

Title	Die aktivistische Theorie der Würde in Fichtes Über die Würde des Menschen (1794) : Ein post- kantischer Ansatz zur neueren Debatte um Kants Begriff der „Würde “
Author(s)	Sakurai, Masafumi
Citation	Philosophia OSAKA. 2024, 19, p. 1-11
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/93974
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

Masafumi SAKURAI (Osaka University)

Die aktivistische Theorie der Würde in Fichtes *Über die Würde des Menschen* (1794)

——Ein post-kantischer Ansatz zur neueren Debatte um Kants Begriff der „Würde“——

Vorwort

Immanuel Kant (1724-1804) ist bekannt für die Erörterung des Begriffs der „Würde“ im Rahmen seiner praktischen Philosophie (vgl., AA/ IV: 435, V: 71, VI: 436)¹. Von seiner Theorie der Würde sagt man oft, dass sie nicht nur auf die speziellen Bereiche der Philosophie und Ethik, sondern auch auf den Entwurf der „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ (1948) Einfluss ausgeübt hat². Die gegenwärtigen Kantianer streiten sich allerdings um die Gültigkeit von Kants Theorie der Würde selbst, nachdem Oliver Sensen im Jahr 2011 ein herausforderndes Buch mit dem Titel *Kant on Human Dignity*³ publiziert hat. In der Debatte über die Theorie der Würde stehen sich zwei Forscher gegenüber, nämlich O. Sensen und Dieter Schönecker⁴. Mit dem mutigen Unternehmen, den Begriff der „Würde“ in Kants Moralphilosophie als etwas Relatives zu interpretieren, spricht Sensen „der Würde der Menschen“ einen absoluten, privilegierten Wert ab. Er stellt also eine konstruktivistische Interpretation des Begriffs der Würde auf, indem er behauptet; „It is not because others have a value that one should respect them, but it is because one should respect them that they have an importance and a dignity. The justification for the requirement to respect others is that it is a direct command of reason“⁵. Im Gegensatz dazu argumentiert Schönecker, dass Kant dem Begriff der Würde einen absoluten, unveränderlichen Wert zugesprochen hat. Schönecker vertritt darum eine absolutistische Interpretation, nach der die Würde den kategorischen Imperativ begründet, unsere Achtung für die Anderen also von der Würde abhängt⁶. Auf diese Weise diskutieren gegenwärtige Kantianer über die folgenden Fragen; ob man der Würde der

¹ Kants Werke werden im Folgenden zitiert nach: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff. (AA)

² Cf., Y. Kato and G. Schönrich, Introduction, in: Y. Kato and Schönrich (ed.), *Kant's Concept of Dignity*, Boston/Berlin, 2021, p. 2.

³ O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston, 2011.

⁴ Zu den Neuheiten der Kant-Interpretation von Sensen und den Einwänden dagegen von Kant-Forschern wie Schönecker, vgl., *Kant-Studien* 106 (Heft 1), 2015, S. 67-129.

⁵ Sensen, *ibid.*, p. 2.

⁶ Cf., D. Schönecker und E. E. Schmidt, Kant's Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork, in: *The Journal of Value Inquiry*, 1/2018, Heidelberg.

Menschen einen absoluten Wert zubilligen soll oder nicht und ob die Würde unsere Achtung für die Anderen begründet oder umgekehrt. Sie entwickeln dadurch nicht nur strenge Kritiken aneinander, sondern auch sorgfältige Selbstkritiken.

Ich will nun in diesem Beitrag an der Debatte nicht direkt teilnehmen, sondern zunächst Johann Gottlieb Fichtes Verständnis der Würde präsentieren, und dann Fichtes Theorie der Würde mit Kants Theorie verknüpfen. Fichte, als Kantianer und zugleich Begründer des deutschen Idealismus, hat im Jahr 1794 einen Aufsatz; *Über die Würde des Menschen (Würde-Aufsatz)*⁷ geschrieben, und darin den Kernpunkt seiner Theorie der Würde dargestellt. Dass alle Menschen Würde haben, ist nach Fichte klar. Die Menschenwürde besteht aber nicht nur in ihrer „Intelligenz“, mittels der man in der Natur eine Ordnung finden kann. Fichte findet vielmehr den Grund der Würde im menschlichen „praktischen Vermögen“, mittels dessen man die sinnliche Natur bzw. Pflanzen und Tieren anführen soll. Nur liegt die Würde bei Fichte nicht im Individuum, sondern in dem universalen reinen Geist, den alle Mensch gemeinsam besitzt. Außerdem behauptet Fichte den absoluten unerschütterlichen Wert der Würde auf der transzendentalen Ebene und dessen Veränderlichkeit auf der empirischen Ebene, indem er eine zweistufige Strategie anwendet, d.h., erstens den Begriff der Würde in dem reinen Geist als absoluten Grund sicherstellt und zweitens die Abhängigkeit der Realisierung der Würde von jeder praktischen Handlung klarmacht. Deswegen will ich im Beitrag die Hauptmerkmale von Fichtes aktivistische Theorie der Würde erörtern, und danach aufzeigen, wie Fichtes Theorie an Kants Theorie der Würde aus den 1780er-Jahren, wie sie in den Vorlesungsnachschrift *Naturrecht-Feyerabend* enthalten ist, angeknüpft werden kann. Dadurch zeigt sich ein post-kantischer Ansatz zur neueren Debatte um Kants Begriff der „Würde“.

Entsprechend diesem Grundvorhaben wird in diesem Beitrag folgendermaßen verfahren: In einem 1. Schritt wird festgestellt, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Menschenwürde bei Fichte Intelligenz und praktisches Vermögen sind. Im 2. Schritt werde ich erklären, dass Fichte einerseits den reinen Geist als eine metaphysische Grundlage der Würde zugrunde legt, andererseits versteht, dass das Fortdauern der Würde von jedem praktischen Handeln abhängen muss. Abschließend zeigt der 3. Schritt die besondere Verortung der Theorie Fichtes in der Debatte um Kants Begriff der „Würde, und erläutert die Ähnlichkeit von Fichtes Jenaer Theorie der Würde mit der Theorie der Würde in der „Einleitung“ von *Naturrecht Feyerabend* aus der 1780er Jahren.

⁷ Fichte, *Über die Würde des Menschen*, GA I/2, 87-89. Zitiert wird Fichte wie üblich nach der Gesamtausgabe (GA). Angegeben wird dabei die übliche Abkürzung von Fichtes Werken, gefolgt von dem Kürzel GA, der Reihenummer in römischer Zahl, Bandnummer, Seitenzahl in arabischer Zahl (z.B. GA I/2, 87).

I. Intelligenz und praktisches Vermögen als zwei Bedingungen der Möglichkeit von Würde

Fichte hielt von Mitte Februar bis Ende April 1794 als Hauslehrer in Zürich Vorlesungen über den Begriff und das System der kritischen Philosophie und veröffentlichte dabei seine eigene Meinung über die Menschenwürde mittels selbstgedruckter Manuskripte⁸. Da der *Würde-Aufsatz* besteht nur aus drei Seiten besteht, enthält er nur eine kurze Zusammenfassung seiner Theorie der Würde. Dies kann man aus der Einleitung zum *Würde-Aufsatz*, nämlich, „Wir haben den menschlichen Geist vollständig ausgemessen. (...) Wir tun zum Beschluss einen kurzen Überblick auf das Ganze.“ (GA I/2: 87) entnehmen. Allerdings ist die hier von Fichte skizzierte Theorie der Würde weder eine bloße Auslegung noch ein Abbild von Kants Theorie der Würde. Sie spiegelt vielmehr stark sein eigenes Verständnis der Würde wider⁹. Worin liegt nun die Würde des Menschen bei Fichte? In diesem Abschnitt will ich basierend auf der ersten Hälfte des *Würde-Aufsatzes* Bedingungen der Möglichkeit von Würde klarmachen.

Zuerst erklärt Fichte den Vorrang des Menschen vor Pflanzen und Tieren gemäß dem traditionellen Verständnis von Menschen, das aus römischem Recht stammt. Fichtes Erachtens sind Pflanzen und Tieren die Wesen, die nach ihrem Naturtrieb blind leben und „jetzt noch unförmlich und ordnungslos“ (GA I/2: 87) sind. Fichte erkennt zwar den Tieren eine gewisse Intelligenz an, weil sie den Befehlen der Menschen folgen können. aber die tierische Intelligenz ist nicht mit der menschlichen Intelligenz gleichzusetzen. Denn Tieren bleiben immer im ordnungslosen „Gewühl“ (GA I/2: 87), und sie können sich nicht von ihrer „Wildheit“ (GA I/2: 88) befreien, wenn sie nicht von Menschen beherrscht werden. Im Kontrast zu solchen Naturwesen haben die Menschen „die beobachtende Intelligenz“ (GA I/2: 87). Sie empfangen also die existierenden Dinge nicht passiv, sie können vielmehr in ihnen „Ordnung und Harmonie“ entdecken. Der intelligente Mensch kann z.B. in den zunächst ordnungslos scheinenden Bewegungen der Himmelskörper die fundamentalen Gesetzmäßigkeiten des Umlaufs der Planeten um die Sonne finden. Der ordnungslose Weltkörper kann also durch die menschliche Beobachtung zu „Einem organisierten Körper“ (GA I/2: 87) werden. Fichte sagt, „Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl, und einen

⁸ In *Johann Gottlieb Fichtes Sämtliche Werke* von I. H. Fichte wird *Würde* als einen Aufsatz bezeichnet, den Fichte 1794 als Schlussrede der Sommersemester-Vorlesungen in Jena gehalten hat. Die Akademie-Ausgabe erläutert jedoch aus philologischem Perspektiv, dass der Aufsatz spätestens im April 1794 gedruckt wurde, korrigiert also den entstehungsgeschichtlichen Fehler von I. H. Fichte. Vgl., GA I/2, 82.

⁹ Fichtes Zeitgenossen betrachteten den *Würde-Aufsatz* als eine Abweichung von Kants Philosophie. Zum Beispiel meint Karl Leonhard Reinhold so „Durch diese Rede [d.h. *Würde-Aufsatz*, M. S.] drohe die Kantische Philosophie in noch weiteren Misskredit zu geraten“. Vgl., *ibid*.

Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden, und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen“ (GA I/2: 87). Zusammenfassend gesagt, besteht der Vorrang des Menschen vor Pflanzen und Tieren darin, dass der Mensch durch die Beobachtung in der chaotischen Welt ein ordnungsgemäßes Weltbild ausfindig machen kann.

Aus Sicht der gegenwärtigen Naturphilosophie oder Tierphilosophie mag dieses Verständnis des Menschen von Fichte ziemlich naiv und altmodisch sein. Aber es war im Kontext des allgemeinen deutschen Verständnisses in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht merkwürdig, dass man den Vorrang des Menschen in seiner Intelligenz sucht. Zum Beispiel stellt Christian Garve, der damals für die deutsche Übersetzungen der Werke von Cicero bekannt war¹⁰, eine Gegenüberstellung zwischen Menschen und Tieren in der *Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Büchern*¹¹ (1783) folgendermaßen dar: „Diese [Tiere, M. S.] haben seine Empfindung für die sinnliche Lust; ihr einziger und eben deswegen ungestümer Trieb ist, diese zu suchen. Der Mensch hingegen kennt auch die Bedürfnisse des Geistes“¹². Nach Garve kann der Mensch seine sinnlichen und übersinnlichen Triebe „kennen“¹³, indem er sich selbst reflektiert. Der Mensch hat also Vorrang über Pflanzen und Tieren, weil er sich mittels seines Denkvermögens von dem Naturtrieb oder den Bedürfnissen des Geistes distanzieren kann. Mir scheint, dass auch Fichte diesem Verständnis des Menschen einigermaßen gefolgt ist. Jedoch begnügte sich Fichte, anders als Garve und Cicero, nicht damit, dass er den Grund der Menschenwürde in seiner beobachtenden Intelligenz oder seinem Denkvermögen entdeckt hatte, weil die Intelligenz bei seiner Theorie der Würde zwar eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Würde, aber niemals ihre notwendige und hinreichende Bedingung ist. Worin besteht dann die Würde des intelligenten Menschen?

Fichte erbaut seine eigene Theorie der Würde, indem er seine Auffassung des Menschen als das „ein praktisch tätiges Vermögen“ (GA I/2: 87) habende Subjekt hervorhebt. Der Mensch ist, nach Fichte, nicht nur das Wesen, das in den Dingen „die *notwendige* Ordnung“ (GA I/2: 87) gibt, oder sich zu der Ordnung der Natur nur passiv verhält. Vielmehr gibt der Mensch den Dingen auch „diejenige [Ordnung], die er sich *willkürlich* wählte“ (GA I/2:

¹⁰ Zum herrschenden Einfluss von Garves populären Moralphilosophie in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts, vgl. M. Baum, Metaphysik in Kants Moralphilosophie, in: V. L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner (hrsg.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant Kongresses Wien 2015*, Bd. 1, Berlin und Boston, 2018, S. 419-440. Baum argumentiert, dass einerseits die *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* bei Kant Garves Philosophie voraussetzte, und dass andererseits Kants Hauptinteresse eine starke Widerlegung der populären Philosophie war.

¹¹ M. T. Cicero, *Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Büchern*, übers. von C. Garve, Breslau 1783.

¹² *Ibid.*, 79.

¹³ *Ibid.*

87), er kann also die Natur, aber auch über die Natur hinaus, selbst neu organisieren. Wir haben, z. B., die wilden Pflanzen nicht nur gepflückt, sondern auch schrittweise gezüchtet, und Tiere wie Kuh und Schwein als Vieh für Menschen gezähmt. „Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisieren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf“ (GA I/2: 87). In dieser Weise erkennt Fichte den Grund für die Menschenwürde darin, dass der Mensch die Natur wirklich kultiviert, und dass er ihr dabei ein übersinnliches Weltbild zuweist. Eine weitere Bedingung der Möglichkeit der Würde bei Fichte ist das praktische Vermögen. Die entscheidende Differenz zwischen Pflanzen oder Tieren und Menschen liegt darin, dass nur der Mensch der Natur „nach seinem Ideal“ (GA I/2: 87) und durch praktisches Handeln eine neue Ordnung geben kann.

Dabei ist jedoch zu beachten, dass Fichte hier nie behaupten möchte, jeder solle nach seinem individuellen Plan oder Zweck die Natur kultivieren. Fichte sagt dort zwar deutlich, dass der Mensch als Subjekt des praktischen Vermögens um sein Ideal willen handeln soll, aber zu fragen ist jedoch auch, ob das Ideal etwas Individuelles ist. Denn, wenn jeder nach seinem eigennützigen Weltbild die Natur organisieren würde, gäbe es unvermeidlich Konflikte zwischen den unterschiedlichen Weltbildern: Es käme niemals zu einer neuen „Ordnung“. Das Ideal des Menschen ist nach Fichte ein ursprüngliches, die individuellen Weltbilder orientierendes Ideal, und gleichsam als ein Urbild der individuellen Weltbilder zu verstehen. Dann entsteht eine Frage. Was ist das Ideal des Menschen? In welcher Richtung sollen sich die individuellen Weltbilder vereinigen? Im nächsten Abschnitt will ich diese Fragen beantworten.

II. Die metaphysische Grundlage des Begriffs der „Würde“ und dessen Abhängigkeit von praktischem Handeln

In der zweiten Hälfte des *Würde-Aufsatzes* wendet Fichte eine zweistufige Strategie an, d.h., erstens die metaphysische Grundlage des Begriffs der Würde als den reinen Geist festzustellen, und zweitens die Abhängigkeit der wirklichen Fortdauer von jeder praktischen Handlung zu behaupten. In der ersten Stufe geht es um die Einheit des reinen Geistes als Urbild, der als Endzweck für jedes Entwerfen der individuellen Weltbilder fungiert. In der zweiten Stufe wird es klar, dass „der höhere Mensch“ (GA I/2: 88), der das Ideal des Menschen genug verstanden hat, sich als aufklärerische Aktivisten verhalten soll. Ich will im Folgenden anhand Fichtes Argumentation die Hauptmerkmale seiner Theorie der Würde erläutern.

Um das Jahr 1794 herum vertritt Fichte stark den humanistischen Gedanken, dass der

Mensch die Natur kontrollieren, und dadurch seine Menschlichkeit allmählich über die Erde ausbreiten soll. Deshalb verstand Fichte unter dem Urbild des Menschen niemals das völlig harmonische Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft des Menschen, oder die vollkommene Vereinigung zwischen Natur und Geist im Menschen. Fichte sagt; „wo er [der Mensch] hintritt, erwacht die Natur; bei seinem Anblick bereitet sie sich zu, von ihm die neue schönere Schöpfung zu erhalten. Schon sein Körper ist das vergeistigteste, was aus der ihn umgebenden Materie gebildet werden konnte“ (GA I/2: 87). Fichte geht hier von einer unausgeglichene Ordnung aus, behauptet also deutlich den Vorrang des Geistes vor der Natur. Der Mensch soll nach Fichte als ein Repräsentant des Geistes die Natur ordnen. Genauer gesagt soll der Mensch sich selbst als ein Mitglied der „Einen großen Einheit des reinen Geistes“ (GA I/2: 87) verstehen, die von aller natürlichen Bedingung unabhängig ist. Der Mensch soll sich mit klarem Bewusstsein von der Natur distanzieren, vielmehr sie kontrollieren.

In dieser Weise erklärte Fichte das Urbild des Menschen als die Einheit des reinen Geistes, sah den Besitz des reinen Geistes als „den wahren Stempel der Menschlichkeit“ (GA I/2: 88) an. Die Menschenwürde wird auf empirischer Ebene in seiner Intelligenz und seinem praktischen Vermögen gefunden, während sie zuletzt im reinen Geist auf metaphysischer Ebene begründet ist. Allerdings sind die folgenden Punkte über die metaphysische Grundlage des reinen Geistes zu bemerken. Die Einheit des reinen Geistes ist erstens für uns weder transzendent noch das Geheimnis der Vernunft, die nur bestimmte Genies anschauen könnte. Denn Fichte sagt ironisch; „Sollte er [der Mensch] nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen, und schauern und erheben vor seiner eigenen Majestät“ (GA I/2: 88f.). Alle Menschen sollen in sich selbst den eigenen reinen Geist einsehen. Fichtes Erachtens ist der reine Geist als ein inneres Urbild des Menschen in allen Menschen gleichermaßen enthalten. Zweitens kann und soll das Ideal des Menschen als die Einheit des reinen Geistes in der wirklichen Welt nicht realisieren werden, obwohl das Urbild als ein Leitfaden für die individuelle Idealbildung jedes Menschen fungiert. Denn, wenn die Einheit des reinen Geistes auf der Erde vollzogen würde, würde dann die Sinnlichkeit oder sinnliche Natur völlig aufgehoben werden, und der Mensch würde als sinnliches und vernünftiges Wesen verschwinden. Er sagte in der Anmerkung: „Die Einheit des reinen Geistes ist mir unerreichbares Ideal; letzter Zweck, der aber nie wirklich wird“ (GA I/2: 89). Die Einheit des reinen Geistes ist nichts anders als ein unerreichbares Ideal für ein endliches Wesen. Sobald man fanatisch davon träumt, das Urbild an sich in der wirklichen Welt zu realisieren, wird man unweigerlich in Gefahr geraten, die Vernichtung der Natur oder die Auflösung aller Individualitäten zu durchführen.

Aber, indem Fichte den gemeinsamen Besitz des reinen Geistes von allen Menschen

erklärt und trotzdem das Urbild als die Einheit des Geistes ein unerreichbares Ideal offenbart, möchte er das Urbild nicht als ein leeres Hirngespinnst oder eine wertlose Fiktion betonen. Vielmehr behauptet er, dass jeder in seinem praktischen Handeln das Urbild zum Teil verwirklichen kann, und dass jeder zur praktischen Annäherung an die Einheit des reinen Geistes bestimmt ist. „Alle sind Ein Verstand und Ein Wille, stehen da als Mitarbeiter an dem großen einzig möglichen Plan der Menschheit“ (GA I/2: 88). Da alle Menschen schon immer Teil dieses Plans der Einheit des Geistes waren und sowohl ihre eigenen Naturtriebe als auch die Natur außer ihnen aktiv beeinflussen können, sollen sie sich nicht damit begnügen, dass Urbild nur passiv zu betrachten.

Nicht alle in der wirklichen Welt lebenden Menschen können sich jedoch immer des Urbildes immer bewusst sein, weil sie sich manchmal mit der Realisierung ihrer individuellen Weltbilder beschäftigen müssen. Fichte beschreibt interessanterweise „den höheren Menschen“, der zwischen dem Urbild und jeden praktischen Handlungen eine Einigung vermitteln kann. „Der höhere Mensch reißt gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit herauf; sie sieht zurück, und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang; der höhere Mensch reißt mit Riesenarmen, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuch des Menschengeschlechts heraus“ (GA I/2: 88). Der höhere Mensch übernimmt nach Fichte die Rolle, nicht nur ungesellig das Urbild einzusehen und das Ideal zu realisieren, sondern auch ständig seine Zeitgenossen dazu aufzufordern, in sich selbst das Urbild als die Einheit des Geistes einzusehen¹⁴. Er hat gleichsam die Mission eines aufklärerischen Aktivisten gegenüber sich selbst und gegenüber anderen¹⁵. Zusammenfassend kann man sagen: Die Hauptmerkmale von Fichtes Theorie der Würde liegen darin, dass er die metaphysische Grundlage des Begriffs der Würde als den reinen Geist erörtert, dass er das wirkliche Fortdauern der Würde von allen praktischen Handlungen abhängig macht, und dass er eine konkrete Skizze davon aufstellt, dass die Menschenwürde in der wirklichen Welt unter Leitung des höheren Menschen allmählich ausgebritten werden kann.

¹⁴ Nun denkt Fichte nicht, dass zwischen dem höheren Menschen und den gemeinen Zeitgenossen eine nicht überbrückbare Kluft steht. Fichte glaubt vielmehr, dass die gemeinen Zeitgenossen infolge der Aufklärung zu den höheren Menschen werden können. „O, ich stand einst gewiß auf der Stufe der Menschheit, auf der du jetzt stehst; denn es ist eine Stufe derselben, und es gibt auf dieser Leiter keinen Sprung“ (GA I/2: 89). Zur moralischen Menschenbildung bei Fichte, vgl., D. Breazeale, *From Autonomy to Automata? Fichte on Formal and Material Freedom and Moral Cultivation*, in D. Breazeale und T. Rockmore (ed.), *Fichte's Addresses to the German Nation Reconsidered*, NY, 2016, pp. 21-54.

¹⁵ Zum philosophiegeschichtlichen Kontext, dass sich die aufklärerische Tendenz in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Garve oder F. Nicolai durch Kant und Fichte zur Selbstkritik der Aufklärung selbst entwickeln, vgl., G. Zöller, *Kant, Fichte und Aufklärung*, in: E. Fuchs, M. Ivaldo, C. Pascale, G. Zöller (hrsg.), *Fichte und Aufklärung*, Hildesheim 2005, S. 35-52.

III. Fichtes aktivistische Theorie der Würde als ein Ausweg, die neuere Debatte um Kants Begriff der „Würde“ zu versöhnen.

Durch die bisherige Betrachtung habe ich eine metaphysische und eine aufklärende-praktische Charakter von Fichtes Theorie der Würde festgelegt. Nun, im Rahmen der neueren Debatte um Kants Begriff der „Würde“, zu welcher Seite steht Fichtes Theorie der Würde? Wenn man seine Aufmerksamkeit auf Fichtes Hochschätzen jeder praktischen Handlung für das Fortdauern der Würde richtet, mag er zunächst einen Eindruck erhalten, dass Fichtes Theorie mit der Sensens konstruktivistischen Interpretation des Begriffs der Würde, der Mensch habe Würde weil man ihn achten soll, ähnlich ist. Aber Fichtes Theorie der Würde darf weder auf Sensens Interpretation reduziert noch als ein Zweig der Interpretation gestellt werden. Denn, während der Begriff der „Würde“ bei Fichte ohne die metaphysische Grundlage als die Einheit des Geistes nicht bestätigt werden kann, lässt Sensen alle metaphysischen Grundlagen und den absoluten Wert der Würde weg, zufolge seines Mottos, Kants Moralphilosophie unabhängig von dem metaphysischen Gedanken zu rekonstruieren. Da Fichte die metaphysische Grundlage oder den absoluten Wert der Würde behauptet, steht seine Theorie im Gegensatz mit der Sensens Interpretation.

Andererseits stimmt Fichtes Theorie der Würde mit der Schöneckers Interpretation nicht vollkommen überein. Insofern Schöneckers Interpretation auf die metaphysische Grundlage oder den absoluten Wert der „Würde“ großen Wert legt, geht sie zwar in die gleiche Richtung mit Fichtes Theorie. Sie geht aber in die andere Richtung, inwiefern Schönecker den Begriff der „Würde“ als einen unantastbaren und unveränderlichen betont. Denn Fichte behauptet, dass die Realisierung der Würde in der wirklichen Welt jedenfalls von jeder praktischen Handlung abhängt, und dass man mittels seines Strebens die Würde allmählich über die Erde ausbreiten soll. Fichtes Theorie der Würde ist gleichsam eine aktivistische Theorie der Würde, die die pessimistischen Zuschauer des Urbildes nicht bejahrt, sondern von den Zeitgenossen die wirkliche Annäherung an dem Ideal der Einheit des Geistes fordert. Man könnte deshalb Fichtes Theorie der Würde als einen Ausweg, die neuere Debatte um Kants Begriff der „Würde“ zu versöhnen, betrachten, weil sie eklektisch die zweistufige Strategie anwendet, den absoluten Wert der Würde auf der metaphysischen-transzendentalen Ebene sicherzustellen und zugleich dessen Veränderlichkeit durch menschliche Handlung auf der empirischen Ebene herauszustellen¹⁶.

¹⁶ C. Horns Interpretation von Kant sieht wie Fichtes Theorie der Würde aus. Cf., C. Horn, Absoluteness and Contingency. Kant's Use of the Concept of Dignity, in: Y. Kato and G. Schönrich (ed.), Kant's Concept of Dignity, Berlin / Boston, 2020, pp. 11-29. Horn behauptet einerseits den absoluten Wert der Würde, erwähnt andererseits die Notwendigkeit des ständigen Erwerbes der Würde durch menschliche Handlungen.

Es bleibt noch eine zu erwägende Frage übrig. Ist Fichtes Theorie der Würde entweder eine Nachfolge von Kants Theorie selbst, oder eine Abweichung davon? Unter meinem Vorsatz, Fichtes Theorie als eine orthodoxe Nachfolge von Kants Philosophie zu lesen, will ich zum Schluss Kants Theorie der Würde in seinen Vorlesungsnachschrift *Naturrecht-Feyerabend* (1784)¹⁷ erklären¹⁸. Kant geht in der „Einleitung“ von der „Selbstzweckformel“ aus, nach der die vernünftige Wesen nicht nur als Mittel, sondern auch Zweck an sich selbst betrachtet werden können. Kant sagt, „Die Dinge in der Natur durch Vernunft betrachtet, können nur als Mittel zu Zwecken angesehen werden, aber bloß der Mensch kann als Zweck selbst angesehen werden“ (AA/27: 1319). Obwohl Kant die Selbstzweckformel etwa ein Jahr später in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) wieder behandelt, erklärt Kant ausführlicher in *Feyerabend* über die zwei folgenden Punkte. Erstens antwortet Kant klar auf die Frage; warum existierten die Menschen eigentlich als Zweck an sich selbst? Seine vorläufige Antwort ist, „der Mensch ist also Zweck der Schöpfung“ (AA/27: 1319). Kant richtet sich hier nach einem traditionellen Verständnis des Naturrechts, zufolge dessen die Menschen selbstverständlich Geschöpfe Gottes sind. Der Grund dafür, dass der Mensch als Zweck an sich selbst existiert, liegt nur darin, dass Gott die Menschen so und so erschaffen hat. Man darf also den Grund nicht hinterfragen. An dieser Stelle sucht Kant nach der christlichen traditionellen Theologie die metaphysische Grundlage der Menschenwürde in Gott als Schöpfer. Das heißt, Kant versuchte hier die Selbstzweckformel nicht mittels seiner eigenen kritisch-Metaphysik zu erklären, sondern sie im Rahmen der bisherigen dogmatischen Metaphysik¹⁹.

Aber Kant ahmt in den Vorlesungen die bisherige allgemeine Theorie der Würde nicht nach. Der zweite interessante Punkt liegt in seiner klaren Antwort auf die Frage; worin besteht die Würde des Menschen in der wirklichen Welt? Auch Kant, wie Garve, betrachtet zunächst die Vernunft als die notwendige Bedingung der Menschenwürde, weil man sich erst durch sie von der Natur distanzieren kann. Doch Kant sagt überraschenderweise: „Die Vernunft aber gibt uns nicht die Würde. (...) Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht, dass wir Zweck an sich selbst sind. Hier haben wir Vermögen, nach unserem eigenen Willen zu handeln“ (AA/27: 1322). Mit diesem Zitat fällt auf, dass die menschliche Vernunft die

¹⁷ I. Kant, Einleitung des Naturrechts Feyerabend, in: H. P. Delfosse, N. Hinske, G. S. Bordoni (hrsg.), *Kant-Index: Indices zum Ethikcorpus*, Bd 30.1, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.

¹⁸ Zu dem Beitrag dieser Vorlesung zur Entstehung der Kants Moralphilosophie, vgl., G. S. Bordoni, Vernunft und Freiheit, Das Naturrecht Feyerabend und die Entwicklung des kantischen Moraldenkens, in: M. Ruffing, A. Schlitte, und G. S. Bordoni (hrsg.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, Berlin/Boston 2020, S. 7-32.

¹⁹ Zur Rolle der Selbstzweckformel als der bloßen Vorbereitung für die kommende Autonomie-Formel in GMS, vgl., B. Ludwig, *Aufklärung über die Sittlichkeit*. Zu Kants Grundlegung einer Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main 2020, S. 77-91.

Menschenwürde nicht direkt verursacht. Auch bei Kant ist die Vernunft zwar eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Menschenwürde, aber keine notwendige und hinreichende Bedingung, Kant denkt, dass der Mensch seine Vernunft in der Tat gebrauchen soll, um ein würdiges Wesen in der wirklichen Welt zu sein. „Freiheit ist also nicht nur oberste; sondern auch hinreichende Bedingung“ (AA/27: 1322). Die hier von Kant hoch geschätzte Freiheit bedeutet keinerlei ein blinder, gesetzloser Gebrauch seiner Freiheit. Sie ist vielmehr ein Ordnen seiner Freiheit durch seine Selbstgesetzgebung, mit anderen Worten, die freie Verwirklichung der Autonomie.²⁰ Kant sagt: „Die Freiheit muss, wenn sie unter Gesetzen sein soll, sich selbst die Gesetze geben“ (AA/27: 1322). Zusammenfassend gesagt, erklärt Kants Theorie der Würde in *Naturrecht-Feyerabend* einerseits den absoluten Wert der Würde aufgrund der bisherigen dogmatischen Metaphysik, betont sie andererseits die Abhängigkeit der Realität des Begriffs der Würde von jedem Menschen, der die Autonomie der Freiheit in der wirklichen Welt aktiv vollzieht. Beachtet man die Merkmale von Kants Theorie, könnte man Fichtes aktivistische Theorie der Würde mit Kants Theorie selbst verknüpfen. Der noch ausführlichere Vergleich miteinander würde zu einer bedeutenden Aufgabe von klassischer deutscher Philosophie.

Schluss

Dieser Beitrag hat gemäß dem *Würde-Aufsatz* die Hauptmerkmale von Fichtes Theorie der Würde erörtert, mithilfe seiner Theorie die Versöhnungsmöglichkeit für die neuere Debatte um Kants Begriff der „Würde erwägt und dadurch den Anknüpfungspunkt zwischen Kants und Fichtes Theorie der Würde überlegt. Fichtes aktivistische Theorie der Würde kann die Debatte zwischen Sensen und Schönecker versöhnen, indem sie die zweistufige Strategie anwendet, d.h., den absoluten Wert der Würde auf der metaphysischen oder transzendentalen Ebene sicherzustellen und zugleich dessen Veränderlichkeit durch menschliche Handlung auf der empirischen Ebene herauszustellen. Zudem hebt Fichtes Theorie, als eine Nachfolge von Kants Theorie betrachtet, einen Aspekt der „Philosophie der Freiheit“ hervor, der in Kants Theorie der Würde enthalten ist. Fichtes Theorie hat also eine philosophiegeschichtliche Bedeutung, dass sie eine praktische Seite von der klassischen deutschen Philosophie klar ausgedrückt hat. Man sollte allerdings beide Theorie der Würde

²⁰ Zu den philosophiegeschichtlichen Wichtigkeiten und Neuheiten von *Kants Naturrecht Feyerabend*, vgl. M. Baum, Verbindlichkeit, Ethik, und Recht im Naturrecht Feyerabend (Einleitung, Titulus I), in: D. Hüning, S. Klingner, und G. S. Bordini (hrsg.), *Auf dem Weg zur kritischen Rechtslehre? Naturrecht, Moralphilosophie und Eigentumstheorie in Kants Naturrecht Feyerabend*, Leiden / Boston 2021, S. 109-130.

in ihren moralphilosophischen Hauptwerke——d.h. *Grundlegung zum Metaphysik der Sitten* (1785), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Metaphysik der Sitten* (1797) bei Kant und *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*(1792), *Das System der Sittenlehre* (1798), *Die Bestimmung des Menschen* (1800) bei Fichte——weiter behandeln, um sie durchgängig zu erforschen und ausführlich miteinander zu vergleichen. Der Beitrag konnte jedoch einen Keim des Anknüpfungspunktes beider Philosophen herausfinden.