

Die Sinntheorie der Menschenwürde

Auf dem Weg zu einem neuen und integrativen Ansatz

The Meaning-oriented Theory of Human Dignity

Towards a New and Integrative Account

ROLAND KIPKE, BIELEFELD

Zusammenfassung: Die zentrale Rolle der Menschenwürde in Ethik und Recht steht in auffälligem Kontrast zu der Uneinigkeit über Bedeutung und normativen Gehalt des Begriffs. Jede der konkurrierenden Menschenwürdetheorien weist zudem gravierende Probleme auf. Vor dem Hintergrund dieser Situation wird hier mit der *Sinntheorie der Menschenwürde* der Vorschlag für ein neues Verständnis gemacht, das eine Reihe bisheriger Menschenwürdekonzptionen integrieren und zugleich ihre Probleme beheben kann. Die Achtung der Menschenwürde besteht demnach in der Achtung vor dem Menschen als sinnstiftendem und sinnbedürftigem Wesen. Die integrative und problemlösende Kraft dieses neuen Ansatzes wird hier in der Auseinandersetzung mit zwei Theoriesträngen demonstriert: zum einen mit der kantischen Tradition eines autonomieorientierten Menschenwürdeverständnisses, zum anderen mit einer Theorie, die die individuelle Identität und den Schutz vor Demütigung in den Mittelpunkt stellt.

Schlagwörter: Menschenwürde, Sinn, sinnvolles Leben, Autonomie, Identität

Abstract: The central role of human dignity in ethics and law stands in striking contrast to the disagreement regarding the meaning and normative content of this concept. Each competing theory of human dignity also has serious problems. Against the background of this situation, the *meaning-oriented theory of human dignity* suggests a new understanding that can integrate a number of conceptions of human dignity and resolve their theoretical problems. According to this new theory, respect for human dignity consists in respect for human beings as beings that confer meaning and need meaning. The integrative and problem-solving power of this new approach

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



is demonstrated here by examining two lines of theory: on the one hand, the Kantian tradition of an autonomy-oriented understanding of human dignity, and on the other hand, a theory that focuses on individual identity and protection against humiliation.

Keywords: human dignity, meaning, meaningful life, autonomy, identity

I. Einleitung

Die Menschenwürde hat einen prekären Status. Einerseits bildet sie das oberste Prinzip unserer Verfassung und nimmt einen prominenten Platz in wichtigen internationalen Vereinbarungen ein.¹ Andererseits ist weder im verfassungsrechtlichen noch im philosophischen Diskurs bis heute geklärt, was unter „Menschenwürde“ zu verstehen ist. Manche bezweifeln sogar, dass sich mit dem Begriff überhaupt ein eigenständiger, fassbarer Sinn verbindet, und lehnen ihn als Leerformel ab (vgl. Hoerster 2002; Macklin 2003).

Das Bild wird nicht weniger zwiespältig, wenn wir allein die philosophische Debatte derer in den Blick nehmen, die an dem Begriff festhalten wollen. Die letzten Jahrzehnte haben enorme philosophische Bemühungen um die Bestimmung der Menschenwürde gesehen. Das ist erfreulich, aber zu mehr gemeinsamem Verständnis der Menschenwürde hat es nicht geführt. Im Gegenteil, der Strauß an Menschenwürdetheorien ist bunter denn je. Der Menschenwürde wird zwar allenthalben große Bedeutung zugemessen, doch worin diese Bedeutung besteht, wie sie zu begründen ist und was aus ihr folgt, ist weitgehend unklar. Für manche Autoren ist die Menschenwürde ein Status, für andere ein Wert, für dritte ein Recht. Die einen sehen die Menschenwürde in der Vernunft begründet (vgl. Kant 1994), die nächsten in der menschlichen Handlungsfähigkeit (vgl. Gewirth 1992; Steigleder 1999), die dritten in der Diskursfähigkeit (vgl. Werner 2013) und die vierten in der individuellen Identität (vgl. Stoecker 2019). Manche verstehen sie als Instrumentalisierungsverbot (vgl. Höffe 2002, 65–67), andere als Demütigungsverbot (vgl. Schaber 2010), wieder andere als Recht auf Rechtfertigung (vgl. Forst 2005), nochmals andere als Selbstbestimmung über die eigenen Belange (vgl. von der Pfordten 2016), als Grund der Menschenrechte (vgl. Düwell 2010), als Prinzip des Rechts (vgl. Rothhaar 2015) oder nur als eine

1 Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948), Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte (1966), Übereinkommen über die Rechte des Kindes (1989), Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen (2006).

kontingente Haltung (vgl. Weber-Guskar 2017). Und jede Theorie hält die anderen selbstredend für falsch.

Was ist von dieser menschenwürdetheoretischen Vielstimmigkeit zu halten? Für eine philosophische Debatte ist ein solcher Pluralismus zwar alles andere als ungewöhnlich, bei einem ethisch und rechtlich dermaßen zentralen Begriff wie der Menschenwürde bleibt er dennoch schmerzlich. Manche werden sich durch diese Situation in ihrer Einschätzung bestätigt sehen, dass das Unterfangen einer tragfähigen Menschenwürdetheorie aussichtslos sei. Und diejenigen, die trotz allem an dem Prinzip der Menschenwürde festhalten und es aufklären wollen? Ihnen bleiben – etwas schematisiert – drei Optionen. Die eine besteht darin, dass sich unter der Vielzahl an Theorien die eine richtige verbirgt und alle anderen irren. Dass diese Neuauflage der Ringparabel zutrifft, dürfte den meisten als ausgesprochen unwahrscheinlich erscheinen (außer selbstverständlich den Autoren der jeweiligen Theorien). Mit dieser Option befaße ich mich nicht weiter. Die zweite besteht darin, dass eine tragfähige Menschenwürdetheorie zwar möglich ist, aber bislang nicht existiert und nichts mit den bisherigen Theorien zu tun hat. Es bedürfte demnach eines völlig neuen Ansatzes, der alle irrigen Vorgänger vom Tisch wischt. Auch diese Deutung erscheint mir unplausibel, und zwar schon wegen der Intensität und Gründlichkeit der bisherigen theoretischen Bemühungen. Es ist schlicht unwahrscheinlich, dass sich darin keine gültigen Einsichten bezüglich der Menschenwürde finden. Aus demselben Grund erscheint die dritte Option am plausibelsten. Sie besteht darin, dass die verschiedenen Ansätze wichtige Aspekte der Menschenwürde erkannt haben, aber unter verschiedenen Schlagseiten und Lücken leiden. Die Aufgabe bestünde hier nicht darin, die eine Theorie gegen alle anderen zu verteidigen, sondern die verschiedenen Theorien bzw. Aspekte zusammenzuführen und dabei ihre jeweiligen Schwächen zu beheben. Die Frage lautet dann: Wie soll das gehen? Der vorliegende Artikel möchte darauf eine Antwort geben, indem er einen neuen Weg zu solch einer integrativen Theorie bahnt.

Für eine echte theoretische Integration, die über ein bloß additives Nebeneinanderstellen hinausgeht, bedarf es eines eigenen integrativen Prinzips, gewissermaßen eines theoretischen Enzyms, das die verschiedenen Ansätze und Aspekte neu erschließt und zusammenfügt.² Mein Vorschlag für

2 Vgl. für einen bloß additiven Ansatz Hevelke 2014. Einen integrativen – und vielversprechenderen – Ansatz bietet hingegen Gisbertz 2018. Mit der personalen Identität wählt er allerdings etwas als Ausgangspunkt seines Vereinigungsprojekts, das bereits den Ankerpunkt existierender Theorien darstellt.

diese ideelle Substanz lautet: Sinn. Formelhaft gesagt: Die Achtung der Menschenwürde besteht in der Achtung vor dem Menschen als sinnstiftendem und sinnbedürftigem Wesen. Ich nenne diesen Ansatz die *Sinntheorie der Menschenwürde*.

Das ist offensichtlich neu und ungewöhnlich.³ Eine vollständige Darlegung dieses Ansatzes würde deshalb einigen Aufwand verlangen. An dieser Stelle kann ich nur eine erste Skizze für dieses umfangreiche Vorhaben bieten. Insbesondere werde ich hier nicht auf das Problem der Begründung eingehen, ob und warum Menschen überhaupt Menschenwürde zukommt.

Auch werde ich nicht einmal annähernd auf sämtliche Menschenwürdetheorien eingehen können, die die Sinntheorie der Menschenwürde zu integrieren und deren Schwächen sie zu beheben beansprucht. Ich werde nur zwei Theorieränge herausgreifen, um an ihrem Beispiel die Leistungsfähigkeit des neuen Ansatzes zu zeigen: erstens die kantische Würde-Konzeption mit einigen ihrer modernen Weiterentwicklungen, zweitens eine Variante einer Nichtdemütigungstheorie, nämlich die von Ralf Stoecker. Warum diese zwei? Weil sie innerhalb des menschenwürdetheoretischen Spektrums weit auseinander liegende Positionen markieren. Kant steht am Beginn des modernen Menschenwürdedenkens, Stoecker als zeitgenössischer Autor entfernt sich ziemlich weit von diesem Ursprung. Während Kants Theorie die allen Menschen gemeinsame Vernunft und Autonomie in den Mittelpunkt stellt, geht es für Stoecker vor allem um die je individuelle Identität. Während Kant den Gedanken der Würde innerhalb seiner apriorischen Moralphilosophie entwickelt, will Stoecker die Menschenwürde induktiv von ihren Verletzungen her verstehen. Auch wenn zeitgenössische Autonomie-Ansätze teilweise nur locker an Kant anknüpfen, bleibt die Spannung zwischen den zwei Theorierichtungen groß. Wenn es der Sinntheorie der Menschenwürde gelingt, sie „auf einen Nenner“ zu bringen und dabei ihre Schwierigkeiten zu überwinden, spricht das bereits für das Potenzial dieses neuen Ansatzes.

Als Erstes werde ich die beiden existierenden Theorierichtungen und ihre Stärken schlaglichtartig darstellen und aufzeigen, welche Schwierigkeiten sie mit sich bringen. Damit wird auch klar, welche Herausforderungen

Vor allem richtet er sein Augenmerk wenig auf die jeweiligen Schwachstellen der zu vereinigenden Theorien und verfolgt nicht den Anspruch, diese zu beiseitigen.

3 Jan C. Joerden ist der einzige mir bekannte Autor, der einen ähnlichen Ansatz formuliert hat: vgl. Joerden 2015.

sich für eine neue und integrative Menschenwürdetheorie ergeben (II). Daraufhin werde ich kurz erklären, was hier mit Sinn gemeint ist und warum er so wichtig ist (III), um dann die Sinntheorie der Menschenwürde in zwei Schritten skizzenhaft zu entfalten und ihre Leistungskraft zu demonstrieren: zunächst in Bezug zur individuellen Identität (IV), dann zur Autonomie (V).

II. Zwei Theorien – und elf Herausforderungen für eine neue und integrative Theorie

Wie gesagt, die folgende Darstellung der zwei Menschenwürdetheorien ist extrem knapp und ersetzt keine gründliche Auseinandersetzung.⁴ Es werden lediglich ihre wesentlichen Elemente benannt, kurz die Stärken genannt und die Schwächen beleuchtet, um deutlich werden zu lassen, was eine überzeugende neue und integrative Theorie leisten müsste.

Kants Würdeverständnis ist umstritten, nicht nur hinsichtlich seiner Bewertung, sondern auch seines Gehalts. Unstrittig dürfte jedoch sein, dass die Würde für Kant in der Autonomie begründet ist: „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ (Kant 1994, AA 436) Unter Autonomie versteht er moralische Selbstgesetzgebung, d. h. die eigenständige Befolgung des Sittengesetzes, das sich uns Menschen als Kategorischer Imperativ darbietet. Die in der Autonomie begründete Würde ist Kant zufolge ein Wert, der nicht verrechenbar ist wie ein Preis, sondern absolut gilt: „[...] was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde“ (ebd., AA 434).

Eine schwierigere Frage ist, was es für Kant heißt, diese Würde zu achten. Nach einem verbreiteten Verständnis bedeutet es unter Rückgriff auf die Zweckformel des Kategorischen Imperativs, Menschen nicht nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck zu gebrauchen.⁵ Diese Auslegung von Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes hat als sogenannte Objektformel im deutschen

4 Eine solche Auseinandersetzung liegt vielfach andernorts vor. Das gilt insbesondere für Kants Würdeverständnis, vgl. von der Pfordten 2006; Gutmann 2010; Rothhaar 2015, 145–206; Sensen 2011. Vgl. zu Stoeckers Ansatz Horn 2013; Rothhaar 2015, 241–250.

5 Vgl. Hruschka 2002, 477f.; Hill 2003, 157f.; Schaber 2012, 40–42. Diese Interpretation ist angesichts der Textgrundlage zweifelhaft. Denn Kant stellt die Würde in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nicht in einen Zusammenhang mit der Zweckformel des Kategorischen Imperativs (vgl. Kant 1994, AA 429). Vgl. dazu von der Pfordten 2006, 503–505.

Verfassungsrecht Karriere gemacht (vgl. Dürig 1958). Doch was heißt, einen Menschen (auch) als Zweck zu behandeln? Einem Vorschlag zufolge bedeutet es, seine Autonomie zu beachten, also sich an Regeln zu halten, denen der andere (und jedes vernünftige Wesen) kraft seiner Vernunft zustimmen kann (vgl. Schaber 2012, 42). Genau das ist auch der Sinn einer anderen Interpretation, die sich enger an Kants Text hält: Die Würde eines Menschen achtet man, insofern man ihn als „ein gesetzgebend Glied im Reich der Zwecke“ behandelt (Kant 1994, AA 435), also wiederum als Wesen mit der Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung. In jedem Fall ist die Autonomie nach Kant nicht nur der *Grund* der Würde, sondern ebenso der *Gegenstand* eines die Würde achtenden Handelns.

Autonomie ist zweifellos eine Eigenschaft, die für unser Selbstverständnis, unsere Lebensführung und unsere Moral von überragender Bedeutung ist. Insofern spricht viel dafür, die Würde an sie zu knüpfen. Allerdings weicht Kants Autonomiebegriff stark von unserem heutigen landläufigen und vielfach auch philosophisch-ethischen Verständnis von „Autonomie“ ab. Die kantische Autonomie ist keine Selbstbestimmung über persönliche Angelegenheiten, keine individuelle Selbstverwirklichung, sondern die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens durch allgemeingültige moralische Gesetze. Vor allem aber schafft diese Auffassung erhebliche Probleme. Denn sie bedeutet, dass die Würde eines Menschen immer dann verletzt wird, wenn er nicht als autonomes Wesen, also nicht moralisch behandelt wird. Jedes unmoralische Tun, jede kleine Notlüge ist demnach eine Würdeverletzung. Das steht in schroffem Kontrast zu dem Verständnis, wie es in Politik, Recht und Lebenswelt verankert ist und wonach Menschenwürdeverletzungen ein besonders gravierendes Unrecht darstellen (vgl. Werner 2004, 202; Schaber 2012, 48).

Kants Würdebegriff ist zudem untrennbar mit seinem speziellen Vernunftbegriff und seinem dualistischen Menschenbild verbunden, demzufolge der Mensch in einen vernünftigen homo noumenon und einen sinnlichen homo phaenomenon zerfällt. Damit ist die Akzeptanz dieser Würdekonzeption erstens von einer Metaphysik abhängig, die heute weithin als obsolet gilt. Die Idee der Menschenwürde sollte auf möglichst allgemein zustimmungsfähigen Prämissen beruhen. Zweitens kommt die Würde im kantischen System letztlich nur der „vernünftigen Natur“ in uns zu (Kant 1994, AA 436). Auch das steht in Spannung zur heute dominanten Sichtweise, wonach Menschenwürdeträger der einzelne, konkrete, nicht zuletzt leiblich-sinnliche, verletzbare Mensch ist (vgl. Neumann 2000, 299; Margalit 2012, 78).

Aus diesen Gründen vertreten heute nur wenige Autoren die kantische Position im Original. An der zentralen Stellung der Autonomie oder Selbstbestimmung halten viele jedoch fest. Oft wird darunter keine moralische Selbstgesetzgebung mehr verstanden, sondern die Bestimmung über das eigene Leben, die eigenen Angelegenheiten, verbunden mit der Unabhängigkeit von äußeren, insbesondere staatlichen Zwängen (in diesem Sinne verwende ich die Begriffe „Selbstbestimmung“ und „Autonomie“ im Folgenden äquivalent).⁶ Diese von der moralischen Selbstverpflichtung gelöste Selbstbestimmung entspricht weitaus mehr den Freiheitsgarantien, wie sie in den Menschenrechten und liberalen Verfassungen verkörpert sind.

Die modernen Versionen einer autonomieorientierten Menschenwürdekonzepktion machen sich zwar mehr oder weniger frei von fragwürdigem metaphysischen Ballast, eine andere theoretische Last tragen sie aber gemeinsam mit Kant: die Inflation der Menschenwürdeverletzungen. Denn wenn die Achtung der Menschenwürde im Respekt vor der Autonomie besteht, verletzt jede Autonomiebeschränkung auch die Menschenwürde. Unsere Autonomie aber wird allerorten beschnitten, ohne dass wir unsere Würde dadurch als verletzt ansehen. Die zwangsbewehrte Pflicht zur Steuerzahlung, das Rauchverbot in Restaurants, Dienstreisevorschriften – all das beschneidet die Autonomie, verletzt aber nicht die Menschenwürde. Gewiss lassen sich viele Autonomiebegrenzungen durch den Schutz des gleichen Freiheitsspielraums für alle rechtfertigen, ebenso wie durch den demokratischen Charakter ihrer Regelung. Doch reicht das aus, um sie vom Verdacht der Menschenwürdeverletzung reinzuwaschen? Und wo liegt dann die Grenze, ab der eine Verletzung der Autonomie zugleich die Menschenwürde verletzt? Der Hinweis, dass es um „wesentliche Bereiche des eigenen Lebens“ geht (Schaber 2010, 90), löst das Problem nicht, sondern verdeutlicht es nur aufs Neue. Denn was ist wesentlich?

Ein anderes Problem handelt sich das moderne autonomieorientierte Menschenwürdeverständnis erst durch die Entmoralisierung des Autonomiebegriffs ein: Es ist unklar, warum der Autonomie eine solch überragende Bedeutung zukommen sollte. Kant hatte dafür eine überzeugende Lösung:

6 Damit ist ein ganzes Bündel an Positionen gemeint, die in unterschiedlicher Weise auf Selbstbestimmung oder Freiheit rekurren. Um die unterschiedlichen Verständnisse, Begrifflichkeiten, Begründungen und normativen Nuancen, die es innerhalb dieser menschenwürdetheoretischen Schule gibt, geht es hier nicht. Vgl. z. B. Darwall 2006, 269ff.; Griffin 2008, 44–47; Schaber 2010; von der Pfordten 2016. Der Einfachheit halber spreche ich von *einer* Theorie.

Die Bedeutung seiner Autonomie speiste sich aus der überragenden Dignität der Moral, die nur durch jene Wirklichkeit wird. Diese Begründung steht nicht mehr zur Verfügung, wenn die engen Bande zwischen Autonomie und Moral gekappt sind. Warum also sollte uns die Fähigkeit, zwischen Aldi und Lidl zu entscheiden, irgendeine Würde verleihen?

Wenn wir in dieser Richtung weiterfragen und den Blick zeitlich und räumlich weiten, stellt sich ein weiterer Zweifel ein: Die individuelle Autonomie gilt und galt keineswegs überall als vorrangig. Wie Holmer Steinfath schreibt, lässt sich „das Ideal eines selbständigen Lebens [...] nicht überhistorisch und überkulturell nachweisen“ (Steinfath 2017, 286). Zwar hat die faktische Nichtanerkennung der Autonomie in ethischer Hinsicht nicht das letzte Wort, doch mit welchen Gründen sollten wir stark kollektiv geprägte Lebensweisen als normativ untergeordnet ausweisen? Die Autonomie scheint im harten Licht einer historisch und ethnographisch aufgeklärten Betrachtungsweise zu einem bloß partikulären Lebensideal zusammenzuschrumpfen. Sie zum Kern der universalen Menschenwürde zu erklären, wäre dann lediglich ein westliches Vorurteil.

Ein ganz anderes Verständnis der Menschenwürde hat Ralf Stoecker entwickelt (vgl. Stoecker 2019). Für ihn steht nicht die Autonomie im Mittelpunkt, sondern das individuelle Selbst sowie die daran geknüpfte individuelle Würde. Unter diesem Selbst versteht Stoecker die individuelle Identität sowie die individuelle Rolle, die wir jenseits bestimmter sozialer Funktionen einnehmen. Ein solches Individuum innerhalb der sozialen Welt zu sein, ist für uns von großer Bedeutung. Als solches möchten wir von anderen Menschen respektiert und behandelt, ja: gewürdigt werden. Davon hängt unsere Selbstachtung ab. Unser individuelles Selbst ist also mit einer je eigenen Würde verknüpft. Diese Würde ist nicht mit der Menschenwürde identisch. Die Menschenwürde ist vielmehr eine Art normatives Schutzgehäuse für die individuelle Würde. Denn diese ist durch das Handeln anderer Menschen verletzbar, insbesondere durch bestimmte Arten von Demütigungen.

Allerdings verdient nach Stoecker nicht jedes individuelle Selbst Schutz. Es gibt Identitäten, die auf irrtümlichen Annahmen basieren (Ich bin genial!) oder moralischen Mindeststandards nicht genügen (Ich darf alles!). Solche Identitäten zu demolieren, ist legitim; insofern sind nicht alle Demütigungen falsch. Es geht Stoecker also nicht darum, dass jede Identität unbehelligt bleiben muss. Identitäten können auch weiterentwickelt und an neue Einsichten angepasst werden. Was aber in jedem Fall Schutz und Achtung verlangt, ist, dass es überhaupt eine akzeptable individuelle Identität

gibt. Die Menschenwürde ist genau dieser Anspruch jedes Menschen: „Das Gebot, die Würde des Menschen zu achten, ist das Gebot, seine prinzipielle Würdigkeit, also das Haben von Würde zu achten.“ (Stoecker 2010, 29).

Das Bemühen, den menschenwürdeverletzenden Charakter bestimmter Demütigungen herauszuarbeiten, spricht für Stoeckers Ansatz. Wichtiger noch ist, dass er zwischen kontingenter Würde und Menschenwürde unterscheidet und die erstere in eine Theorie der zweiten integriert. Denn offensichtlich sprechen wir im Alltag oft von Würde und Würdigsein in einem Sinne, der sich nicht mit jenem der Menschenwürde deckt. Dass sie jedoch gar nichts miteinander zu tun haben, erscheint zumindest *prima facie* unwahrscheinlich. Eine Menschenwürdetheorie, die keine Notiz von diesem Phänomen nimmt, wäre daher auf einem Auge blind. Stoeckers Bewusstsein für die Bedeutung der kontingenten Würde ist mit zwei weiteren Vorzügen seiner Theorie verknüpft: In ihr kommt erstens der einzelne Mensch stärker zur Geltung, als es in manch anderen Theorien der Fall ist. Der Träger der Menschenwürde ist hier nicht eine abstrakte Vernunftinstanz wie bei Kant, sondern erscheint als Individuum mit einer spezifischen persönlichen Identität. Und dieses Individuum versteht er zweitens nicht fälschlicherweise als ein autarkes Subjekt, sondern als ein Wesen, das zutiefst auf soziale Anerkennung angewiesen ist und durch deren Verweigerung existentiell verletzbar ist.

Dass diese Verletzlichkeit im Mittelpunkt steht, ist zugleich eine der Schwächen von Stoeckers Theorie. Denn Menschen sind in unterschiedlichem Maße verletzbar und resilient. Was der eine erträgt, wirft den anderen um. Damit ebnet Stoecker *volens nolens* einer bedenklichen Psychologisierung der Menschenwürde den Weg: Was eine Menschenwürdeverletzung ist, lässt sich dann gar nicht objektiv bestimmen, sondern hängt maßgeblich von der subjektiven Verfassung des Opfers ab. Mehr noch, da Prozesse der Identitätsentwicklung allmählich verlaufen und traumatisierende Erfahrungen noch viele Jahre später die eigene Identität attackieren können, ebenso wie sie später in ein positives Selbstkonzept eingebaut werden können, ist zu keinem Zeitpunkt sicher, ob eine Tat eine Menschenwürdeverletzung ist oder war. Das läuft unserem gängigen Verständnis diametral entgegen, demzufolge es auf die Qualität der Handlung selbst ankommt und nicht auf irgendwann auftretende kontingente psychische Folgen (vgl. Rothhaar 2015, 247).

Während Stoecker mit der Psychologisierung die Grenzen von Menschenwürdeverletzungen auflöst, engt er das Feld von Menschenwürdever-

letzungen mit der Fokussierung auf identitätsbedrohende Demütigungen zu sehr ein. Ein Mord, der frei von jeder erniedrigenden Geste ist oder von dem das bewusste Opfer nichts mitbekommt, verursacht diesem keine Identitätsprobleme, sondern löscht sein Leben aus. Damit fiele eine große Zahl historischer und gegenwärtiger Untaten durch das menschenwürdetheoretische Raster. Auch andere Menschenwürdeverletzungen wie etwa eine Unterdrückung der Meinungsfreiheit geraten nicht in den Blick. Ein Verbot gravierender Demütigung kann, so wichtig es ist, offensichtlich nicht das oberste Verfassungsprinzip sein.

Problematisch ist indes schon Stoeckers Verständnis der individuellen Würde. Zweifellos gibt es eine kontingente Würde, die nicht die Menschenwürde ist. Doch ist es richtig, dass diese Würde an unsere individuelle Identität geknüpft ist? Warum sollte sie? Gewiss, an unserer Identität liegt uns viel, auch ihre soziale Anerkennung ist für uns wichtig, aber reicht das, um von einer „Würde“ zu sprechen? Nach Stoecker unterscheidet sich die individuelle Identität, unsere „Rolle als eine individuelle Person“ von allen anderen sozialen Rollen (Stoecker 2019, 43, im Orig. kursiv). Aber gibt es so etwas überhaupt: eine Rolle von uns als Individuum, die von allen anderen sozialen Rollen unterschieden ist? Besteht die individuelle Rolle nicht vielmehr gerade in einem Bündel spezifischer sozialer Rollen? Und gerade Demütigungen richten sich ja oftmals auf die Gruppenzugehörigkeit von Menschen. Man kann den Eindruck gewinnen, als ob Stoecker einem überzogenen Individualismus erliegt, der sowohl anthropologisch oder soziologisch als auch würde-ethisch unangemessen ist. Hier besteht zumindest erheblicher Klärungsbedarf.

Unterm Strich können die zwei Menschenwürdetheorien nicht überzeugen. Beide weisen neben ihren unzweifelhaften Stärken erhebliche Schwächen auf, die aus ihren spezifischen Ansatzpunkten resultieren. Da diese Ansatzpunkte – Autonomie und Identität – für die Menschenwürde gleichwohl von Bedeutung sein dürften, besteht die Herausforderung für eine neue und integrative Menschenwürdetheorie darin, diese Schwächen zu beheben. Darüber hinaus stellt sich die Aufgabe, die Theorien zu vereinigen.

Für eine neue problemlösende *und* integrative Menschenwürdetheorie türmt sich also eine Reihe von Herausforderungen auf. Ein solche Theorie muss:

(identitätstheoretische Aspekte)

1. der wichtigen Rolle individueller Identität gerecht werden und sie begründen
2. das Verhältnis zwischen individueller Würde und Menschenwürde bestimmen
3. die Einengung von Menschenwürdeverletzungen auf extreme Demütigungen verhindern
4. die Subjektivierung von Menschenwürdeverletzungen verhindern
5. dem gruppenbezogenen Charakter von Identitäten und Demütigungen gerecht werden
6. die Grenzen legitimer Identitäten und legitimer Demütigungen bestimmen

(autonomietheoretische Aspekte)

7. der wichtigen Rolle der Autonomie gerecht werden
8. eine Begründung dieser Rolle der Autonomie leisten
9. den Vorwurf eines westlichen Partikularismus entkräften
10. die Grenzen legitimer Eingriffe in die Autonomie bestimmen

(integrative Leistung)

11. Autonomie und Identität sinnvoll miteinander vereinen

Die Herausforderungen 1–6 werden in Abschnitt IV behandelt, Herausforderungen 7–10 zusammen mit 11 in Abschnitt V. Sobald eine Herausforderung (fürs Erste) als bewältigt gelten kann, wird sie nochmals mit ihrer Nummer in Klammern genannt. Das mag etwas holzschnittartig wirken, dient aber einer transparenten Lektüre.

Zunächst jedoch müssen wir wissen, was „Sinn“ genau bedeutet, inwiefern er wichtig ist, aus welchem „Rohstoff“ also der anvisierte neue Lösungsweg gebaut ist.

III. Was ist Sinn und warum ist er so wichtig?

Über Sinn zu schreiben, dürfte innerhalb der akademischen Philosophie zuweilen skeptisches Stirnrunzeln hervorrufen. Das ist insoweit verständlich, als man darunter *den* „Sinn des Lebens“ versteht, die Idee eines höchsten Zweckes, der allen Menschen gleichermaßen zukommt und womöglich von Gott höchstpersönlich dekretiert wurde. Zwischen den metaphysischen Höhen, zu denen diese Idee zwangsläufig zu führen scheint, und dem satirischen Spott, den sie andererseits auf sich zieht, zwischen heiligem Ernst

und unbekümmertem Spaß, zwischen Mons Vaticanus und Monty Python scheint kaum Platz für eine säkulare, rationale Auseinandersetzung mit der Sinnthematik zu sein. Doch dieser „Sinn des Lebens“ ist nur eine bestimmte, überhöhte Ausformung einer grundlegenden Sache. Es geht auch eine Nummer kleiner. Nennen wir es das sinnvolle Leben.⁷

Was ist ein sinnvolles Leben? Was ist Sinn? Nach fast übereinstimmender Einschätzung innerhalb der heutigen sinntheoretischen Debatte ist Sinn „a variable and gradient final good in a person’s life“, das sich von anderen Gütern wie Glück oder Moralität unterscheidet (Metz 2013). Er ist eine eigenständige Dimension eines guten Lebens und verleiht einem menschlichen Leben Gewicht, Wert, Substanz, Bedeutsamkeit. Wir sind dabei nicht auf den Ausdruck „Sinn“ angewiesen, der diese Semantik ohnehin erst seit begriffsgeschichtlich recht kurzer Zeit trägt (vgl. Gerhardt 1995). Das, wofür der Begriff steht, ist auch gemeint, wenn wir alltagssprachlich von dem reden, was uns etwas bedeutet oder was wir lieben (vgl. Frankfurt 2014). Es ist gemeint, wenn Bernard Williams von den persönlichen Beziehungen und Projekten spricht, die aufzugeben unsere Identität zerstören würde (vgl. Williams 2009); oder wenn Charles Taylor über die „starken Wertungen“ nachdenkt (Taylor 1996, 17), die unser Selbst konstituieren: „Was ich als Selbst bin – meine Identität –, ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir die Dinge bedeutsam erscheinen“ (ebd., 67); oder wenn Hartmut Rosa die Wichtigkeit der „Resonanz“ betont und die „Resonanzachsen zwischen Selbst und Welt“ gestärkt wissen will (Rosa 2016, 26).⁸

Zwei Dinge werden damit bereits deutlich, nämlich wodurch Sinn entsteht und wie wichtig er für uns ist. Zum ersten Punkt: Selbstverständlich herrscht weder lebensweltlich noch theoretisch Einigkeit darüber, was im Einzelnen Sinn stiftet. Dennoch lässt sich eine gemeinsame Auffassung zumindest sehr vieler divergenter Autoren herauschälen, die sich auch in lebensweltlichen Wertungen widerspiegelt (vgl. Nozick 1981, 595; Wolf 2010; Metz 2015; Smuts 2013, 536). Demnach entsteht Sinn durch einen positiven Bezug, und zwar auf etwas intrinsisch Wertvolles, das jenseits der eigenen Person liegt. Vielleicht lässt sich diese fundamentale Annahme leichter an

7 So wird dieser Perspektivwechsel auch in der jüngeren angelsächsischen Debatte begrifflich markiert: „meaningful life“ oder „meaning *in* life“ statt „meaning of life“, vgl. z. B. Wolf 2010; Metz 2015.

8 Sinn wird auch – negativ – zum Thema, wenn es um das Phänomen der Entfremdung geht, vgl. Jaeggi 2005.

dem Leben von Menschen illustrieren, die nach verbreiteter Auffassung ein herausragend sinnvolles Leben gelebt haben, ein Leben mit „great meaning“,⁹ sagen wir: Vincent van Gogh, Albert Einstein, Sophie Scholl und die Begründerin der Hospizbewegung Cicely Saunders. Ob die Schaffung einzigartiger Gemälde, die Gewinnung revolutionärer physikalischer Einsichten, der Kampf gegen die nationalsozialistische Diktatur oder das Engagement für eine fürsorgliche Pflege sterbender Menschen – so unterschiedlich die Tätigkeiten und Biographien auch waren, stets geht es um den positiven Bezug auf intrinsisch Wertvolles. „Positiver Bezug“ heißt, es geht um eine Verbindung schaffender, entdeckender, anerkennender, erkennender, pflegender, schützender, unterstützender, liebender und ähnlicher Art.

Das, was sich an Ausnahmebiographien im Großen zeigt, findet sich ebenso im Kleinen wieder. Der eine zieht Sinn daraus, in der Basketballmannschaft zu spielen, eine andere daraus, sich bei der SPD-Ortsgruppe zu engagieren, und für jemand dritten schafft es Sinn, sich um seine Kinder zu kümmern oder sich mit der Relativitätstheorie zu beschäftigen oder das Van-Gogh-Museum in Amsterdam zu besuchen. Der Großteil von Sinnstiftung dürfte bei den meisten Menschen durch menschliche Beziehungen verschiedenster Art zustande kommen. Was genau Sinn stiftet, ließe sich gewiss noch mehr auf den Begriff bringen.¹⁰ Das ist jedoch für unsere Zwecke weder nötig noch hilfreich, da die Sinntheorie der Menschenwürde nicht von speziellen sinntheoretischen Annahmen abhängen soll.

Eine sinntheoretische Denkrichtung ist allerdings durchaus ausgeschlossen, nämlich ein reiner Subjektivismus oder Konstruktivismus. Ihm zufolge ist dasjenige sinnvoll, worin jemand Freude findet oder was jemand für sinnvoll hält. Diese Annahme erzwingt äußerst kontraintuitive Urteile. So würde Sisyphos ein sinnvolles Leben leben, wenn er Erfüllung darin fände, für alle Zeiten und ohne jeden Zweck Felsbrocken einen Berg hinaufzurollen, die anschließend wieder hinunterrollen.¹¹ Ebenso der Sadist, dem das Quälen kleiner Kinder ein wohliges Gefühl der eigenen Bedeutsamkeit verschafft. Auch kann der Subjektivismus nicht richtig verständlich machen, inwiefern wir uns in Bezug auf den Sinngehalt unseres Lebens *irren* können

9 So der Ausdruck und die Vorgehensweise in Metz 2011; vgl. Wolf 2010, 11.

10 Beispiele für solche Bestimmungsversuche sind z. B.: Nozick 1981; Cottingham 2003; Levy 2005; Metz 2013; Bramble 2015.

11 Vgl. Taylor 2000, 90; vgl. zur Kritik am Subjektivismus Wolf 2010, 15–18; Metz 2013, 175; Smuts 2013; Bramble 2015, 447–454.

oder unsere Vorstellungen von einem sinnvollen Leben *korrigieren* können. Denn Irrtum und Korrektur setzen bereits Kriterien voraus, die jenseits der subjektiven Einstellung liegen. Kurzum, die Sinntheorie der Menschenwürde setzt ein objektivistisches Verständnis sinnvollen Lebens voraus.¹²

Zweiter Punkt: Sinn ist extrem wichtig. Er ist kein hübsches biographisches Sahnehäubchen, sondern wir sind existentiell auf ihn angewiesen. „Human beings are hungry for significance.“ (Cottingham 2003, 32; vgl. Landau 2015, 169).¹³ Unsere Lebensführung und Entscheidungen folgen sicherlich nicht durchgehend dem, was wir für sinnstiftend halten; unser Leben gelingt nicht immer nach Maßgabe unserer Sinnideale und schon gar nicht in Gänze. Doch wie wir unser Leben führen wollen, wie wir sein wollen, wie wir uns und unser Leben bewerten, das wird vor allem von unseren Vorstellungen davon geprägt, was sinnvoll ist und was nicht. Mit anderen Worten, unsere Identität, unsere Vorstellung davon, was wir sein wollen, besteht maßgeblich aus Annahmen darüber, was unserem Leben Sinn verleiht: dass ich z. B. ein treuer Freund bin, eine liebevolle Mutter, eine für das Gemeinwohl engagierte Lokalpolitikerin, ein geschätzter Nachbar und so weiter.¹⁴

Wie sehr Sinn existentiell bedeutsam, ja notwendig ist, zeigt sich besonders dann, wenn es uns an seiner Erfahrung mangelt, wenn wir also – zu Recht oder zu Unrecht – unser Leben als sinnlos erleben. Die Erfahrung von

-
- 12 Das ist – für die Zwecke der Entwicklung der Sinntheorie der Menschenwürde – in zweifacher Hinsicht in einem relativ weiten, inklusiven Sinn gemeint. Erstens sind damit auch Positionen gemeint, die subjektive *und* objektive Bedingungen für ein sinnvolles Leben als notwendig erachten, wie z. B. Wolf mit ihrem „bipartite view“, vgl. Wolf 2010. Zweitens dürfen sich hier auch bestimmte intersubjektivistische Positionen subsumiert sehen, nämlich solche, die auf eine hypothetische rationale Zustimmung der Menschen setzen. Ich halte zwar beide Theorierichtungen, den „bipartite view“ und jede Form von sinntheoretischem Intersubjektivismus, für falsch (was an dieser Stelle aus Platzgründen bloße Behauptung bleiben muss, vgl. aber dazu Metz 2015, 175–179); diese Sichtweise ist jedoch keine Voraussetzung für die Akzeptanz der Sinntheorie der Menschenwürde. Notwendig ist dafür nur die Ablehnung faktischer (inter) subjektiver Einstellungen als alleiniger Bedingung für ein sinnvolles Leben.
- 13 Viktor Frankl ging sogar so weit, das Streben nach Sinn für die zentrale Motivation des Menschen zu halten, vgl. Frankl 2011, 111. Vgl. dazu Kipke 2018, 250–253.
- 14 Charles Taylor schreibt dazu: „Die Vorstellung von einer durch bloße faktische, keiner starken Wertung unterliegende Vorlieben bestimmten Identität ist inkohärent.“ (Taylor 1996, 60).

Sinnlosigkeit ist ein Hauptmerkmal depressiver Erkrankungen, die wiederum so stark wie keine andere Krankheit mit Suizidalität verbunden sind (vgl. Wolfersdorf und Etzersdorfer 2011, 99, 147; Kleftras und Psarra 2012). Aber auch unabhängig von pathologischen Zuständen korrelieren „Sinnkrisen“ mit einer erhöhten Neigung zur Selbsttötung (vgl. Schnell, Gerstner und Krampe 2018) ebenso wie mit stärkerem Alkohol- und Drogenmissbrauch und allgemein mit größeren Gesundheitsrisiken (vgl. Schnell 2016, 125–128). Ein radikaler Sinn-Nihilismus mag eine interessante theoretische Position sein oder nach einer coolen Attitüde aussehen, als echte Überzeugung lässt er sich schwerlich praktisch leben. Zugespitzt: Sinnverneinung bedeutet Lebensverneinung.¹⁵ Im Umkehrschluss heißt das, ohne Sorge vor einer Prise Pathos: Wenn wir das Leben bejahen, muss uns an Sinn gelegen sein.

Inwiefern sich das als Grundlage einer neuen und integrativen Menschenwürdetheorie eignet, wird im nächsten Abschnitt geklärt. Vorab seien noch einige Begriffe definiert, die dabei eine Rolle spielen. Das, was eine Person oder eine Gemeinschaft für sinnstiftend hält und woran sie sich praktisch orientieren will, nenne ich eine *Sinnkonzeption*. Diese muss nicht ausformuliert sein und kann ebenso in einer unreflektierten Überzeugung bestehen. *Sinnverwirklichung* oder *Sinnstiftung* ist die Realisierung einer solchen Sinnkonzeption oder auch ein sinnstiftendes Tun, das gar nicht einer vorgegebenen Sinnkonzeption folgt, sondern unbeabsichtigt erfolgt. Sofern es darum geht, dass wir auf Sinn(erfahrung) angewiesen sind, spreche ich vom *Sinnbedürfnis*. Um die sowohl bedürftige als auch stiftende Orientierung von Menschen auf Sinn hin anthropologisch auf den Begriff zu bringen, spreche ich von der *Sinnorientierung*. Dabei geht es also nicht um eine bestimmte Sinnkonzeption oder Sinnstiftung, sondern um das grundsätzliche menschliche Auf-Sinn-hin-orientiert-Sein. Ein *sinnvolles Leben* ist ein Leben, das in einem signifikanten Maße von Sinnstiftung geprägt ist, und damit dasjenige, was wir als sinnbedürftige Wesen erstreben. Dabei haben wir natürlich oft nur eine Lebensphase und einen bestimmten Lebensbereich im Blick; doch die Ganzheit des Lebens ist stets der letzte Horizont unserer Sinnorientierung.

15 Die Einschätzung, dass fehlender Sinn, genauer: fehlendes *Sinnerleben* mit dem menschlichen Leben schwer vereinbar ist, ändert sich auch nicht, wenn man das Phänomen der existentiellen Indifferenz in den Blick nimmt, d. h. den Mangel an Sinnerfahrung *ohne* Sinnkrise und Leidensdruck (vgl. Schnell 2016, 86ff.). Erstens geht auch dieser Zustand „einher mit subjektiver Hilflosigkeit und Kontrollverlust“ (ebd., 96). Zweitens bedeutet eine niedrige Sinnerfüllung nicht, dass überhaupt kein Sinn erfahren wird.

IV. Schritte auf dem Weg zur Sinntheorie der Menschenwürde: Identität

Wenn es wichtig ist, unsere Identität zu schützen, oder genauer: unsere Möglichkeit, überhaupt eine attraktive Identität zu haben, wie Stoecker meint, dann geht es darum, uns als Wesen mit Sinnbedürfnis und einer bestimmten Sinnkonzeption zu achten. Denn unser Sinnbedürfnis konstituiert und formt unsere Identitätssuche, unsere Sinnkonzeption bildet den Kern unserer Identität. Wir wollen nicht einfach irgendwer sein, sondern wir wollen – wenn vielleicht auch nur minimal – bedeutsam sein, eingebunden sein, in Beziehung stehen. Unser Verständnis von uns als *dieser* Mensch ist maßgeblich das Verständnis von uns als desjenigen, der mit diesen und jenen Werten verbunden ist, der an diesen und jenen Menschen hängt, der für diese Stadt lebt oder für jenes Projekt, dem dieses oder jenes etwas bedeutet, der Teil von etwas Größerem ist. In den meisten Fällen wird es nicht *eine* sinn- und damit identitätsstiftende Sache sein, sondern eine individuelle Kombination. Die Menschenwürde zu achten heißt deshalb, Menschen als sinnbedürftige Wesen zu achten. (Herausforderung 1: der wichtigen Rolle individueller Identität gerecht werden und sie begründen.)

So weit erscheint das vielleicht nur wie alter Wein in neuen begrifflichen Schläuchen. Doch die sinntheoretische Neuinterpretation hat eine Reihe von Vorzügen. Erstens wird die Rolle der kontingenten, individuellen Würde neu justiert und überhaupt erst richtig verständlich. Denn warum sollte mit der individuellen Identität eine besondere Würde verknüpft sein? Worin sollte die bestehen? Warum sollte Sabine Mustersinn, 42 Jahre alt, Abitur, zwei Kinder, Angestellte bei der AOK Bielefeld, eine eigene Würde haben, die nicht mit der Menschenwürde identisch ist, sondern aus ihrem äußerst durchschnittlichen Selbst, aus ihrer mittelstandsbürgerlichen Identität hervorgeht? Die Sinntheorie kann eine Antwort geben: weil Sabine Mustersinn nicht nur für sich steht, sondern für anderes, für mehr, für Größeres. Ihre sinngeprägte Identität, sei sie auch noch so gewöhnlich, besteht ja gerade in Bezügen auf Wertvolles jenseits ihrer selbst. Sie arbeitet täglich acht Stunden dafür, Bielefelder Bürgern ihre Gesundheitsversorgung zu finanzieren, sie liebt ihre Kinder, ihren Ehemann und einige gute Freunde. Das (und wahrscheinlich noch viel mehr) macht ihre Identität aus und verleiht ihr eine individuelle Würde. Die individuelle Würde ist die Verkörperung der individuellen Sinnverwirklichung.

Paradoxerweise besteht also die kontingente Würde des Individuums darin, dass es nicht allein um das Individuum geht. Oder etwas lyrisch ausge-

drückt: Als Sinnstifter bin ich nie nur ich; ich bin gewissermaßen größer als ich selbst. Dieses Moment der Selbsttranszendenz ist uns würdephänomenologisch wohlvertraut, nämlich von der traditionellen „Würde des Amtes“: Der Bundespräsident steht eben nicht nur für sich, sondern für das ganze Land, das macht seine herausgehobene Würde aus. Was der Bundespräsident im Großen, ist Sabine Mustersinn im Kleinen.

Insofern ist es ganz richtig, wenn Stoecker sagt, die Menschenwürde gebietet, „das Haben von Würde zu achten“ (Stoecker 2010, 29). Nur wird erst mit der sinntheoretischen Wende begreifbar, warum das so ist, worin diese individuelle Würde besteht, aber auch, warum die Achtung dieser Würde normativ sekundär ist. Denn die faktischen Würden sind unterschiedlich gewichtig und können obendrein verloren gehen. Darauf lässt sich kein gleicher Anspruch für alle bauen. Der gleiche Anspruch richtet sich vielmehr darauf, dem Bedürfnis nach Sinnverwirklichung nachzugehen und so eine kontingente, individuelle Würde auszubilden. Innerhalb der Sinntheorie der Menschenwürde erhält die kontingente Würde mithin einen Platz, aber sie rutscht – im Vergleich zu Stoeckers Ansatz – auf der normativen Prioritätenskala nach unten. Den obersten Platz nimmt stattdessen der *Anspruch* auf Sinnverwirklichung ein. (Herausforderung 2: das Verhältnis zwischen individueller Würde und Menschenwürde bestimmen.)

Zweitens macht die sinntheoretische Interpretation der Identität deutlich, dass es mit dem „Haben“ einer Identität nicht getan ist. Vielmehr wollen wir unsere Identität auch ausdrücken, sie handelnd und sprechend verwirklichen. Wenn es beispielsweise zur Sinnkonzeption einer Person – und damit zu ihrer Identität – gehört, Christ zu sein, dann gehört dazu, ihren christlichen Glauben auszudrücken. Das ist wichtig für das Verständnis von Menschenwürdeverletzungen: Die Menschenwürde wird nicht erst dann verletzt, wenn wir jeder Möglichkeit beraubt werden, eine akzeptable Identität anzunehmen, sondern schon dann, wenn wir erheblich und dauerhaft daran gehindert werden, sie zu leben.¹⁶ Deshalb verletzt etwa auch die Unterdrückung der Religionsausübung oder die Vorenthaltung von Meinungs-

16 Wichtige Einschränkung: sofern nicht die Sinnverwirklichung anderer erheblich davon betroffen ist. Denn wir werden oft erheblich in unserer Sinnverwirklichung behindert, ohne dass wir dies als Menschenwürdeverletzungen klassifizieren würden. Das ist dann der Fall, wenn die individuelle Sinnverwirklichung mit derjenigen anderer kollidiert. Wenn Sabine Mustersinns Ehemann sich von ihr trennt, d. h. sie an der Verwirklichung eines Teils ihrer Sinnkonzeption hindert, ist das selbstverständlich keine Menschenwürdever-

freiheit die Menschenwürde. Die Sinntheorie der Menschenwürde vermeidet eine Einengung auf extreme Demütigungen, wie sie sich aus Stoeckers Ansatz ergibt. Sie kann auch andere gravierende Verbrechen als Verletzungen der Menschenwürde ausweisen. (Herausforderung 3: die Einengung von Menschenwürdeverletzungen auf extreme Demütigungen verhindern.)

Drittens: Weil der gleiche Anspruch auf Sinnverwirklichung und die Anerkennung als sinnbedürftiges Wesen dasjenige ist, was die Menschenwürde ausmacht, ist ihre Verletzung nicht von individuell höchst unterschiedlichen psychischen Dispositionen abhängig, sondern objektiv bestimmbar. Verletzungen der Menschenwürde *können* durchaus demütigenden Charakter haben, nämlich insofern Menschen erheblich an der Verwirklichung ihrer identitätskonstituierenden Sinnkonzeptionen gehindert werden oder sie nicht als gleiche Sinnstiftungsfähige unter anderen Sinnstiftungsfähigen behandelt werden. Dass die Opfer diese Handlungen subjektiv als demütigend erleben, ist jedoch keine notwendige Bedingung für das Vorliegen einer Menschenwürdeverletzung. Das Gefühl der Demütigung ist auch keine hinreichende Bedingung dafür, sondern allenfalls ein Indiz. (Herausforderung 4: die Subjektivierung von Menschenwürdeverletzungen verhindern.)

Viertens vermeidet die Sinntheorie der Menschenwürde einen einseitigen Individualismus. Die Identität ist zwar immer diejenige eines Individuums, aber sie muss nicht eine besonders individuelle sein. Ganz im Gegenteil, unsere Sinnkonzeptionen zielen nicht nur vielfach auf die Teilhabe an Gemeinschaften, sondern sind häufig selbst gemeinschaftlicher Natur. Sinn und Identität werden oftmals gerade nicht durch unsere „Rolle als eine individuelle Person“ geschaffen (Stoecker 2019, 43, im Orig. kursiv), sondern durch unsere sozialen Zugehörigkeiten, z. B. familiärer, kultureller, sprachlicher, religiöser, beruflicher, politischer Art. Auch das ist für das Verständnis von Menschenwürdeverletzungen relevant, und zwar insbesondere für die Demütigungen, die Stoecker im Blick hat. Denn solche Demütigungen betreffen häufig genau diese Zugehörigkeiten. Juden, die unter der NS-Herrschaft gedemütigt wurden, wurden *als* Juden gedemütigt.¹⁷ Diverse Menschenwürdeverletzungen zielen sogar direkt darauf, diese sinnstiften-

letzung; ein staatliches Heiratsverbot oder staatlich erzwungene Scheidungen dagegen schon.

17 Vgl. das von Stoecker herangezogene Beispiel von Wiener Juden, die unter der NS-Herrschaft gezwungen wurden, kniend vor johlendem Publikum den Bürgersteig zu schrubben: vgl. Stoecker 2019, 35, 46.

den Gemeinschaftsbezüge zu zerstören, so wie (Massen-)Vergewaltigung als Kriegstaktik, Isolationsfolter oder die Ermordung religiöser Amtsträger.¹⁸ (Herausforderung 5: dem gruppenbezogenen Charakter von Identitäten und Demütigungen gerecht werden.)

Fünftens vermag die Sinntheorie der Menschenwürde, wichtige normative Grenzen kohärent zu bestimmen. Dazu gehört die Grenze zwischen solchen Identitäten bzw. Sinnkonzeptionen, deren Verwirklichung legitim ist, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist. Da die universalistische Idee der Menschenwürde allen Menschen grundsätzlich den gleichen Anspruch zuweist, ihre Sinnkonzeptionen zu verwirklichen, haben diejenigen keinen Anspruch auf Verwirklichung ihrer Sinnkonzeptionen, die andere an der Verwirklichung ihrer Sinnkonzeptionen hindern. Ein Nazi beispielsweise hat auch eine Sinnkonzeption, sie prägt seine Identität. An deren Verwirklichung darf und muss er aber gehindert werden, weil er damit andere Menschen in ihrer Sinnverwirklichung verletzen würde: durch Gewalt und Einschüchterung, im Falle politischer Machtübernahme durch Entrechtung und Massenmord. Damit ist zugleich das Feld illegitimer Demütigung begrenzt. Denn daran gehindert zu werden, die eigene Sinnkonzeption zu verwirklichen und die damit verknüpfte (vermeintliche) Würde darzustellen, kann als demütigend erfahren werden. Doch wenn der Nazi den Eingriff in seine Sinnverwirklichung (in Form strafrechtlicher Verbote oder polizeilicher Gewalt) als demütigend empfindet, ist das eine legitime Demütigung.

Legitime Demütigungen gibt es der Sinntheorie der Menschenwürde zufolge auch in einer anderen Hinsicht: *In Frage gestellt* werden dürfen alle Sinnkonzeptionen. Es gibt keinen Anspruch darauf, in seiner sinnkonstituierten Identität intellektuell unbehelligt zu bleiben.¹⁹ Wenn jemand sich

18 Indem die sinntheoretische Perspektive die Rolle gemeinschaftlicher Bezüge erfasst, kann sie nicht nur bestimmte Menschenwürdeverletzungen besser verstehen, sondern auch besser eine Brücke zu (nichtwestlichen) Menschenwürde-Konzeptionen schlagen, die Gemeinschaft anstelle des Individuums in den Mittelpunkt stellen (vgl. Metz 2012; Ikuneobe 2016). Auch in dieser Hinsicht kommt der Sinntheorie der Menschenwürde ein Integrationspotential zu. Sie wird dem Individuum gerecht, ohne darüber seine Gemeinschaftsbezogenheit zu vergessen.

19 Das ist eine unmittelbare Folge des zugrunde liegenden objektivistischen Verständnisses von Sinn. Denn hinge die Sinnhaftigkeit allein vom subjektiven Dafürhalten der jeweiligen Person ab, gäbe es für Kritik gar keine Veranlassung. Sinn objektivistisch zu verstehen, heißt hingegen, dass es Gründe gibt –

durch die Kritik an seiner Weltanschauung oder Lebensweise gedemütigt und in seiner Identität erschüttert fühlt und meint, keine akzeptable alternative Identität entwickeln zu können, dann ist das bedauerlich (und man sollte eventuell einige Sensibilität walten lassen), aber keine Verletzung seiner Menschenwürde. So vermeidet die Sinntheorie der Menschenwürde erneut, sich bei der Bestimmung der Verletzungstatbestände in die Abhängigkeit kontingenter subjektiver Empfindlichkeiten zu begeben. (Herausforderung 6: die Grenzen legitimer Identitäten und legitimer Demütigungen bestimmen.)

V. Schritte auf dem Weg zur Sinntheorie der Menschenwürde: Autonomie

Warum soll die Autonomie ein so großes Gewicht erhalten? Warum ist sie für die Menschenwürde zentral? Die sinntheoretische Antwort lautet natürlich erneut: *It's the meaning, stupid*. Die Autonomie bezieht ihre große Bedeutung nicht daher, dass wir darüber entscheiden können, ob wir heute eine Packung Spaghetti oder Fusilli in den Einkaufswagen legen, sondern sie bezieht sie von den uns wesentlichen Sinnkonzeptionen, die wir autonom verwirklichen wollen. Autonomie ist so immens wichtig, weil uns das immens wichtig ist, womit wir uns identifizieren, was uns ausmacht, was wir sind und sein wollen und wessen wir uns zugehörig fühlen – also das, was nach unserer Vorstellung ein sinnvolles Leben ausmacht und was wir in unserem autonomen Tun realisieren wollen.²⁰

Rückt damit Sinn an die Stelle der Autonomie? Nein, es geht nicht um Sinn *statt* Autonomie, sondern um Sinn *durch* Autonomie – jedenfalls für diejenigen Menschen, die dazu fähig und willens sind. Autonomie ist die für Autonomiefähige und -willige einzig akzeptable Form der Sinnverwirklichung. Denn ein sinnvolles Leben nach eigenen Vorstellungen leben zu wollen, heißt nichts anderes, als autonom leben zu wollen. Die Rolle der Autonomie ist begründungstheoretisch sekundär, aber normativ prioritär.

Aber ist die sinntheoretische Begründung nicht dennoch ein Einfallstor für einen Sinn-Paternalismus? Denn wenn Sinn der entscheidende

Gründe, die zumindest implizit den Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben und daher kritisiert werden können.

20 Vgl. zum Zusammenhang zwischen Autonomie und Sinn auch Rössler 2019, Kap. 3.

Faktor ist, lädt das nicht dazu ein, den Menschen vermeintlich höherwertige Sinnkonzeptionen zu oktroyieren? Auch hier lautet die Antwort Nein. Die Gefahr von Paternalismus und Autonomiebeschneidung besteht grundsätzlich immer, die Sinntheorie der Menschenwürde ist dafür aber nicht anfälliger als andere Ansätze. Im Gegenteil, es geht ihr ja um die autonome Verwirklichung der jeweiligen Sinnkonzeptionen. Eine Sinnoktroierung gegen den Willen der Bürger ist nicht nur illegitim, sondern dürfte kaum funktionieren. Denn sie wären gewissermaßen gar nicht innerlich „dabei“, es wäre nicht *ihr* Leben. Für ein Verständnis von Menschenwürde, „die man auch gegen den Willen ihres Trägers schützen dürfe“ (Joerden 2015, 80), hat die Sinntheorie der Menschenwürde keinen Platz. Wie Jan Joerden ganz richtig schreibt: „Vielmehr geht es um nichts mehr, aber auch um nichts weniger, als darum, der individuellen Sinnstiftung den sie ermöglichenden Raum zu erhalten.“ (Ebd., 79f.) Im Rahmen des sinntheoretischen Verständnisses von Menschenwürde ist daher jedes autonome Handeln (in den Grenzen des Rechts) geschützt.

Noch ein Einwand: Steht eine Person damit nicht stets unter Rechtfertigungsdruck, ihre autonomen Entscheidungen für sinnrelevant zu erklären? Und droht dann nicht jede Autonomiebeschneidung Legitimität zu erheischen, sofern vermeintlich keine bedeutsame Sinnstiftung betroffen ist? Natürlich nicht. Das normative Primat des Rechts auf Autonomie dehnt sich auf sämtliche Lebensbereiche eines Individuums aus. Dafür gibt es mindestens zwei Gründe: Erstens sind sinnvolle und sinnarme Betätigungen auf unentwirrbare Weise miteinander verwoben. Nicht-sinnstiftende Lebensvollzüge bilden die vitale Grundlage für sinnstiftendes Tun, dienen als Erholung, Rückzugsort, Ideenquelle, Kontrastfolie etc. Das Leben eines Menschen bildet insofern eine Einheit. Zweitens lässt sich weder von außen noch von innen je mit letzter Gewissheit sagen, was Sinn stiftet. Also ist es auch aus erkenntnistheoretischen Gründen ein Gebot der sinntheoretisch verstandenen Menschenwürde, das Recht auf Autonomie so umfassend wie möglich sein zu lassen. Vielleicht ist es am Ende doch für ein sinnvolles Leben relevant, welche Art von Pasta wir kaufen – unwahrscheinlich, aber wer weiß das schon?

Die Sinntheorie der Menschenwürde gründet die Menschenwürde also nicht in der Autonomiefähigkeit und weist ihr doch einen zentralen Platz zu. Sie setzt bei der Begründung der normativen Rolle der Autonomie „tiefer“ an, ohne sie auch nur um ein Gran zu schmälern. Insofern geht die Sinntheorie der Menschenwürde in der *Begründung* über existierende autonomie-orien-

tierte Menschenwürdetheorien hinaus, während sie *im Ergebnis* zum modernen, „Nach-45er“-Verständnis von Menschenwürde gehört (vgl. Lohmann 2010). (Herausforderungen 7 und 8: der wichtigen Rolle der Autonomie gerecht werden und eine Begründung dieser Rolle der Autonomie leisten.)

Aber setzt sich die Sinntheorie der Menschenwürde damit nicht auch dem Vorwurf aus, dass hinter ihrem universalistischen Anspruch letztlich nur ein westlicher Partikularismus lauert? Nein, das tut sie nicht, eben weil für sie nicht die Autonomie, sondern der Sinn den letzten Grund der Menschenwürde darstellt. Denn Sinn lässt sich auch auf nichtautonome Weise verwirklichen. Zu denken ist hier etwa an stark gemeinschaftsbetonte Formen der Sinnverwirklichung mit einer erheblichen Ein- und Unterordnung des Einzelnen, wie sie in traditionellen Familienverbänden vorkommen. Darin ist so lange keine die Menschenwürde verletzende Unterdrückung zu sehen, wie die Mitglieder solcher Gemeinschaften die gemeinsame Sinnkonzeption mittragen und sich nicht mit einer eigenen, abweichenden Sinnkonzeption der Gemeinschaft entziehen wollen; solange sie also nicht den Willen zu individueller Selbstverwirklichung haben und auch solange die Möglichkeit zukünftiger Autonomie nicht verbaut wird. Das sinntheoretisch verstandene normative Primat der Autonomie bedeutet eben nicht, nur in autonomer Lebensführung etwas Schützenswertes zu erblicken, sondern dem Schutz der Autonomie dann Vorrang einzuräumen, *sofern* Menschen ihre Sinnkonzeption auf autonomem Wege verwirklichen wollen. Ein Menschenwürdeverständnis, das auf den Schutz individueller Autonomie pocht, entspringt also keiner partikularistisch-westlichen Perspektive, sondern der Einsicht, dass die Autonomie zwar nur *eine* Form der Sinnverwirklichung darstellt, aber für autonomiewillige Menschen die *einzig akzeptable*, ja *einzig mögliche* Form.

Bei seinen Zweifeln an der Universalität der Menschenwürde stellt Steinfath die Frage, „ob sich der Wert eines fundamentalen Anspruchs nicht auch anders als über das Ideal der Selbstbestimmung begreifen lässt“ (Steinfath 2017, 286). So ist es, und diesen anderen Weg des Begreifens bietet die sinntheoretische Perspektive. Sie ist nicht nur anders, sondern lässt uns den gemeinsamen Grund für die normative Rolle von Autonomie und Gemeinschaftsorientierung erkennen. Denn beide können Formen von Sinnverwirklichung sein.²¹ (Herausforderung 9: den Vorwurf eines westlichen Partikularismus entkräften.)

21 Damit bildet die Sinntheorie der Menschenwürde erneut eine Brücke zwi-

Insofern unsere Autonomie ihr normatives Gewicht von dem auf diese Weise angestrebten sinnvollen Leben erhält, ergibt sich auch eine Antwort auf die Frage nach ihrer legitimen Einschränkung: Staatliche Eingriffe in die Autonomie sind genau dann mit der Menschenwürde nicht vereinbar, wenn sie die autonome Verwirklichung persönlicher (und mit anderen verträglicher) Sinnkonzeptionen verhindern oder erheblich einschränken. Dazu gehören etwa Verletzungen der Religions- und Meinungsfreiheit, Sklaverei, übermäßige Einschränkungen der Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit, die Zerstörung der Privatsphäre u.v.m. Unschwer lassen sich darin Verletzungen der Menschenrechte, genauer: der liberalen Freiheitsrechte und der politischen Teilhaberechte erkennen.²² Diese Rechte lassen sich als Ermöglichungsbedingungen eines sinnvollen Lebens rekonstruieren. Die sinntheoretisch verstandene Menschenwürde lässt sich also auch als Grund der Menschenrechte verstehen.

Spätestens hier wird deutlich, dass es einer objektivistischen Sinntheorie bedarf (vgl. Abschn. III). Denn die Rechte, die die Grenze legitimer Eingriffe in die Autonomie markieren, schützen Tätigkeiten und Lebensbereiche, die als Bedingungen oder Elemente sinnvollen Lebens gelten. Um diese Rechte zu formulieren, ist also eine Vorstellung davon erforderlich, was ein sinnvolles Leben ausmachen kann; oder genauer: eine Vorstellung von dem *Spektrum* möglichen sinnvollen Lebens, denn es geht selbstverständlich nicht darum, eine einzelne Art und Weise sinnvollen Lebens abzusichern, sondern alle, die mit anderen vereinbar sind. Beispiel Meinungsfreiheit: Das Recht darauf ist getragen von der Vorstellung, dass es zu einem sinnvollen Leben gehören *kann* und oftmals *tatsächlich* gehört, seine Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen und für ihre Durchsetzung politisch zu kämpfen. Keinesfalls ist *jedes* sinnvolle Leben auf den Gebrauch der Meinungsfreiheit angewiesen; möglicherweise ist auch das schweigsame Leben eines Kartäusermönchs sinnvoll. Doch für viele Formen autonomen sinnvollen Lebens ist die Meinungsfreiheit eine notwendige Bedingung. Eine zwangsweise staat-

schen dem westlich-individualistischen und einem gemeinschaftsorientierten Verständnis von Menschenwürde, s. Fn. 18.

22 Darüber hinaus lassen sich auch soziale Anspruchsrechte wie das Recht auf Bildung, auf Gesundheitsversorgung usw. sinntheoretisch begründen, denn ihre Achtung sorgt dafür, dass Menschen überhaupt in die Lage versetzt werden, ihre Sinnkonzeptionen auszubilden und zu verwirklichen. Aber das geht über die Frage nach den legitimen Grenzen von Eingriffen in die Autonomie hinaus.

liche Erhebung von Steuern hingegen unterminiert nicht die Fähigkeit, ein sinnvolles Leben zu führen.²³ Im Rahmen einer subjektivistischen Sinntheorie indessen würde es bestenfalls vom aktuellen subjektiven Dafürhalten abhängen, welche Eingriffe in die Autonomie als zulässig gelten und welche nicht – wenn es nicht sogar ausreichend wäre, uns alle an Nozick'sche Erlebnismaschinen anzuschließen, die uns Sinn und Autonomie vorgaukeln.²⁴ (Herausforderung 10: die Grenzen legitimer Eingriffe in die Autonomie bestimmen.)

Es dürfte bereits deutlich geworden sein: Sinn bildet den gemeinsamen Grund der normativen Relevanz von Autonomie *und* Identität. Denn das, was für uns ein sinnvolles Leben ausmacht, bildet unsere Identität, ebenso wie es unserer Autonomie ihre Bedeutung verleiht. Wir streben an, unsere durch Sinnkonzeptionen konstituierte Identität autonom zu realisieren. Unser Recht auf Autonomie ist deshalb auch das Recht, unsere Identität zu verwirklichen und dabei eine gewisse individuelle sinnkonstituierte Würde zu entwickeln und auszudrücken, wofür wir auf die Anerkennung der sozialen Umwelt angewiesen sind. Und so werden auch die Verletzungen der Menschenwürde neu verständlich: Sie bestehen nicht ausschließlich in Beschneidungen der Autonomie oder in extremen Demütigungen, sondern in der praktischen Negierung des Menschen als sinnorientierten Wesens. Die Sinntheorie der Menschenwürde deckt die grundlegende Signatur von Menschenwürdeverletzungen auf, von der bestimmte Beschneidungen der Autonomie und manche Demütigungserfahrungen nur Ausprägungen sind. Damit überbrückt die Sinntheorie der Menschenwürde die konzeptionelle Kluft zwischen autonomie- und identitätsorientierten Menschenwürdetheorien und legt ihre gemeinsame Wurzel frei. (Herausforderung 11: Autonomie und Identität sinnvoll miteinander vereinen.)

23 Mit dieser Orientierung an den menschlichen Voraussetzungen sinnvollen Lebens ist die Sinntheorie der Menschenwürde an eine weitere Menschenwürdetheorie anschlussfähig, nämlich an diejenige Martha Nussbaums, der zufolge die Achtung der Menschenwürde in der Realisierung grundlegender menschlicher *capacities* besteht. Vgl. Nussbaum 2010.

24 Das Gedankenexperiment zielte bei Robert Nozick nicht ausdrücklich auf die maschinelle Vorgaukelung von Sinn, es lässt sich aber zwanglos darauf beziehen. Vgl. Nozick 2006, 71-75.

Es hat sich gezeigt: Die Sinntheorie der Menschenwürde ist imstande, die beiden disparaten Theorierichtungen sinnvoll miteinander zu vereinen und wesentliche Probleme zu lösen, die sich bei beiden jeweils ergeben. Selbstverständlich ist damit noch nicht erwiesen, dass sie weitere Menschenwürdetheorien integrieren kann, und vor allem nicht, dass sie weitere Probleme lösen kann, die ich hier außen vor gelassen habe. Doch wenn die Sinntheorie der Menschenwürde die hier behandelten Herausforderungen bewältigen kann, spricht das bereits für sie – und dafür, dass sie weiteres Problemlösungspotential bereithält.

Literatur

- Berk, Laura E. 2011. *Entwicklungspsychologie*. 5., aktualisierte Aufl. München: Pearson Studium.
- Bramble, Ben. 2015. „Consequentialism about Meaning in Life“. *Utilitas* 27, Nr. 4: 445–459.
- Cottingham, John. 2003. *On the Meaning of Life*. New York: Routledge.
- Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Cambridge, MA.: Harvard Univ. Press.
- Dürig, Günter. 1958. „Kommentar zu Art. 1 GG“. *Grundgesetz. Kommentar*, hg. v. Theodor Maunz, Günter Dürig u. a. München, 1–26.
- Düwell, Marcus. 2010. „Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte“. *Zeitschrift für Menschenrechte* 4, Nr. 1: Philosophie der Menschenwürde: 64–79.
- Forst, Rainer. 2005. „Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53: 589–596.
- Frankfurt, Harry G. 2014. *Gründe der Liebe*. Berlin: Suhrkamp.
- Frankl, Viktor E. 2011. *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. 3. Aufl. München: dtv.
- Gerhardt, Volker. 1995. „Sinn des Lebens“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karl Gründer, Bd. 9, Basel: Schwabe, 815–824.
- Gewirth, Alan. 1992. „Human Dignity as the Basis of Rights“. In *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*, hg. v. Michael J. Meyer und William A. Parent, Ithaca: Cornell University Press, 10–28.
- Gisbertz, Philipp. 2018. „Overcoming Doctrinal School Thought: A Unifying Approach to Human Dignity“. *Ratio Juris* 31, Nr. 2: 196–207.
- Griffin, James. 2008. *On Human Rights*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Gutmann, Thomas. 2010. „Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition“. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 15: 5–34.

- Hevelke, Alexander. 2014. „Die Würde als Sammelbegriff. Moralisches Grundprinzip und Überbegriff mehrerer spezifischer Rechte“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68, Nr. 1: 57–77.
- Hill, Thomas E. 2003. „Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag“. In *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, hg. v. Ralf Stoecker, Wien: öbv: 153–173.
- Hoerster, Norbert. 2002. *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*. Stuttgart: Reclam.
- Höffe, Otfried. 2002. *Medizin ohne Ethik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horn, Christoph. 2013. „Lässt sich Menschenwürde in Begriffen von Selbstachtung und Demütigung verstehen?“ In *Menschenrechte und Demokratie*, hg. v. Falk Bornmüller, Thomas Hoffmann und Arnd Pollmann, Freiburg/München: Alber, 101–118.
- Hruschka, Joachim. 2002. „Die Würde des Menschen bei Kant“. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 88, Nr. 4: 463–480.
- Ikuenobe, Polycarp A. 2016. „The Communal Basis for Moral Dignity: An African Perspective“. *Philosophical Papers* 45, Nr. 3: 437–469.
- Jaeggi, Rahel. 2005. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Joerden, Jan C. 2015. „Menschenwürdeschutz und Sinnstiftung“. In *Wert und Wahrheit in der Rechtswissenschaft. Im Gedenken an Gerhard Sprenger*, hg. v. Annette Brockmöller, Stephan Kirste und Ulfrid Neumann, Stuttgart: Franz Steiner/Nomos, 75–84.
- Kant, Immanuel. 1994. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner.
- Kipke, Roland. 2018. „Viktor Frankl und die gegenwärtige philosophische Sinndiskussion. Ein Beitrag zur Theorie des sinnvollen Lebens in Psychotherapie, Psychiatrie und Philosophie“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5, Nr. 2: 243–282.
- Klefaras, George, und Evangelia Psarra. 2012. „Meaning in Life, Psychological Well-Being and Depressive Symptomatology: A Comparative Study“. *Psychology* 3, Nr. 4: 337–345.
- Landau, Iddo. 2015. „The ‚Why Be Moral?‘ Question and the Meaning of Life“. In *Why Be Moral?*, hg. v. Robert Loudon und Beatrix Himmelmann, Berlin/Boston: De Gruyter, 159–172.
- Levy, Neil. 2005. „Downshifting and Meaning in Life“. *Ratio* 18, Nr. 2: 176–189.
- Lohmann, Georg. 2010. „Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945“. *Zeitschrift für Menschenrechte* 4, Nr. 1: Philosophie der Menschenwürde: 46–63.
- Macklin, Ruth. 2003. „Dignity is a useless Concept“. *British Medical Journal* 327: 1419–1420.

- Margalit, Avishai. 2012. *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Berlin: Suhrkamp.
- Metz, Thaddeus. 2011. „The good, the true, and the beautiful: toward a united account of great meaning in life“. *Religious Studies* 47: 389–409.
- Metz, Thaddeus. 2012. „African Conceptions of Human Dignity. Vitality and Community as the Ground of Human Rights“. *Human Rights Review* 13: 19–37.
- Metz, Thaddeus. 2013. „The Meaning of Life“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/life-meaning>.
- Metz, Thaddeus. 2015. *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Neumann, Michael. 2000. „Did Kant Respect Persons?“ *Res Publica* 6: 285–299.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Nozick, Robert. 2006. *Anarchie, Staat, Utopia*. München: Olzog.
- Nussbaum, Martha. 2010. „Menschenwürde und politische Ansprüche“. *Zeitschrift für Menschenrechte* 4, Nr. 1: Philosophie der Menschenwürde: 80–97.
- von der Pfordten, Dietmar. 2006. „Zur Würde des Menschen bei Kant“. *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14: 501–518.
- von der Pfordten, Dietmar. 2016. *Menschenwürde*. München: Beck.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rössler, Beate. 2019. *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*. Berlin: Suhrkamp.
- Rothhaar, Markus. 2015. *Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schaber, Peter. 2010. *Instrumentalisierung und Würde*. Paderborn: mentis.
- Schaber, Peter. 2012. *Menschenwürde*. Stuttgart: Reclam.
- Schnell, Tatjana. 2016. *Psychologie des Lebenssinns*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Schnell, Tatjana, Rebekka Gerstner und Henning Krampe. 2018. „Crisis of Meaning Predicts Suicidality in Youth Independently of Depression“. *Crisis* 39: 294–303.
- Sensen, Oliver. 2011. *Kant on human dignity*. Kant-Studien, Ergänzungsheft Nr. 166, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Smuts, Aaron. 2013. „The Good Cause Account of the Meaning of Life“. *The Southern Journal of Philosophy* 51, Nr. 4: 536–562.
- Steigleder, Klaus. 1999. *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*. Freiburg/München: Alber.

- Steinfath, Holmer. 2017. „Menschenwürde zwischen universalistischer Moral und spezifischem Lebensideal“. In *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, hg. v. Mario Brandhorst und Eva Weber-Guskar, Berlin: Suhrkamp, 266–292.
- Stoecker, Ralf. 2010. „Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde – und wie sie sich vielleicht auflösen lassen“. *ZiF-Mitteilungen* 1/2010: 19–30.
- Stoecker, Ralf. 2019. *Theorie und Praxis der Menschenwürde*. Münster: mentis.
- Taylor, Charles. 1996. *Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, Richard. 2000. „Sisyphos und wir“. In *Der Sinn des Lebens*, hg. v. Christoph Fehige, Georg Meggle und Ulla Wessels, München: dtv, 87–95.
- Weber-Guskar, Eva. 2017. „Menschenwürde: Kontingente Haltung statt absoluter Wert“. In *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, hg. v. Mario Brandhorst und Eva Weber-Guskar, Berlin: Suhrkamp, 206–233.
- Werner, Micha H. 2004. „Menschenwürde in der bioethischen Debatte – Eine Diskurstopologie“. In *Biomedizin und Menschenwürde*, hg. v. Matthias Kettner, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 191–220.
- Werner, Micha H. 2013. „Menschenwürde und Diskursethik“. In *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Jan C. Joerden, Berlin: Dunker & Humblot, 119–133.
- Williams, Bernard. 2009. „Personen, Charakter und Moralität“. In *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. v. Robin Celikates und Stefan Gosepath, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 356–365.
- Wolf, Susan. 2010. *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton: Princeton University Press.
- Wolfersdorf, Manfred, und Elmar Etzersdorfer. 2011. *Suizid und Suizidprävention*. Stuttgart: Kohlhammer.