



## 4. Philosophiegeschichte

---

METTE LEBECH

### Menschenwürde im Lichte der Philosophie Edith Steins<sup>1</sup>

EINFÜHRUNG

Menschenwürde ist kein Begriff, der einfach zu definieren ist, obwohl die meisten von uns ihn problemlos im Gespräch verwenden. Sie ist auch keine Gegebenheit, die in einfacher Weise präzise zu beschreiben ist, wenngleich sie etwas ist, das wir alle, wie es scheint, intuitiv erfüllen und das für uns alle von großer Wichtigkeit ist. Im Folgenden möchte ich eine Definition vorschlagen, die uns erlaubt, Menschenwürde im Lichte oder Sinne der Phänomenologie Edith Steins zu beschreiben. Die Menschenwürde im Lichte der Philosophie Edith Steins zu besprechen erfordert eine Vorbemerkung über die Verbindung zwischen Steins eigener Idee von Menschenwürde und dem, was auf diesen Seiten gesagt wird. Stein hat sich nicht direkt mit dem Begriff der Menschenwürde beschäftigt, obwohl sie wahrscheinlich für sie die gleiche Wichtigkeit hatte wie für uns. Sie lebte und schrieb, bevor dieser Ausdruck seine endgültige Form in der Menschenrechtstradition bekam. Hätte sie den Zweiten Weltkrieg überlebt, ist es aber wohl wahrscheinlich, dass sie diese Entwicklung besonders interessant gefunden hätte.

---

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten auf der Tagung der Österreichischen Edith Stein Gesellschaft in Wien, Oktober 2014. Für ihre Hilfe bei der »Verdeutschung« des Textes bin ich Christina Krug sehr dankbar. Ursprünglich war der Vortrag auf Englisch am Institute for Research in the Humanities, University of Wisconsin-Madison, am 21. Oktober 2009 vorgetragen worden. Er wurde weiter überarbeitet für die Tagung »Discovering the ›We« (UCD), The Newman House Dublin, Irland, 16. Dezember 2013. Ich bin Thomas Szanto sehr dankbar für wertvolle Kommentare zu diesem Vortrag, der die Vorlage für diesen Artikel darstellt. Eine Version auf Englisch wurde *Human Studies*, Springer Verlag, zugeschickt.





Insgesamt verwendet sie den Ausdruck dreimal in ihrem Gesamtwerk: in ihrer Autobiographie *Leben in einer jüdischen Familie*, um ihre eigene lebenslange Alkoholabstinenz zu erklären,<sup>2</sup> in *Potenz und Akt*, um ihre Bewertung der menschlichen Individualität zu rechtfertigen,<sup>3</sup> und in *Was ist der Mensch?*, um die Grenze der Herrsch- und Statusbegierde zu begründen.<sup>4</sup> Diese drei Passagen zeugen von einem Verständnis der Menschenwürde als Aufruf zur Selbstständigkeit, als Gut jedes Menschen und als ultimative Grundlage des Rechts. Ein solches Verständnis ist geläufig, nicht nur für ihre Zeit, sondern auch heute.<sup>5</sup> Es ist auch vereinbar mit dem unseren, was wir im Folgenden darlegen wollen.

Da Stein keine solche Darlegung unternahm, ist es nicht Steins Philosophie der Menschenwürde, die wir im Folgenden behandeln wer-

<sup>2</sup> S. 47: »Der Anblick eines Betrunknen konnte mich tage- und nächtelang verfolgen und quälen. Ich bin später oft dankbar gewesen, dass von meinen Brüdern in diesem Punkte nichts zu befürchten war und dass ich auch keinen andern mir nahestehenden Menschen in diesem schauerhaften Zustand sehen musste. Es blieb mir immer unbegreiflich, wie man über so etwas lachen konnte, und ich habe in meiner Studentenzeit angefangen, ohne einer Organisation beizutreten oder ein Gelübde abzulegen, jeden Tropfen Alkohol zu meiden, um nicht durch eigene Schuld etwas von meiner Geistesfreiheit und Menschenwürde zu verlieren.«

<sup>3</sup> S. 258: »In der natürlichen Auffassung des Menschen, der Auffassung, die wir im unreflektierten Leben von uns und von andern haben, bedeutet uns Individualität etwas anderes: Wir halten uns selbst und die andern, ohne uns darüber theoretisch klar zu sein, jeden einzelnen für einzig in seiner Art, d. h. für eine eigene Spezies, wie es Thomas für die Engel in Anspruch nimmt. Auch ein Mensch, der theoretisch eine entgegengesetzte Auffassung vertritt, fühlt sich in seiner Menschenwürde gekränkt, wenn er nur als »Nummer«, als »Exemplar eines Typus« behandelt wird. Aller Sehnsucht nach »Verständnis«, aller Klage über »Nichtverstandenwerden« liegt das Verlangen zugrunde, als Individuum, mit seiner spezifischen Eigenart, die eine singuläre ist, erfasst zu werden. Die Vorstellung eines »Doppelgängers« hat etwas Entsetzliches, Widernatürliches an sich (was allerdings darauf hindeutet, dass es nicht etwas völlig Unmögliches, Absurdes sein dürfte). Sollte eine solche vor aller Theorie liegende Grundhaltung und -einstellung des Geistes sich als unberechtigt erweisen lassen?«

<sup>4</sup> S. 13: »Von einer *Gleichheit der Menschen* kann nur gesprochen werden, sofern alle dieselbe *Menschennatur* haben, zum selben *Ziel* der Gotteskindschaft berufen sind und nach demselben Gesetz im *Gericht* Lohn und Strafe erhalten sollen. Dagegen hat der Schöpfer der Natur, »von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat«, eine *Ungleichheit des Rechtes und der Macht* begründet. Dabei sind Rechte und Pflichten von Obrigkeit und Untertanen so abgegrenzt, daß der Herrschbegierde ein Maß gesetzt ist und der Gehorsam leicht wird, sicher begründet und der Menschenwürde durchaus angemessen ist.«

<sup>5</sup> Für eine Geschichte der Auffassung der Menschenwürde siehe Mette Lebeck: *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2006, Part I.





den. Vielmehr handelt es sich darum, was vom Standpunkt der Phänomenologie Edith Steins aus über die Menschenwürde gesagt werden kann. Steins Phänomenologie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die motivierte Konstitution von Objekten und ›Typen‹ als Interpretationsinstrumente von Objekten betont (auf beides kommen wir später zurück). Wir werden Menschenwürde im Lichte der Phänomenologie Edith Steins besprechen, weil Steins Version der Phänomenologie zum Identifizieren von und Nachdenken über Menschenwürde besonders gut geeignet ist.

Kürzlich äußerte Sarah Borden Sharkey Zweifel an der Eignung der Philosophie Steins zur Begründung von Menschenwürde und menschlicher Gleichheit.<sup>6</sup> Sie argumentierte, dass Stein das Individuum als Träger der Spezies sieht und nicht umgekehrt, wie Aquinas es tut. Borden Sharkey hat insofern Recht, als die Spezies Mensch, laut der reifen Stein, dem individuellen Wesen zugeschrieben ist, und es stimmt auch, dass ihre Position anders als die von Aquinas ist. Dass das Individuum aber, nach Stein, ein Wesen hat, heißt nicht, dass es nicht auch, als Teil dieses Wesens, zur Gattung der Menschheit gehört (von welcher es ebenfalls ein Wesen gibt, das dem individuellen Menschen als sein ›Typ‹ deshalb zugerechnet wird). Infolgedessen gehört das Individuum laut Stein zum ›Typ‹ Mensch. Dass ein Individuum, wegen seiner Wesenszüge, zu verschiedenen Typen gehört, wird von Borden Sharkey, und auch von Stein, als Vorteil gesehen, den der Typenbegriff gegenüber dem Speziesbegriff hat, wenn man die Schwierigkeiten berücksichtigt, die der Speziesbegriff durch Darwins Evolutionstheorie mit sich bringt.<sup>7</sup> Aber während die epistemologische Funktion des Typs dieselbe ist wie die der logischen ›Spezies‹, ist der Typ nicht exklusiv, sodass das Individuum auch mehreren Typen zugeordnet werden kann, die für es mehr oder weniger wesentlich sind. Borden Sharkey missversteht diese interpretative Funktion des Typs.<sup>8</sup> Sawicki, welche von Borden Sharkey als Gleichgesinnte in ihrer Kritik aufgefasst wird, tut dies ebenso.<sup>9</sup> Ausgehend von Steins früher Phänomenologie werden wir zeigen, dass Steins Verständnis von ›Typ‹ eine we-

<sup>6</sup> Sarah Borden Sharkey: *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2010.

<sup>7</sup> Edith Stein: *Aufbau der menschlichen Person*, ESGA 14, I, V, II, 1.

<sup>8</sup> Borden Sharkey op.cit., p. 179–84.

<sup>9</sup> Marianne Sawicki: *Body Text and Science. The Literacy of investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein*, Kluwer, Dordrecht, 1997, p. 181–83.





sentliche Rolle in der möglichen Erklärung von Menschenwürde spielt und dass der Begriff von ›Typ‹ keineswegs eine Kränkung derselben ist, sondern ein sehr wertvolles Instrument, wenn wir die Menschenwürde zu verstehen versuchen.

Im Folgenden werden wir zunächst Steins phänomenologische Beschreibung von Wert skizzieren (1). Dann werden wir eine Konstitutionsanalyse des Menschen unternehmen, welchem Würde zugeschrieben werden kann (2). Und schließlich werden wir zeigen, wie es dazu kommt, dass wir diesen Menschen, diesen Seienden vom Typ ›Mensch‹, als einen Seienden von grundlegendem Wert auffassen, d.h. von einem Wert, der höher als alles andere eingeschätzt werden muss, um nicht die Kohärenz des menschlichen Erlebens zu gefährden (3).

### 1. STEINS VERSTÄNDNIS VON WERT UND MOTIVATION

Meistens werden Werte nicht wissenschaftlich untersucht, wahrscheinlich weil sie als perspektivenabhängig aufgefasst werden. Aus phänomenologischer Sicht können Werte aber sehr wohl untersucht werden, genauso wie sie in Erscheinung treten. Laut Stein – und das zeichnet ihre Auffassung aus – kann ich Werte durch das, was sie motivieren, kennenlernen, und das eben auf zwei Weisen: durch persönliche Erfahrung und durch die Erfahrung anderer, mittels Einfühlung.

Motiviertsein ist ein komplexes Phänomen, das psychische Kausalität und (reine) geistige Motivation einbezieht. Diese zwei Dimensionen der konkreten Erfahrung von Wert machen auch die Formalobjekte der Psychologie (*die Psyche*) und der Geisteswissenschaften (*Geist*, als Motivation oder Motiviertheit verstanden) aus. So wird die Erfahrung von Wert legitim von beiden studiert, wenngleich unter verschiedenen Aspekten. Die Unterscheidung zwischen Psyche und Geist beruht auf der Unterscheidung zwischen Lebenskraft und Motivation. Lebenskraft ist der kausale Faktor in unseren Erlebnissen, der uns den Bewusstseinsstrom als leise fließend, austrocknend oder als uns überwältigend erleben lässt. Demgegenüber ist Motivation das sinnvolle Ausgehen von Gründen und Werten, in die wir Einsicht bekommen können und die in einer Beziehung zur Rationalität stehen.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Edith Stein, *Einfühlung*, IV, 1–2.





Wir identifizieren Motivation anhand von Werten, aber die Motivation wird in Abhängigkeit von ihrem belebenden oder tötenden Einfluss auf unser psychologisches Leben als positiv oder negativ empfunden.<sup>11</sup> Obwohl ein direktes (nichtpsychologisches) Fühlen oder eine solche Einsicht in Werte möglich ist, wird dieses ›Fühlen‹ normalerweise durch unser emotionales Leben in einem psycho-physischen ›Raum‹ registriert und hat so eine psycho-physische Komponente. Insofern als Werte durch das Prisma der Psyche gefühlt werden, hängt auch der Effekt der Motivationskraft der Werte, die wir fühlen, nicht nur von der Motivationskraft der Werte selber ab, sondern auch vom Zustand der Psyche. Die Psyche ihrerseits steht unter dem Einfluss des Körpers, der physischen Umgebung, anderer Personen und der Art und Weise, wie wir Körper und Umgebung nach unserem Willen gestalten.

Da wir verschieden werten, d.h., da wir die Motivationskraft bestimmter Werte über die anderer stellen müssen, werden wir auch von dieser Energie in verschiedener, wenn auch vergleichbarer Weise beeinflusst. Deshalb können wir auch von anderen etwas über Werte lernen und von ihrer Kraft überrascht werden und so unsere eigenen Werthierarchien revidieren, die sich in unserem Charakter und unserer Persönlichkeit ausdrücken.<sup>12</sup> Ein höhere Wert ist einer, der höhere Motivationskraft hat, der in Situationen, wo andere Werte nur unzulängliche Gründe für das Handeln geben können, motivieren kann, und er ist deshalb einer, den ich gegenüber anderen, niedrigeren Werten rational bevorzugen muss. Es liegt in der Natur des Wertens, dass ich nicht dazu gezwungen werden kann, einen höheren Wert über einen niedrigeren zu stellen. Das ist ein freier, motivierter Akt, den ich vollziehe, weil ich denke, dass das so gemacht werden soll, oder weil ich es möchte. Es liegt auch in der Natur des Wertens, dass ich mich irren kann in meiner Beurteilung dessen, was am höchsten gewertet werden soll. Mein höchstgereihter Wert kann sich im Nachhinein als von geringerer Motivationskraft erweisen, als ich glaubte, was mich in weiterer Folge dazu veranlassen kann, meine Werthierarchie zu revidieren.

Motivationskraft wird in Gefühlen empfunden, kann aber auch in meiner Haltung zu den Gefühlen beobachtet werden und in meinem

<sup>11</sup> Edith Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, II, I, § 2, (c).

<sup>12</sup> Edith Stein: *Einführung*, IV, 7, (b).





freien Realisieren der motivierenden Werte in der Welt. So drücken Handlungen und deren Produkte (Institutionen und andere kulturelle Objekte) die Werte aus, die sie realisieren. Wenn ich diese Werte in der kulturellen Welt ›lese‹, gelange ich zu einem Verständnis davon, was diese Gesellschaft motiviert. Geist ist in dieser Weise objektiv, in der kulturellen Welt ausgedrückt, und er wird gleichfalls als subjektiv gelebt und erlebt.<sup>13</sup>

Ein besonderer Wert (d.h. ein spezieller Typ von Motivation) ist bei uns oft begrifflich identifiziert durch den Träger des Wertes und/oder die Art von Gemeinschaft, die er belebt, so wie ›der Wert von Gold‹ (wo Gold den Wert identifiziert) oder ›konservative Werte‹ (hier identifiziert die Gemeinschaft von Konservativen die Werte). Der Wert kann auch abhängig von seinem Rang in einer Werthierarchie beschrieben werden, aber das ist kein Merkmal, das ich an einen anderen direkt so weitergeben kann, weil derjenige den Wert in der Werthierarchie vielleicht anders platziert. Die Würde stellt hier eine Ausnahme dar, weil sie *per se* einen grundlegenden Wert bezeichnet, d.h. einen Wert, von dem andere Werte ihren Wert ableiten.

Das Faktum, dass ich meine Werte in einer Hierarchie platzieren muss, kommt einerseits von der Notwendigkeit des wertgeleiteten Handelns, die es wiederum nötig macht, eine Auswahl unter den Werten zu treffen. Andererseits kommt die Werthierarchie daher, dass einige Werte von anderen für ihre Realisierung abhängig sind. Die Wahl, die ich immer wieder treffe, formt nach und nach meinen Charakter. Im Entscheidungsprozess, welchen Wert ich niedriger und welchen ich höher einstufe und somit zur Grundlage für mein Handeln nehme, überlege ich nicht nur die Ableitungsverhältnisse zwischen den Werten. Um zu sehen, was andere in einer solchen Situation gemacht haben, kann ich auch zu ihnen blicken, sie fragen, ›was sie darüber denken‹, oder auch ihre Gefühle von ihrem Ausdruck ablesen. In dieser Weise gewinne ich ein Verständnis davon, dass ein bestimmter Typ bestimmte Werte bevorzugt, und auch davon, zu welchem Typ ich selber zähle, in meinen eigenen Augen und in denen meiner anderen, d.h. derer, die zum selben Typ gehören. Es ist auch möglich, Motivationskraft direkt von den Psychen anderer zu absorbieren, entweder bewusst, weil ich mit ihnen eine Gemeinschaft forme, oder unbewusst, durch psychische Ansteckung. Psychische Ansteckung hat *per definitionem*

<sup>13</sup> Edith Stein: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, II, d), 3,





noch nicht den Filter der persönlichen Wertantwort durchlaufen.<sup>14</sup> Wie der Ausdruck sagt, erfolgt psychische Ansteckung direkt durch die Psyche, so dass ich von Motivationsenergie, die ich nicht selber gewertet habe, infiziert werde. Dies wirkt sich in der Persönlichkeit als Schwäche oder Suggestibilität aus. Es ändert aber nichts an der Objektivität der Werte, obwohl es erklärt, warum es schwierig zu fassen sein kann, welche am Werke sind.

Weil wir handeln, können wir nicht vermeiden, eine Werthierarchie zu formen. Folglich treffen wir immer, wenn wir einen Wert gegenüber einem anderen bevorzugen, Entscheidungen, die unseren Charakter und unsere Persönlichkeit beeinflussen. Wir müssen damit leben, wer wir in unseren eigenen Augen und in denen von anderen sind, und deshalb haben wir notwendigerweise eine Beziehung zur Welt der Werte. Dies spornt uns normalerweise zum Nachdenken darüber an, was wir, als individuelle Personen und als Gemeinschaften, an die höchste Stelle setzen möchten. Unsere Diskussionen darüber mit uns selbst und untereinander setzen voraus, dass nicht alles von gleichem Wert ist, und ebenso, dass Werte eine objektive Hierarchie, die wir kennen können, bilden. Wenn wir also sagen, dass der Wert des Menschen *grundlegend* ist, dann behaupten wir, dass dieser Wert von allen als höher bewertet werden *soll*, dass andere Werte sich von ihm ableiten und dass er also objektiv höher als alle anderen Werte ist.

## 2. DIE KONSTITUTION DES MENSCHEN

Wer oder was ist nun dieser Mensch, dem solch ein grundlegender Wert zuerkannt werden muss?

Steins phänomenologischer Ausgangspunkt klammert transzendente Wirklichkeit und alle theoretischen Konstruktionen aus, um das reine Erleben, wie es erlebt wird, zu betrachten.<sup>15</sup> Dieses Erleben aber beinhaltet Erleben von fremdem Erleben, Erleben der anderen, die, wie wir, sich selbst als menschlich erleben. Warum erleben wir sie, warum erleben wir uns selbst als Menschen, nach Stein?

Das erste Merkmal anderer Menschen ist, dass sie, wie ich, erleben, oder bewusst sind: Sie sind für sich ›Ich‹, sie sind aus Sicht anderer

<sup>14</sup> Edith Stein: *Beiträge* II, I, § 3, (c).

<sup>15</sup> In dieser Sektion werden wir uns meistens auf Kapitel III von *Zum Problem der Einfühlung* (op. cit.) beziehen.





›andere Ichs‹. Ein Ich ist Pol allen subjektiven Erlebens, alles subjektive Erleben begleitend, auch mein Erleben des Erlebens anderer. Weil ich, in diesen letzten Fällen von Erleben, ein anderes Ich erlebe, bekomme ich auch einen anderen Blickwinkel auf mein eigenes Ich, wie mich ein anderer erleben könnte. Ich erlebe diesen anderen, der mich erlebt, und schon ist ein Vergleich von Perspektiven am Laufen. Dieser Vergleich ist die normale Umgebung, in welcher ich Dinge identifizieren und benennen lerne. Teil dieser normalen Umgebung ist auch, dass ich mich selbst, so wie der andere, als motiviert verstehe. Ich beziehe mich auf die Subjektivität des Ichs als ›Person‹, insofern als das Ich bewusst motiviert ist und einen Akt wegen eines anderen Akts ausübt. Der andere, der wie ich ist, wird als Person erlebt, weil ich mich selbst als Person erlebe, d.h. mich selbst als motiviert erlebe.

Kehren wir zurück vom Erleben der anderen zu unserem eigenen. Rund um meinen ›Nullpunkt der Orientierung‹ erlebe ich ein strukturiertes Feld, von welchem ich nicht weggehen kann, wie ich von anderen Dingen weggehen kann. Dies ist ein Feld von kontinuierlichem Erleben in dem Sinne, dass ich das gesamte Feld ohne Auslassung erlebe (z. B. Schmerz im Magen, Leichtigkeit im Kopf), aber ich erlebe es auch ›von außen‹, insofern als ich es sehen und ertasten kann, wenn gleich nicht alle Teile, und nicht im Ganzen. Teile vom Leib (denn dieses kontinuierliche Feld von Erleben ist mein gelebter Leib) sind von mir abgewandt und können nur in einem Spiegel gesehen werden. In dieser Weise erlebe ich teilweise meinen Leib als ein Ding unter vielen Dingen in der Welt. Der Körper ist gleichzeitig fühlend und gefühlt, und er ist auch der Ort, *wo* ich Gefühle erlebe, die leibliche Empfindungen einbeziehen: die Eingeengtheit des unglücklichen Herzens, die Hitze des pulsierenden Bluts, die körperliche Beschwingtheit der Freude.

Der Leib wird als eine Form habend erlebt, d.h. als in einer Oberfläche endend, die für Eindrücke von ›draußen‹ empfindlich ist. Gleichfalls hat er Sinne, die an verschiedenen Stellen im Leib liegen und verschiedene Felder der Wahrnehmung der Welt öffnen: Sicht-, Hör-, Tastfelder ... Das Subjekt dieser Wahrnehmungen scheint nicht genau der Leib zu sein, weil das Erleben mittels der Sinne keinen eigenen Raum einzunehmen scheint im Gegensatz dazu, wie das der Körper tut. Das Subjekt der Sinneswahrnehmungen scheint die Seele zu sein, die die Sinnesinformationen sammelt und verarbeitet und wie ein innerer Raum im metaphorischen Sinn ist, ein Platz von Tiefe und Sinn.





Ich lerne meinen Leib als objektiv wahrzunehmen im Zuge dessen, wie ich den Leib eines anderen als seinen oder ihren zu identifizieren lerne. Ich erlebe uns beide als Besitzer eines Nullpunkts der Orientierung, von welchem aus sich unsere (die eigene und die gemeinsame) Welt ausstreckt. Mein Leib ist rund um diesen Nullpunkt ausgerichtet, von welchem ich mich nicht wegbewegen kann, so wie sein Leib rund um seinen Nullpunkt der Orientierung ausgerichtet ist. So wie ich fühle, dass ein Lächeln meine Gesichtszüge in einer charakteristischen Weise verändert, so kann ich mich auch in das Lächeln meines Gegenübers einfühlen, genauer gesagt in das, was hinter der charakteristischen Veränderung seiner Gesichtszüge im Moment des Lächelns steckt. In dieser Weise ist der Leib Ort des Ausdrucks von Motivationsenergie, insofern als Gefühle im Körper wahrgenommen werden. Darüber hinaus findet im Ausdruck des Gefühls eine Entladung oder ein Loswerden der Motivationsenergie statt, ein Prozess, in welchem sich die Tendenz der Motivation zu Realisierung manifestiert. Der Typ von Expressivität, den ich als meinen verstehe, zusammen mit dem Typ von Leib und Seele, die dies ermöglichen, erlauben meine Selbstkonstitution als Mensch, als vom Typ Mensch seiend. Gleichzeitig erlauben sie die Konstitution meiner anderen, als vom selben Typ Seiende. Weil sie meine anderen sind, erlebe ich ihr Erleben als eines, das meine intersubjektive Welt mit-konstituiert. Vielleicht gibt es andere erlebende Wesen mit einem anderen körperlichen Aufbau, vielleicht erlebende Wesen gänzlich ohne Leib: Beide würden sich signifikant vom Typ des Wesens, das ich bin, unterscheiden: ein erlebendes Wesen vom menschlichen Typ.

### 3. DIE KONSTITUTION DES GRUNDLEGENDEN WERTS DES MENSCHEN

Da wir uns selbst als Menschen konstituieren, d.h. uns selbst dem Typ des Menschen zuschreiben, sind andere Menschen für uns als ›unsere anderen‹ bedeutsam, und das gilt für alle anderen Menschen in dieser Weise. Aber was genau bedeutet der Wert eines Menschen für uns? Ist er von Mensch zu Mensch verschieden? In Kriegssituationen, besonders im Fall von Genozid, sind wir schockiert, wie wenig Menschen ihren Mitmenschen bedeuten können. Aber das ist es ja gerade: Wir sind schockiert. Schon wenn wir mit einer alltäglichen Respektlosigkeit gegenüber Menschen konfrontiert sind, reagieren wir wie auf einen





Fehler. Wenn wir das Töten anderer aus politischen Gründen akzeptieren müssen, umschreiben wir es: ›Feinde neutralisieren‹ oder ›Bevölkerungskontrolle‹. Es scheint unmöglich für uns zu akzeptieren, dass Menschen als Nichtmenschen behandelt werden, ohne dass dies als Kränkung der Menschenwürde angesehen wird.

Das ist so, weil unsere ganze Erfahrung auf der normalen Wechselseitigkeit von Perspektiven zwischen Ich und Du aufbaut und weil wir uns selbst in allererster Linie als Menschen zu verstehen gelernt haben, und ›unsere anderen‹, die uns am meisten gleichen, ebenso in allererster Linie als Menschen anzusehen gelernt haben.

Insofern, als der Begriff von Typ diese wichtige Rolle in der Identifikation unserer menschlichen ›anderen‹ spielt (und somit die identifiziert, denen Menschenwürde zugeschrieben werden muss), ist es bemerkenswert, dass Sawicki und Borden Sharkey darin übereinstimmen, ungeachtet ihrer sonst entgegengesetzten Positionen, dass Steins Verwendung des Begriffs ›Typ‹ in irgendeiner Weise ein Kränkung der Menschenwürde sei.

Der Grund dieses Missverständnisses liegt, glaube ich, in der Idee, dass der Mensch auf seinen Typ, insbesondere seinen Persönlichkeitstyp, reduziert werden kann. Das ist eine Idee, die Stein selbst in der eingangs zitierten Passage aus *Potenz und Akt* als eine Kränkung der Menschenwürde beschreibt. Aber obwohl Stein den Begriff des Typs von Diltheys Verständnis von verschiedenen Persönlichkeitstypen erbt, weitet sie ihn zu einem generellen epistemologischen Instrument aus. Als solches bezieht er sich auf eine Kategorie, mithilfe welcher der Geist Dinge organisiert, wenn sie (z.B. Gemeinschaften, Personen, Pflanzen in einer besonderen Landschaft) mehrere Merkmale teilen. Diese Merkmale können mehr oder weniger oberflächlich sein. So kann etwas, das auf einen oberflächlichen Blick dem einen Typ zugeordnet wird, sich demjenigen als etwas anderes offenbaren, der über die Oberfläche hinaus auf die grundlegenden Eigenschaften blickt, in denen die oberflächlichen Typenmerkmale gründen.

Weil Typ ein Auslegungsinstrument ist, ist es verständlich, warum Stein das Individuum nicht gern darauf reduziert. Eine solche Reduktion würde das wirkliche Sein eines Individuums mit einer Reihe von Merkmalen verschiedener Individuen verwechseln. Mehr noch: Der von einer Interpretation vorgeschlagene Typ kann die Deutung selbst als oberflächlich oder als tiefsinnig offenbaren. Ob ich eine Persönlichkeit als oberflächlich oder als die eines Virtuosen auslege, offenbart





vielleicht mehr von meiner eigenen Persönlichkeit als von der Persönlichkeit, die ich interpretiere, und es offenbart auch die Tiefe oder mangelnde Tiefe meiner Interpretation. Der Typ kann diese Funktion für uns haben, weil das Wesen der Dinge ist, was es ist, wohingegen unsere Erkenntnis vom Wesen der Dinge für uns typisch ist. Darüber hinaus ist sie immer provisorisch.

Die Beziehung zwischen Spezies und Typ wird von Stein unter Bezugnahme auf die Evolutionstheorie diskutiert.<sup>16</sup> Stein zeigt hier, dass die Idee einer Spezies, die sich durch Mutation verändern kann, biologische Abstammung als unzulänglich entlarvt, wenn es darum geht, zu definieren, was in der Biologie mit Spezies gemeint ist. Was wirklich gemeint ist, laut Stein, ist der Typ, welchen die Biologie mit ihren Beschreibungen zu erfassen versucht. Der Typ, das ist letztendlich die Kombination der *a priori* bestehenden Merkmale, die uns erlauben, das Individuum anhand der Sinne zu identifizieren, mit oder ohne Zuhilfenahme von Instrumenten. Es ist also der Typ, der uns erklärt, wie wir Mutationen der Spezies als abweichende Typen in derselben Abstammungslinie auffassen können. Deshalb legt sie nahe, dass im Vergleich zum Konzept einer Spezies, die auf Abstammung beruht, der Typ als grundlegend betrachtet werden muss, obwohl der Typ nicht allein erklären kann, warum die biologischen Spezies relativ stabil geworden sind und das auch bleiben.

Stein unterscheidet auch zwischen sozialen Typen und angeborenen Veranlagungen, welche für die Selbstkonstitution der Person und für die Entfaltung ihres Potentials letztlich prägend sind. Sie sieht diese angeborenen Typen (den allgemein menschlichen, den geschlechtlichen, den sondertypischen und den individuellen) als grundlegend für die sozialen Typen, die wiederum weiterformen, was schon geformt ist.<sup>17</sup> Der angeborene Typ Mensch, überlagert vom sozialen Typ, spielt also genau die Rolle, die Borden Sharkey der Speziesform zugeordnet hat, ohne dass man von einem Speziesbegriff, der auf faktischer Abstammung beruht, abhängig wäre. Der Typ Mensch, der für den Menschen wesentlich ist, garantiert so die essenzielle Gleichheit unter Menschen, die Borden Sharkey bedroht sieht.

Wir sind in unserem Interpretationsvorgang nicht gezwungen, den Typ Mensch anzuwenden. Es kann sogar sein, dass uns in diesem Pro-

<sup>16</sup> Edith Stein: *Aufbau der menschlichen Person* op. cit. I, V, II, 1.

<sup>17</sup> Edith Stein: *Aufbau* op. cit., VIII, II, 4.





zess der soziale Typ den Blick auf den Mensch verzerrt. Diese Fragestellung erfordert immer unsere Aufmerksamkeit: Die Wissenschaft muss sich ständig die Frage stellen, ob wir die Dinge adäquat identifizieren. Aber noch wichtiger ist, dass es nicht automatisch passiert, dass wir uns *zuallererst* als Menschen identifizieren. Das muss jede Person freiwillig zustande bringen, indem sie sich selbst vom Wert des Menschseins motivieren lässt. Ebendeshalb gibt es ein Bedürfnis, die *Menschenwürde* zu behaupten und bekräftigen, d.h., es gibt ein Bedürfnis zu bestätigen, dass es, unter allen Typen, mit denen ich mich selbst und meine anderen identifizieren kann, der Typ Mensch ist, der vor allen anderen als der unsere betrachtet werden *soll*.

Nachdem nun dieser Punkt bezüglich des Typs geklärt ist, können wir uns als Nächstes mit unserer Intuition von Menschenwürde als dem grundlegenden Wert des Menschen auseinandersetzen und dies näher erklären. Diese Auseinandersetzung beruht auf der Erklärung von logischen Implikationen innerhalb unserer Erfahrung, die nicht notwendigerweise selbst direkt erfahren werden. Dies wiederum erklärt, warum wir auf diese Einsicht nicht notwendigerweise in tatsächlicher expliziter Form zugreifen können, sehr wohl aber meist in impliziter und intuitiver Form. Wie eine mathematische Beweisführung etwas unter Umständen mit einiger Mühe erklärt, in das wir schon zuvor eine intuitive Einsicht gehabt haben mögen, und dabei die Intuition stützt, so kann eine Erklärung der Implikationen unseres Wertens von Menschenwürde auch unsere diesbezügliche Intuition stützen:

Das Ich, Zentrum meines Erlebens, kann tatsächlich nicht als weniger wichtig betrachtet werden (als von geringerem Wert) als irgendein anderes Element meiner Erfahrung, weil es diese Erfahrung immer begleitet und konstituiert. Bei näherer Betrachtung wird klar, dass diese Erfahrung nicht da sein könnte ohne das Ich, welches Pol meines Erlebens ist. Ich kann also nichts ohne das Ich erleben. Somit muss ich das Ich so hoch wie oder höher als alles andere schätzen, das ich erfahren kann, weil das Ich für meine Erfahrung unentbehrlich ist. Meine Person, die das Subjekt meines Wertens ist, kann ich auch nicht geringer werten als das Ich, weil sie es ist, wodurch ich das Ich und alles andere bewerte.

Das andere Ich, welches ich durch Einfühlen identifiziere und dessen Erlebnis zu meiner Konstitution von intersubjektiver Objektivität beiträgt, kann ich nicht geringer als intersubjektive Objektivität wer-





ten, weil diese auf ihm beruht. Insofern als ich ein Ich als für sein eigenes Erleben unentbehrlich erlebe, erlebe ich auch intersubjektive Objektivität als auf dieser unentbehrlichen anderen Perspektive beruhend. In diesem Sinn muss ich die Unentbehrlichkeit des anderen Ichs höher als intersubjektive Objektivität werten, weil sie der Letzteren zugrunde liegt. Das Gleiche gilt für die andere Person, die für ihre motivierte Konstitution der Welt unentbehrlich ist, weil ihre motivierte Konstitution zu meinem Erleben von Wert als etwas intersubjektiv Zugänglichem und Objektivem beiträgt.

Ich muss den Typ des Menschen so hoch wie intersubjektive Objektivität werten, weil er der objektiven Form entspricht, auf Basis welcher subjektive Perspektiven austauschbar sind. So ist der Mensch, der Seiende vom Typ Mensch, unentbehrlich für wiedererkennbares menschliches Erleben in der Weise, wie ich unentbehrlich für das Erleben bin. Mein Leib und der Leib des anderen, ebenso wie unser beider Psyche, muss genauso wertvoll wie der Typ Mensch sein, weil diese Elemente, neben dem Ich und der Person und allen anderen Wesenszügen des Menschen, es uns erlauben, uns gegenseitig als zu diesem Typ gehörig zu identifizieren.

Somit hat sich herausgestellt, dass alle Elemente, die wir in unserer Konstitutionsanalyse des Menschen als wesentlich für den Typ Mensch identifiziert haben, mindestens genauso wertvoll für uns sein müssen wie intersubjektive Objektivität. Da intersubjektive Objektivität alles in der ganzen Welt beinhaltet, muss der Mensch für uns wertvoller sein als die gesamte Welt, weil er die Welt mitkonstituiert. Das ist der Grund, warum wir Kränkungen der Menschenwürde als etwas empfinden, das die ganze Welt stört: Sie zerstören die axiomatische Ordnung der Welt und lösen Chaos in unserem Erleben der Welt aus. Dass Menschenwürde respektiert werden soll, heißt, dass der Mensch für alles von Wichtigkeit ist, dass sein Wert grundlegend ist und keinem anderen Wert untergeordnet werden kann, ohne dass das falsch wäre. Da ›Würde‹ ein grundlegender Wert ist, ein Wert, der axiomatisch anderen Werten zugrunde liegt und nicht selbst auf andere Werte gründet, bedeutet das Bestätigen von Menschenwürde, dass wir den Menschen diesen grundlegenden Wert zusprechen und dass wir diesen Wert höher als alle anderen Werte ansehen, als wahrhaft grundlegend.





## SCHLUSSWORTE

Wir haben Steins Wertetheorie und ihre Konstitutionsanalyse des Menschen betrachtet, um beurteilen zu können, wie wir den Wert eines Menschen konstituieren, d.h., wie wir zu der Ansicht gelangen, dass der Wert des menschlichen Wesens ein grundlegender ist. Offenbar passiert dies, weil es uns schwerfällt, uns als losgelöst vom Typ des Menschen und der Person darzustellen; der grundsätzliche Wert, den wir dem Ich als das Mittel zusprechen, durch welches all unser Erleben uns erreicht, muss daher nicht nur anderen Ichs zugewiesen werden, sondern allen Elementen, die die Ichs untereinander erkennbar machen als menschliche Ichs. Dass dies schwierig ist, bedeutet nicht, dass es unmöglich ist. Ich kann mich als einen anderen Typus als den menschlichen darstellen, aber wenn ich das mache, zerfällt mein menschliches Erleben. Würde ich mich als dem Typ ›Tier‹ zugehörig darstellen, d.h. mich selbst primär als Tier identifizieren, wäre die Welt, die sich als Ergebnis dessen konstituiert, nicht objektiv, im Sinne von durch kennbare Objekte strukturiert, durch welche man bewusst motiviert werden kann. Würde ich mich als dem Typ ›Frau‹ zugehörig darstellen (im Unterschied zu ›Mensch‹), wäre das Erleben als Mann prinzipiell unverständlich und daher meine Sicht der Welt störend, und sie würde dadurch instabil und könnte nicht aufrechterhalten werden.

Wenn wir die Menschenwürde bekräftigen, so wie das in der Präambel der meisten Menschenrechtsinstrumente geschieht, bekräftigen wir den Wert des menschlichen Wesens als den höchsten unter den Werten, und wir bekräftigen, dass Menschsein wichtiger ist als z.B. Mann-Sein, Schwarz-Sein oder Arm-Sein. Wir bekräftigen, dass unter den möglichen Typen, mit denen ich mich identifizieren kann, der Wert des menschlichen der höchste ist.

Es ergibt Sinn, dass diese implizite Bewertung hinter dem Aufruf zum Selbstrespekt, den Stein als einen Aufruf zur Autonomie identifiziert, steht und ihn erklärt. Sobald diese Bewertung erfolgt ist, ist Menschenwürde zweifellos ein Gut, das jedes menschliche Individuum besitzt, und als solches stellt sie die ultimative Grundlage des Rechts dar. Aber selbst wenn die Bewertung nicht zustande gebracht wird, gäbe es die Idee der Menschenwürde noch immer, und sie würde weiterhin dazu einladen, sie zu bekräftigen und nach ihr zu streben, und sie würde weiterhin Selbstrespekt wecken und als Grundlage für Ge-





rechtigkeit dienen. Tatsächlich ist es unwahrscheinlich, dass wir jemals einen Gerechtigkeitsinn erreichen werden, ohne diese Idee zu berücksichtigen. Das weiß auch die Menschenrechtstradition sehr gut. Daher stammt der Wunsch zu verstehen, was die Idee der Menschenwürde beinhaltet.

