith, James M./Sosa, Ernest (Hrsg.),
Mill’s Utilitarianism. Text and criticism, 1969

- Sodan, Grundgesetz, 2015** Sodan, Helge
Grundgesetz: GG, 3. Aufl., 2015
- Sorgner, Humanism, 2010, 1 ff.** Sorgner, Stefan,
Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism,
Journal of Evolution and Technology, Vol. 21, 2010, 1 ff.
- Spence, Psychology, 1986, 18 ff.** Spence, Gordon W.,
The Psychology Behind J. S. Mill's Proof, Philosophy 1986, 18
ff.
- Spitzley, Autonomy 2007, 289 ff.** Spitzley, Thomas,
Autonomy and weakness of will. in: Lumer, Christoph (Hrsg.), In-
tentionality, deliberation, and autonomy: the action-theoretic basis of
practical philosophy, 2007, 289 ff.
- Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff.** Starck, Christian,
Die philosophischen Grundlagen der Menschenrechte, in: Brenner,
Michael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), Der Staat des
Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel, Festschrift für Peter
Badura zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 556 ff.
- Stegmüller, Erklärung, 1983** Stegmüller, Wolfgang,
Erklärung, Begründung, Kausalität, Band I der Reihe „Probleme und
Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie“, 2.
Aufl. 1983
- Steigleder, Würde, 2014, 191 ff.** Steigleder, Klaus,
Würde und Rechte, in: Benedikt Fait/ Daniela Zumpf (Hrsg.), Identi-
tät-Logik-Kritik, Festschrift für Ulrich Pardey zum 65. Geburtstag,
2014, 191 ff.
- Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990** Sternberger, Dolf,
Verfassungspatriotismus, 1990
- Stocker, Mill, 1969, 276 ff.** Stocker, Michael,
Mill on Desire and Desirability, Journal of the History of Philos-
ophy 1969, 276 ff.
- Stoecker, Philosophie, 2014, 19 ff.** Stoecker, Ralf,
Philosophie der Menschenwürde und die Ethik der Psychiatrie, Psy-
chiatrische Praxis 41(S 01), 2014, 19 ff.
- Stoecker/Neuhäuser, Erläuterungen, 2013, 37 ff.** Stoecker, Ralf, Neuhäuser, Christian,
Erläuterungen der Menschenwürde aus ihrem Würdecharakter, in:
Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschen-
würde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 37 ff.
- Stoellger, Fremdwahrnehmung, 2006, 367 ff.** Stoellger, Philipp,
Fremdwahrnehmung. Die Menschenwürde des Fremden und die
Fremdheit der Menschenwürde. in: Bahr, Petra/ Heinig, Hans M.
(Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung,
2006, 367 ff.

- Stroll, Fallacy, 1965, 385 ff.** Stroll, Avrum,
Mill's Fallacy (1965), Dialogue 3 (1964-1965), 385 ff.
- Stuckenberg, Vorstudien, 2007** Stuckenberg, Carl-Friedrich,
Vorstudien zu Vorsatz und Irrtum im Völkerstrafrecht. Versuch einer Elementarlehre für eine übernationale Vorsatzdogmatik, 2007
- Sutor, Theorien, 2004, 205 ff.** Sutor, Bernhard,
Theorien sozialer Gerechtigkeit zwischen liberaler und personaler Sozialphilosophie, in: Waas, Lothar R. / Ballestrem; Karl (Hrsg.), Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen, 2004, 205 ff.
- Swann, / Gómez / Seyle / Morales / Huici, Identity 2009, 995 ff.** Swann, William B. Jr. / Gómez, Ángel / Seyle, D. Conor / Morales, J. Francisco / Huici, Carmen,
Identity fusion: The interplay of personal and social identities in extreme group behavior. Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 96 (5) (2009), 995 ff.
- Swomley, Liberty, 1987** Swomley, John,
Religious Liberty and the Secular State, 1987
- Thiele, F., Einführung, 2013, 13 ff.** Thiele, Felix,
Einführung in Teil A., in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 13 ff.
- Thiele, U., Verfassung, 2008** Thiele, Ulrich,
Verfassung, Volksgeist und Religion: Hegels Überlegungen zur Weltgeschichte des Staatsrechts, 2008
- Tiedemann, Menschenwürde, 2007** Tiedemann, Paul,
Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2007
- Trapp, Utilitarismus, 1988** Trapp, Rainer W.,
„Nicht-klassischer“ Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Philosophische Abhandlungen 55, 1988
- Uhle, Codex, 2007, 33 ff.** Uhle, Arnd,
Codex und Konkordat. Die Lehre der katholischen Kirche über das Verhältnis von Staat und Kirche im Spiegel des neueren Vertragsstaatskirchenrechts, in: Mückl, Stefan (Hrsg.), Das Recht der Staatskirchenverträge. Colloquium aus Anlaß des 75. Geburtstags von Alexander Hollerbach, 2007, 33 ff.
- Valerius, Menschenwürde, 2013, 293 ff** Valerius, Brian,
Menschenwürde im internationalen Recht, in: Joerden, Jan C./ Hilgendorf, Eric / Thiele, Felix (Hrsg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2013, 293 ff.

- Walzer, Sphären, 1992** Walzer, Michael,
Sphären der Gerechtigkeit. Plädoyer für Pluralität und Gleichheit (1983), deutsch, 1992
- Warnock, Introduction, 1962** Warnock, Mary,
Introduction to Utilitarianism, 1962
- Weinberger, Konsens, 1981, 147 ff.** Weinberger, Ota,
Die Rolle des Konsenses in der Wissenschaft, im Recht und in der Politik, in: Aarnio, Aulis/Niiniluoto, Ilkka/Uusitalo, Jyrki (Hrsg.), Methodologie und Erkenntnistheorie der juristischen Argumentation. Beiträge des Internationalen Symposiums „Argumentation in Legal Science“ vom 10. bis 12. Dezember 1979 in Helsinki, Rechtstheorie Beiheft 2 (1981), 147 ff.
- Weinberger, Rechtslogik, 1989** Weinberger, Ota,
Rechtslogik, 2. Aufl. 1989
- Wesel, Geschichte, 2014** Wesel, Uwe,
Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart, 4. Aufl. 2014
- Wesche, Würde, 2015, 41 ff.** Wesche, Thilo,
Würde von Feien und Gleichen. Zur Begründung der menschenrechtlichen Würde, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 41 ff.
- Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff.** Wiener, Oswald,
Persönlichkeit und Verantwortung (Materialien zu und aus meinem Versuch „Poetik im Zeitalter naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorien“ bei Matthes und Seitz, 1988), Manuskripte, Zeitschrift für Literatur 27 (1987), 92 ff.
- Wils, Signatur, 2010, 15 ff.** Wils, Jean-Pierre,
Die hermeneutische Signatur der kommunitaristischen Liberalismuskritik, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.), Kommunitarismus und Religion, (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, Band 25), 2010, 15 ff.
- Wingert, Gründe, 2012, 179 ff.** Wingert, Lutz,
Was geschieht eigentlich im Raum der Gründe? in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 179 ff.
- Wolf, Würde, 2015, 195 ff.** Wolf, Jean-Claude,
Würde der Tiere?, in: Demko, Daniela / Seelmann, Kurt / Becchi, Paolo (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 195 ff.
- Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008** Wüstenberg, Ralf K.,
Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika. Internationale Probleme und Perspektiven, 2008

Zabel, Autonomie, 2015, 525 ff. Zabel, Benno,
Autonomie und Autorität, Über Emanzipations- und Entfrem-
dungsprozesse des Rechts, Archiv für Rechts- und Sozialphiloso-
phie 101 (2015), 525 ff.