

Klaus Steigleder

***Menschenwürde –
Zu den Orientierungsleistungen eines Fundamentalbegriffs normativer
Ethik¹***

[95] Die Verwendung des Begriffs „Menschenwürde“ im Rahmen von Abhandlungen zu „angewandt“-ethischen Fragestellungen macht längst geradezu misstrauisch. Nicht nur scheint der Begriffsgehalt unscharf und unklar und die Rede von der Menschenwürde deshalb beinahe beliebig einsetzbar zu sein. Die Berufung auf die Menschenwürde in argumentativen Kontexten wird dem Kenner zudem nicht selten signalisieren, dass ein Argument geradezu an seine Grenze oder an sein Ende gelangt ist: Wer mit dem Begriff der Menschenwürde operiert, setzt sich dem Verdacht aus, nicht (mehr) zu argumentieren, sondern zu beschwören. In diesem Verdacht mag man sich überdies dadurch bestärkt sehen, dass die Verwendung des Begriffs der Menschenwürde gerade in den Zusammenhängen am häufigsten begegnet, in denen das Eis der Kriterien und Argumente am dünnsten zu sein scheint, nämlich im Zusammenhang von Problemstellungen am Beginn und am Ende menschlichen Lebens: In-vitro-Fertilisation, „verbrauchende“ Forschung an Embryonen, gentherapeutische Eingriffe in die menschliche Keimbahn, Schwangerschaftsabbruch, therapeutische Verwendung fötalen Gewebes, der Gebrauch anenzephaler Neugeborener als Organ“spender“, die Fragen des geforderten Umgangs mit irreversibel „Komatösen“, des Status einer hirntoten „Schwangeren“ seien als Beispiele benannt.

Nun ist nicht zu bestreiten, dass hinter dem angesprochenen Misstrauen eine berechtigte und vielfach notwendige Kritik des Gebrauchs bzw. Missbrauchs des Begriffs der Menschenwürde steht. Gleichwohl möchte ich in diesem Aufsatz zeigen, dass der Begriff für eine „Sache“ stehen kann, die für ein angemessenes Verständnis moralischen Sollens schlechterdings unverzichtbar ist und deren „Begriff“ dazu geeignet ist, uns in der Erkenntnis des moralisch Richtigen zu orientieren. Allerdings wird herauszustellen sein, dass die „Menschenwürde“ in *unterschiedli-*

¹ In: J.-P. Wils (Hg.), *Orientierung durch Ethik? Eine Zwischenbilanz*, Paderborn: Schöningh, 1993, 95-122.

[96] *chen* Hinsichten zu orientieren vermag und gerade fundamentale Orientierungsleistungen *indirekt* sind. „Indirekt“ ist die Orientierungsleistung dann, wenn die Menschenwürde nicht selbst als (direktes) Kriterium des sittlich Richtigen fungiert, wohl aber die Grundlage für etwas darstellt, das diese Funktion direkter Kriterien übernehmen kann. Entsprechend ist es eines der Hauptziele dieses Aufsatzes deutlich zu machen, dass die wichtigste indirekte Orientierungsleistung der „Menschenwürde“ in der Grundlegung *konstitutiver Rechte* besteht. Es lassen sich aber auch direktere Orientierungsleistungen aufweisen.

Aus einer solchen Zielsetzung ergeben sich für diesen Aufsatz umfängliche Aufgaben. Deren Bearbeitung wird freilich wesentlich dadurch erleichtert, dass ich an eine ausgearbeitete Ethikkonzeption anknüpfen kann, nämlich an die Grundlegung der normativen Ethik, die der amerikanische Philosoph Alan Gewirth 1978 in seinem Hauptwerk „Reason and Morality“ geleistet hat.² Überdies hat Gewirth unlängst einen wichtigen Aufsatz veröffentlicht, der die Verhältnisbestimmung von Menschenwürde und Rechten zum Thema hat.³ Gleichwohl muss ich mich hier ganz auf die systematische Einlösung der Thesen der fundamentalen Stellung der Menschenwürde und ihrer indirekten und direkteren Orientierungsleistungen konzentrieren. Ich werde deshalb sowohl auf Ausführungen zur Begriffsgeschichte⁴ wie auch auf die explizite Auseinandersetzung mit anderen Beiträgen zur Menschenwürde verzichten.

[97] ***I. Einige Vorerklärungen***

² Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978 (im Folgenden abgekürzt: RM). Den Ansatz von Gewirth habe ich in meinem Buch: *Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik*, Tübingen 1992, in einigen Punkten weiterzuführen und gegen die wichtigsten Einwände zu verteidigen versucht. Siehe auch: Deryck Beyleveld, *The Dialectical Necessity of Morality. An Analysis and Defense of Alan Gewirth's Argument to the Principle of Generic Consistency*, Chicago 1991.

³ Alan Gewirth, *Human Dignity as the Basis of Rights*, in: M.J. Meyer, W.A. Parent (eds.), *The Constitution of Rights*, Ithaca, N.Y. 1992, 10-28. Siehe auch schon A. Gewirth, *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago 1982 (im Folgenden abgekürzt: HR), 27-30.

⁴ Siehe dazu Jean-Pierre Wils, *Zur Typologie und Verwendung der Kategorie „Menschenwürde“*, in: Jean-Pierre Wils; Dietmar Mieth (Hg.), *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter*, Tübingen²1991, 130-157.

Nicht zuletzt auch weil in jüngeren deutschsprachigen Arbeiten die Begriffe „Moral“ und „Ethik“ inhaltlich anders verwendet werden als in diesem Aufsatz, scheint es mir ratsam zu sein, kurz deutlich zu machen, was *hier* unter „Moral“ und „Ethik“ verstanden werden soll.

Ich verstehe unter *Moral* ein Ensemble normativer Forderungen eines bestimmten *Status* und eines allgemein charakterisierbaren *Gehaltes*. Dem korreliert eine bestimmte *Hinsicht* des Fragens und Urteilens, die es erlaubt, unterschiedliche Fragestellungen und Standpunkte als *moralische* Fragestellungen und Standpunkte zu identifizieren und von *nicht-moralischen* (außer-moralischen) Fragestellungen und Standpunkten zu unterscheiden. Demgegenüber verstehe ich unter *Ethik* ein theoretisches Bemühen, das sich *klärend auf* die Moral zu beziehen versucht. Prominente Aufgabenstellungen der Ethik wären demnach etwa die Klärung der Frage, welche moralischen Urteile moralisch richtige Urteile sind oder die Bestimmung jener Beurteilungshinsicht, welche für moralische Urteile kennzeichnend ist.

Alle moralischen Urteile (zumindest normativer Art) sind durch den Gesichtspunkt der (normativ) richtigen Interessenberücksichtigung bestimmt. Anders gesagt: Moralische Urteile sind (direkt oder indirekt) Urteile darüber, in welcher Weise wessen und welche Interessen im Handeln Rechnung zu tragen ist (Rechnung getragen werden soll). Das Moralische hat aber nicht nur einen allgemein charakterisierbaren *Sinn*, sondern auch, wie bereits erwähnt, einen spezifischen *Status*: Mit ihm verbindet sich der Anspruch *kategorischer Geltung*. Dies bedeutet, dass moralische Normen gegenüber allen anderen handlungsleitenden Gesichtspunkten, Regeln oder Regelsystemen – seien es nun Absichten, Interessen oder Pläne, Regeln der Etikette oder Rechtsnormen – für den Fall eines Widerspruchs *stets den Vorrang* beanspruchen.

Wenn diese hier nur thesenhaft eingeführten Bestimmungen⁶ zutreffend sind, dann ist mit der Frage nach dem moralisch Richtigen und Falschen eine eigenständige Fragerichtung und Beurteilungshinsicht angesprochen. Diese ist von der Frage rechtlicher Richtigkeit ebenso zu unterscheiden wie von der moralisch guten Absicht, in der jemand das [98] moralisch Richtige zu tun bemüht ist, um des moralisch Richtigen willens und weil es das moralisch Richtige ist. In der Konsequenz der hier vorgenommenen Bestimmung liegt überdies, dass die Frage nach dem „guten“ oder

⁵ Siehe z.B. Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991; Hans Krämer, Integrative Ethik, Frankfurt/M. 1992.

⁶ Siehe dazu: Die Begründung des moralischen Sollens, a.a.O., 76-86.

„gelungenen Leben“ nicht ohne weiteres als moralische Fragestellung angesehen werden kann. Dazu ist der Sinn des „Guten“ und von „Gelungenheit“ allzu vieldeutig. Freilich kann der Frage, ob sich das Moralische im Normativen erschöpft und in welcher Weise mögliche nicht-normative Aspekte des Moralischen zu bestimmen wären, hier nicht näher nachgegangen werden.

II. „Würde“ und die Begründung konstitutiver Rechte

1. Ein Überblick über Alan Gewirths Begründung des obersten moralischen Prinzips

Alan Gewirth hat gezeigt, dass jeder Handlungsfähige logisch genötigt ist, ein *inhaltlich bestimmtes* oberstes moralisches Prinzip anzuerkennen. Dazu bedient er sich des Aufweis einer Sequenz von Urteilen, die für jeden Handlungsfähigen notwendig, d.h. rational unhintergebar sind.

Beim „Handlungsfähigen“ einzusetzen, stellt dabei keinen willkürlich gewählten Ausgangspunkt dar.⁷ Denn wenn wir unter Handeln ein freiwilliges und zweckgerichtetes Tun oder Lassen verstehen, das durch die beiden Momente der Wissentlichkeit und Willentlichkeit gekennzeichnet ist, dann kann man sich leicht klarmachen, dass jede Norm, also auch jede moralische Norm, mit Handlungsfähigkeit rechnen muss. Es muss vorausgesetzt werden, dass die Adressaten der Norm sich einerseits nicht ohnehin zwangsläufig so verhalten, wie es die Norm vorschreibt, andererseits sie der Norm Folge leisten können, d.h. in Freiheit ihr Ver- [99] halten an der Norm zu orientieren bzw. nach der Norm zu bestimmen vermögen. Zugleich stellt *für einen Handlungsfähigen* die eigene Handlungsfähigkeit keine abstreifbare Rolle, sondern eine unhintergebare Charakteristik dar. Ein Handlungsfähiger könnte sein Ein-Handlungsfähiger-Sein *nur handelnd* zu beenden suchen.⁸ Des Weiteren ist es einem Handlungsfähigen unmöglich, vorsätzlich nicht zu handeln, da auch bewusste Unterlassungen Handlungen darstellen.

⁷ Vgl. z.B. RM, 28f. and A. Gewirth, Die rationalen Grundlagen der Ethik, in: K. Steigleder; D. Mieth (Hg.), Ethik in den Wissenschaften. Ariadnefaden im technischen Labyrinth?, Tübingen² 1991, 3-34, 12-14.

⁸ Vgl. z.B. RM, 136f.; 264.

Jedes Handeln hat die Struktur, dass *jemand etwas um etwas willen* tut. Dieser Struktur entspricht auf Seiten des Handelnden⁹ das notwendige Urteil (1) „Ich tue H um Z willen“, wobei H für jede beliebige Handlung und Z für jedes beliebige Handlungsziel stehen kann. Gewirth hat nun gezeigt, dass in der Perspektive des Handelnden dieses Urteil (1) eine Sequenz weiterer notwendiger Urteile des Handelnden impliziert, die kein Handelnder bestreiten kann, ohne sich in einen Selbstwiderspruch zu verwickeln. Dabei ist stets im Blick zu halten, dass es um Urteile *in und aus der Perspektive des Handelnden* geht. Es handelt sich also nicht um eine Sequenz *assertorischer*, sondern *dialektischer*, allerdings *dialektisch notwendiger* Urteile.¹⁰ So folgt aus dem für jeden Handlungsfähigen notwendigen Urteil (1) „Ich tue H um Z willen“ notwendig, dass *der Handelnde* Z positiv bewertet. Dem entspricht das dialektisch notwendige Urteil (2) „Z ist gut“. Während das entsprechende assertorische Urteil die Bedeutung hätte, dass Z wirklich oder objektiv gut ist, besagt das dialektische Urteil (2), dass der Handelnde es zu dem Zeitpunkt (und unter Umständen), zu dem Z sein wirkliches Handlungsziel ist, es – nach welchen Kriterien auch immer – *für gut hält*. Das dialektische Urteil sagt also primär etwas *über den Urteilenden* aus, das assertorische Urteil dagegen über das, worüber bzw. in Bezug auf das geurteilt wird – in unserem Beispiel über Z.

Der von Gewirth geleistete Aufweis des obersten moralischen Prinzips erfolgt in drei Schritten. Der erste Schritt besteht darin zu zeigen, dass Handeln eine *evaluative Struktur* besitzt.¹¹ Damit ist zweierlei gemeint. Zum einen, dass, wie angedeutet, jeder Handelnde seine jeweili- [100] gen Handlungsziele positiv bewertet (wobei er jeweils höchst unterschiedliche – also keineswegs nur ichbezogene oder nur altruistische – Kriterien bemühen und seine Bewertungen nachträglich auch revidieren kann). Handeln besitzt die Struktur, dass Handelnde im Handeln den „Stand ihrer Zielerreichung“ erhalten oder erweitern wollen.¹² Damit hängt aber nun zweitens zusammen, dass jeder Handelnde die *grundsätzlichen Voraussetzungen* dafür, einerseits überhaupt handeln, andererseits erfolgreich handeln zu können, für *notwendige Güter* halten muss. Diese notwendigen Güter sind, da sie sich in der Beziehung auf den Handelnden aus der Handlungsstruktur selbst ergeben, inhaltlich invariant. Sie bestehen in *Freiheit* und, wie

⁹ „Der Handelnde“ bezeichnet im Folgenden jeden (einzelnen) Handelnden und jede (einzelne) Handlungsfähige.

¹⁰ Wie Gewirth herausgestellt hat, haben *assertorische* Urteile die Form „p“, *dialektische* Urteile die Form „X ist der Überzeugung (meint, anerkennt, denkt etc.), dass p“ und *dialektisch notwendige* Urteile die Form „X ist logisch genötigt zu meinen (etc.), dass p.“

¹¹ Siehe RM, 48-63.

¹² RM, 53; siehe auch: Die Begründung des moralischen Sollens, a.a.O. 136-143 („Zur Logik der qualifizierten Bewertung wirklicher Handlungsziele“).

Gewirth sie bezeichnet hat, *elementaren Gütern* (basic goods), *Nichtverminderungsgütern* (non-subtractive goods) und *Zuwachsgütern* (additive goods).¹³

Elementargüter sind die grundsätzlichen Voraussetzungen dafür, überhaupt handeln zu können. Sie bestehen in „bestimmten physischen und psychischen Dispositionen, die von Leben und leiblicher Integrität (einschließlich der dazu erforderlichen Mittel wie Nahrung, Kleidung und Obdach) bis hin zu geistiger Ausgeglichenheit und einem Gefühl der Zuversicht reichen, dass man die grundsätzliche Möglichkeit besitzt, seine Ziel zu erreichen.“¹⁴ Zu den notwendigen *Nichtverminderungsgütern*, die in den *allgemeinen Voraussetzungen* dafür bestehen, den Stand der eigenen Zielerfüllung erhalten zu können, zählen z.B.: nicht belogen, bestohlen oder betrogen zu werden.¹⁵ Zu den notwendigen *Zuwachsgütern*, die in den *allgemeinen Voraussetzungen* bestehen, den Stand der eigenen Zielerfüllung zu erweitern, zählt z.B. Bildung.¹⁶

Der entscheidende zweite Schritt besteht nun in dem Aufweis, dass Handeln in der Perspektive des Handelnden nicht nur eine evaluative, sondern darüber hinaus auch eine *deontische Struktur* besitzt.¹⁷ Der Handelnde muss notwendig die notwendigen Güter als etwas ansehen, das ihm zukommt und folglich auch davon ausgehen, dass er gegenüber allen anderen Handlungsfähigen konstitutive (Anspruchs-)Rechte auf diese Güter hat. Dies schließt ein, dass er davon ausgehen muss, dass alle [101] anderen Handlungsfähigen *strikt verpflichtet* sind,¹⁸ ihn in seinen konstitutiven Gütern *zumindest* nicht zu beeinträchtigen (negative Pflichten), u.U. aber auch zum Erhalt oder zur Wiedererlangung seiner notwendigen Güter beizutragen (positive Pflichten).

Die Rechtsansprüche des Handelnden stellen auf dieser Stufe aber *noch keine* moralischen Rechtsansprüche dar, da sie noch keine ausdrückliche Bezugnahme auf die Interessen anderer enthalten (und folglich auch noch nicht in der Perspektive der Frage stehen, wie wessen und welche Interessen handelnd zu berücksichtigen sind). Zu dieser Perspektivenerweiterung ist der Handelnde aber nun, in einem dritten Schritt, aufgrund

¹³ RM, 54.

¹⁴ Ebda. (eigene Übersetzung).

¹⁵ RM, 233; siehe auch A. Gewirth, *The Basis and Content of Human Rights*, in: HR, 41-62, 56.

¹⁶ Vgl. RM, 244.

¹⁷ Siehe RM, 63-103.

¹⁸ Wie Gewirth (RM, 65) herausgestellt hat, gehören zu einem (Anspruchs-)Recht ein *Träger* und ein *Adressat*, wobei das Recht in einem *begründeten Anspruch auf etwas* gegenüber einem oder mehreren anderen besteht. Der Anspruch des Trägers kann unterschiedlicher Art bzw. *Modalität* sein. Ihm korrespondieren auf Seiten des oder der Adressaten *strikte Verpflichtungen*.

der Einschlägigkeit des *logischen* Universalisierungsprinzips genötigt. Dieses lässt sich z.B. folgendermaßen formulieren: Wenn eine Eigenschaft P eine zureichende Bedingung für das Vorliegen einer Eigenschaft Q ist, dann gilt, dass immer wenn P vorliegt, auch Q vorliegt.¹⁹

Nun muss der Handelnde davon ausgehen, dass ihm die konstitutiven Rechte aus dem zureichenden Grund zukommen, dass er ein Handlungsfähiger ist, der Ziele hat, die er erreichen will. Deshalb ist der Handelnde auch genötigt anzuerkennen, dass jedem anderen Handlungsfähigen die konstitutiven Rechte in der gleichen Weise zukommen wie ihm selbst und er die diesen Rechten korrespondierenden strikten Pflichten hat. Jeder Handlungsfähige ist also genötigt, das *oberste moralische Prinzip anzuerkennen, dass jeder Handlungsfähige strikt dazu verpflichtet ist, stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger seiner Handlungen zu handeln*.²⁰ Dieses Prinzip ist im Unterschied zu formalen Prinzipien wie der „Goldenen Regel“ oder dem kategorischen Imperativ Kants *inhaltlich bestimmt*, weil die konstitutiven Rechte über die konstitutiven Güter grundsätzlich festliegen und explizierbar sind. (Diese Explikation ist freilich eine eigene, im letzten unabschließbare Aufgabe, die ein „Lernen“ involviert, hinter dessen jeweiligen Schritte nicht mehr zurückgegangen werden darf.²¹) Die konstituti- [102] ven Rechte stehen nicht einfach gleichberechtigt nebeneinander, sondern untereinander in einer Rangordnung, die sich nach den Graden der Notwendigkeit für das Handeln richtet. So rangiert beispielsweise das Recht auf Leben grundsätzlich vor dem Recht auf Eigentum.

Gegenstand normativer Ethik sind aber nicht nur Einzelhandlungen, sondern auch Institutionen und die institutionellen Rahmenbedingungen des Handelns.²² Institutionen werden durch das Moralprinzip gerechtfertigt oder kritisiert – und zwar unter dem Gesichtspunkt, ob sie den konstitutiven Rechten von Beteiligten bzw. Betroffenen entsprechen, sie wahren oder nicht. Die Existenz bestimmter Institutionen und institutioneller Rahmenbedingungen wird des Weiteren durch das Moralprinzip verpflichtend gemacht. Leitgesichtspunkte sind dabei: sicherzustellen, dass die konstitutiven Rechte auch faktisch gewährleistet und geschützt werden, sowie Sorge zu tragen, dass bestimmte durch das Moralprinzip vorgegebene Aufgaben, welche die

¹⁹ Vgl. RM, 105.

²⁰ Siehe RM, 135.

²¹ Siehe: Die Begründung des moralischen Sollens, a.a.O. 293-300.

²² Vgl. zum folgenden RM, 272-282.

Möglichkeiten einzelner übersteigen, gemeinschaftlich erfüllt und die dazu erforderlichen Lasten verteilt werden.

Es ließe sich genauer zeigen, dass das oberste moralische Prinzip sowohl den so genannten *Minimalstaat* (mit Strafrecht, unabhängiger Rechtsprechung und Polizeiwesen)²³ wie auch den *Sozialstaat* (u.a. mit öffentlichem Gesundheitswesen, Bildungswesen und öffentlicher Sozialfürsorge)²⁴ verbindlich macht und zugleich (in den Grenzen der konstitutiven Rechte) die Sicherstellung der bürgerlichen Freiheiten (wie Versammlungs-, Rede- und Pressefreiheit) und demokratischer Verfassungsformen und die Gewährleistung maximaler und gleicher politischer Partizipationsmöglichkeiten vorschreibt.²⁵ Es sind also *direkte Applikationen* des Prinzips (auf Handlungen) und *indirekte Applikationen* (zunächst auf Institutionen und dieser auf Handlungen) zu unterscheiden. Sofern im Wege der indirekten Applikationen Institutionen durch das Prinzip (als erlaubt oder geboten) gerechtfertigt sind, vermögen sie die direkten Applikationen des Prinzips zu modifizieren.²⁶

Es versteht sich, dass der voranstehende Überblick über die Begründung des obersten moralischen Prinzips die entsprechende argumentative Einlösung nicht zu ersetzen vermag. Um den Zusammenhang zwischen Menschenwürde und der Begründung der konstitutiven Rechte zu verstehen, reicht es jedoch aus, lediglich den zweiten und entscheidenden Begründungsschritt näher in den Blick zu nehmen: den Übergang von der Bewertung von Freiheit und den (weiteren) grundsätzlichen Fähigkeiten und Voraussetzungen seiner (erfolgreichen) Zweckverfolgung als notwendige Güter zu den notwendigen Rechtsansprüchen des Handelnden auf diese notwendigen Güter. Dabei werde ich aus Gründen, die ich andernorts dargelegt habe,²⁷ im Folgenden ein gegenüber der Argumentation Gewirths gewissermaßen „direkteres“ Argument vorstellen.²⁸

2. Detailbetrachtung:

Von den notwendigen Gütern zu den Rechtsansprüchen auf diese Güter

²³ Siehe RM, 290-304.

²⁴ Siehe RM, 312-327.

²⁵ Siehe RM, 304-311.

²⁶ Vgl. z.B. RM, 344 f.

²⁷ Die Begründung des moralischen Sollens, a.a.O. 158f.

²⁸ Umgekehrt werde ich später für den Aufweis der „Würde“ ein gegenüber der Argumentation Gewirths (Human Dignity as the Basis of Rights, a.a.O. 22f.) mehr „indirektes“ Vorgehen wählen.

Die beiden ersten Urteile in der Sequenz notwendiger Urteile des Handelnden wurden oben schon benannt, nämlich: (1) „Ich tue H um Z willen“ und (2) „Z ist gut“. Die drei nachfolgenden Urteile seien hier ohne weitere Erläuterungen angeführt:

- (3) „Z ist ein Gut.“
- (4) „Meine Handlungsfähigkeit ist ein Gut.“
- (5) „Meine Freiheit und die (weiteren) grundsätzlichen Fähigkeiten und Voraussetzungen meiner (erfolgreichen) Zweckverfolgung sind notwendige Güter.“

Es wurde schon erwähnt, das die neben Freiheit weiteren grundsätzlichen Fähigkeiten und Voraussetzungen der Zweckverfolgung des Handelnden als Elementargüter, notwendige Nichtverminderungsgüter und notwendige Zuwachsgüter zu bestimmen sind. Diese Güter stellen nun für den Handelnden das dar, was in erster Linie sein „Wohlergehen“ (well-being) ausmacht.²⁹ Verwenden wir „Wohlergehen“ in diesem Sinne als ein Kürzel, so dürfen wir Urteil (5) in das notwendige Urteil des Handelnden umformulieren:

- (6) „Meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ sind notwendige Güter.“

Von diesem Urteil wird die nachfolgende Detailbetrachtung ausgehen.

[104] Zwischen den Urteilen des Handelnden (a) „A ist ein Gut“ und (b) „A ist ein notwendiges Gut“ bestehen, wie ich nun näher zeigen möchte, bedeutsame Unterschiede, und es ist *genau das*, worin sich die Urteile unterscheiden, was es begründet, dass der Handelnde *von seinem Standpunkt* aus genötigt ist, *sich* in einer bestimmten Weise zu etwas berechtigt bzw. andere in einer bestimmten Weise für verpflichtet *zu halten*. Eines der Haupthindernisse, dies zu sehen, besteht darin, dass ein Urteil des Typs (b) im Sinne des Ausdrucks einer allein instrumentellen Beziehung verstanden wird, obwohl diese in Wirklichkeit einem Urteil des Typs (a) zuzurechnen wäre. Konkreter gesprochen: Wenn ein Handelnder logisch genötigt ist, sein wirkliches Handlungsziel Z positiv zu bewerten, dann ist er auch logisch genötigt, das positiv zu bewerten, was eine notwendige Voraussetzung oder ein notwendiges Mittel M für die

²⁹ Vgl. RM, 60f.

Erreichung von Z ist – und zwar eben aufgrund der instrumentellen Beziehung von M auf Z. Die Urteile

(c) [= (3)] „Z ist ein Gut“

und

(d) „M als notwendiges Mittel für mein wirkliches Handlungsziel Z ist ein Gut“

sind aber beides Instanzen eines Urteils vom Typ (a). Keineswegs aber ist Urteil (d) ein Urteil des Typs (b), jedenfalls nicht, wenn wir (b) so verstehen, dass der Sinn von „notwendigem Gut“ in

(b) „A ist ein notwendiges Gut“

und

(6) „Meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ sind notwendige Güter.“

der gleiche ist.

Würde man auf diesen Unterschied nicht beharren, dann müsste man es für zulässig halten, das oben erwähnte Urteil

(4) „Meine Handlungsfähigkeit ist ein Gut“

in das Urteil

(4’) „Meine Handlungsfähigkeit ist ein notwendiges Gut“

umzuwandeln. „Handlungsfähigkeit“ kann aber sehr Verschiedenes meinen: Zum einen die Fähigkeit zu ganz konkreten Handlungen. Wenn jemand beispielsweise mit der Straßenbahn fahren will, dann wird er die 2,50 DM, die es ihm erlauben, das entsprechende Ticket zu lösen, positiv bewerten. Zum anderen kann aber „Handlungsfähigkeit“ gerade die grundlegenden Fähigkeiten und Voraussetzungen dafür meinen, *überhaupt* handeln oder erfolgreich handeln zu können. Urteil (4’) würde nun implizieren, dass für den Handelnden notwendigerweise etwa das [105] Geld für seine Straßenbahnkarte und sein Leben auf der gleichen Ebene liegen. Dies ist aber nicht der Fall.

Gegenüber der bloß instrumentellen Beziehung eines Mittels auf ein wirkliches Handlungsziel treten nämlich für den Handelnden in der Bewertung seiner Freiheit und seines „Wohlergehens“ als *notwendige Güter* (Urteil 6) zwei fundamentale Notwendigkeitsbeziehungen hinzu: Zunächst ist der Gegenstand des Wollens ein notwendiger, d.h. der Inhalt der Güter ist nicht arbiträr oder variabel. Was ein Mittel für ein wirkliches Handlungsziel ist, ist davon abhängig, worin das Handlungsziel besteht, und wird mit den jeweiligen Situationen, Gegebenheiten, Optionen und handelnden Personen variieren. Im Unterschied dazu sind aber die grundlegenden Fähigkeiten und

Voraussetzungen für Handeln und erfolgreiches Handeln überhaupt situationen- und personenübergreifend konstant. Des Weiteren ist die Weise des Wollens gewissermaßen eine notwendige. Während ein Handelnder konkrete Handlungsziele aufgeben kann und damit zusammenhängend die jeweiligen Voraussetzungen und Mittel für die Erreichung dieser Ziele für den Handelnden an Bedeutung verlieren mögen, ist die intentionale Beziehung auf ein notwendiges Gut nicht hypothetisch, sondern *unkonditioniert* und damit *uneingeschränkt*. Die notwendige Bewertung von etwas als notwendiges Gut bedeutet also eine Bestimmtheit des Wollens dergestalt, dass dieses Wollen invariant und unbeliebig ist in dem, was es will, und sich weder an Bedingungen binden noch Ausnahmen einschließen kann. Ein derartig qualifiziertes Wollen schließt aber, wie Gewirth herausgestellt hat und sogleich deutlich werden wird, vom Standpunkt des Handelnden aus ein präskriptives „Element“ mit ein.

Es ist also zunächst festzuhalten, dass das Urteil

(6) “Meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ sind notwendige Güter.“

das weitere Urteil impliziert

(7) „Ich brauche meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen meiner erfolgreichen Zielverfolgung überhaupt) notwendig und ich will sie (in dieser Eigenschaft) unkonditioniert und ausnahmslos.“

In der Beurteilung von Freiheit und „Wohlergehen“ als notwendige Güter sind also die *Tatsache*, dass der Handelnde seiner Freiheit und seines „Wohlergehens“ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen seiner erfolgreichen Zielerreichung überhaupt) notwendig bedarf, und sein unkonditioniertes und ausnahmsloses Wollen seiner Freiheit und seines „Wohlergehens“ (in dieser Eigenschaft) eigentümlich *ver-*

[106] *schränkt*. In dieser Verschränkung von (unaufhebbarer) Bedürftigkeit und (unkonditioniertem und durchgängigem) Wollen liegt es begründet, dass der Zusammenhang zwischen Freiheit und „Wohlergehen“ und jeglichem (erfolgreichen) Handeln für den Handelnden niemals bloß den Status einer (distanziert) konstatierbaren faktischen Notwendigkeitsbeziehung haben kann, sondern der Handelnde seine Freiheit und sein „Wohlergehen“ immer auch in einer bestimmten Weise auf sich beziehen und für sich befürworten muss.³⁰

³⁰ Vgl. RM, 79.

Nun sind aber für den Handelnden, zumindest auf Zukunft hin, seine Freiheit und sein „Wohlergehen“ kein selbstverständlicher Besitz. Es besteht einerseits die Möglichkeit, dass seine Freiheit und sein „Wohlergehen“ von außen beeinträchtigt werden. Andererseits kann der Handelnde für den Erhalt oder die Wiedererlangung seiner Freiheit und seines „Wohlergehens“ auf die Unterstützung anderer angewiesen sein. Im Folgenden sei der besseren Übersichtlichkeit wegen nur die Möglichkeit von außen kommender Beeinträchtigungen in Betracht gezogen.³¹ Diese hat den Status einer Prämisse, die sich beispielsweise in dem Urteil wiedergeben lässt: „Meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ können von außen beeinträchtigt werden.“ In Verbindung mit dieser unproblematischen Prämisse folgt aus

- (7) „Ich brauche meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen meiner erfolgreichen Zielverfolgung überhaupt) notwendig und ich will sie (in dieser Eigenschaft) unkonditioniert und ausnahmslos.“
- (8) „Ich will unkonditioniert und ausnahmslos nicht, dass meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen meiner erfolgreichen Zielverfolgung überhaupt) beeinträchtigt werden.“

Dem entspricht:

- (9) „Es soll ausnahmslos und uneingeschränkt nicht der Fall sein, dass meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen meiner erfolgreichen Zielverfolgung überhaupt) beeinträchtigt werden.“

[107] Es macht nun aber für den Handelnden einen Unterschied, worin die möglichen Beeinträchtigungen der Freiheit und des „Wohlergehens“ des Handelnden bestehen: ob diese in Handlungen und somit in der ‚Verantwortung‘ von Handlungsfähigen liegen, die so oder auch anders handeln können, oder etwa in gewissermaßen unabwendbaren Ereignissen „höherer Gewalt“ wie beispielsweise Naturkatastrophen. Solche Ereignisse, welche die Freiheit und das „Wohlergehen“ eines Handelnden massiv beeinträchtigen oder gar zerstören, liegen außerhalb seiner Macht und außerhalb von

³¹ Was hier ausgeblendet wird, ist allerdings für die Begründung positiver Rechte und Pflichten äußerst wichtig. Siehe dazu RM, 217-230 und: Die Begründung des moralischen Sollens, a.a.O. 234-242.

„Verantwortlichkeiten“³² und können durch den Handelnden nicht direkt verhindert oder abgewendet werden. Die Machtlosigkeit des Handelnden gegenüber Ereignissen „höherer Gewalt“ ändert aber nichts daran, dass der Handelnde die Beeinträchtigungen seiner Freiheit und seines „Wohlergehens“ durch solche Ereignisse unkonditioniert und ausnahmslos nicht will.

Wenn aber die möglichen Beeinträchtigungen der Freiheit und des „Wohlergehens“ eines Handelnden in der „Verantwortung“ von anderen Handlungsfähigen liegen, dann ist das unpersönliche „Es soll nicht...“ adressiert und nimmt die Form einer Aufforderung an, *nicht* in einer bestimmten Weise zu handeln. Als ein an alle handlungsfähigen Personen adressiertes „Du sollst nicht...“ formuliert es von Seiten des Handelnden ein unkonditioniertes und ausnahmsloses Verbot.

Der in dem Verbot sich ausdrückende Anspruch ist, erstens, *nicht überflüssig*, weil er sich auf etwas bezieht, das der Handelnde (zumindest auf Zukunft hin) nicht selbstverständlich hat. Er ist, zweitens, *sinnvoll*, weil er sich an Personen richtet, die so oder auch anders handeln und deshalb dem Anspruch überhaupt Folge leisten können. Er ist, drittens, für den Handelnden *begründet*. Dies hängt mit der in Bezug auf die Freiheit und das „Wohlergehen“ des Handelnden gegebenen Verschränkung von (unaufhebbarer) Bedürftigkeit und (unkonditioniertem und ausnahmslosem) Wollen zusammen. Der Handelnde muss nämlich seine Freiheit und sein „Wohlergehen“ in dem Sinne auf sich beziehen und für sich befürworten, dass er es für sich beanspruchen muss. Denn die Notwendigkeit seiner Freiheit und seines „Wohlergehens“ für jegliches (erfolgreiches) Handeln ist eingebunden in ein nicht bloß hypothetisches oder fallweises, sondern durchgängiges und unkonditioniertes Wollen seiner Freiheit und seines „Wohlergehens“, das keine Ausnahme zulassen kann. Der Handelnde beansprucht deshalb mit seiner Freiheit und seinem „Wohlergehen“ etwas, von dem er annehmen muss, dass es ihm *zukommt*.

Dies kann wie folgt näher verdeutlicht werden. Da dieses Urteil

- (9) „Es soll ausnahmslos und uneingeschränkt nicht der Fall sein, dass meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen meiner erfolgreichen Zielverfolgung überhaupt) beeinträchtigt werden.“

³² Dass zunehmend in den Blick kommt, dass eine Reihe von „Naturkatastrophen“ durch menschliches Handeln zumindest mitverursacht sind, kann an dieser Stelle außer acht bleiben.

mit vorausliegender Prämisse „Meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ können (von außen) beeinträchtigt werden“ zu präzisieren ist zu der weiteren unproblematischen Prämisse „Meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ können von anderen (handlungsfähigen) Personen beeinträchtigt werden“, folgt aus (9) das –ein adressiertes Verbot ausdrückende – Urteil

(10) „Niemand darf in irgendeinem Fall meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen meiner erfolgreichen Zielverfolgung überhaupt) beeinträchtigen.“

Dieses Urteil ist aber gleichbedeutend mit:

(11) „Jeder ist strikt verpflichtet, meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen meiner erfolgreichen Zielverfolgung überhaupt) nicht zu beeinträchtigen.“

Wegen der Korrelation von strikten Verpflichtungen und (Anspruchs-)Rechten ist der Handelnde auch zu dem weiteren Urteil genötigt:

(12) „Ich habe ein Recht auf meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen meiner erfolgreichen Zielverfolgung überhaupt).“

Die Urteile (7) bis (12) haben vom Standpunkt des Handelnden aus den Status notwendiger Urteile, da er keines von ihnen verneinen kann, ohne damit die jeweils vorausliegenden Urteile und damit auch das Urteil (6) „Meine Freiheit und mein ‚Wohlergehen‘ sind notwendige Güter“ zu verneinen. Da der Handelnde Urteil (6) aber nicht verneinen oder bestreiten kann, ohne sich in einen Selbstwiderspruch zu verwickeln, kann er auch die Urteile (7) – (12) nicht sinnvoll verneinen oder bestreiten. Damit ist aber die These von Gewirth eingelöst, dass der Handelnde, weil er seine Freiheit und sein „Wohlergehen“ für notwendige Güter halten muss, auch der Auffassung sein muss, dass er ein Recht auf diese notwendigen Güter hat.

[109] 3. „Würde“ als Fundament moralischer Rechtsansprüche

Aus dem voranstehenden Aufweis einer Sequenz notwendiger Urteile des Handelnden geht hervor, dass dessen Evaluation von Freiheit und „Wohlergehen“ als notwendige Güter nicht auf den Gegenstand des Wollens und die Qualifikation des Wollens dieses Gegenstandes beschränkt bleibt. Vielmehr kommt der Handelnde nicht umhin, diese Güter in einer bestimmten Weise auf sich zu beziehen, für sich zu befürworten und das

bedeutet auch: mit der Bewertung von Freiheit und „Wohlergehen“ als notwendige Güter in einer bestimmten Weise eine *Selbstevaluation* zu vollziehen. Und es ist diese Selbstevaluation, die *letztlich* die Grundlage seiner Rechtsansprüche bildet.

Allerdings kann die mit der Bewertung von Freiheit und „Wohlergehen“ einhergehende Selbstevaluation nicht *ohne weiteres* als „Würde“ interpretiert werden, die der Handelnde sich selbst zusprechen und für sich beanspruchen muss. Sofern nämlich „Würde“ ein im engeren Sinne normativer Begriff ist (und nur eine so charakterisierte Selbstevaluation kann Fundament der Rechtsansprüche sein), impliziert „Würde“ einen Anspruch *an andere*, der sich gewissermaßen „aufbauen“ muss. Es wurde oben gezeigt, dass der Handelnde seine Freiheit und sein Wohlergehen als etwas beanspruchen muss, dass ihm *zukommt*. Ein solcher Anspruch kann aber, wie die Unterscheidung der beiden Prämissen deutlich gemacht hat, nicht allein auf der (ihn gewissermaßen begründenden) „Innenstruktur“ verschränkter Notwendigkeiten – nämlich von (unaufhebbarer) Bedürftigkeit und (unkonditioniertem und durchgängigem) Wollen – beruhen. Er bedarf notwendigerweise auch eines bestimmten *Außenbezugs*, nämlich des Blicks auf und des Adressiertseins an andere Handlungsfähige. Dieser Außenbezug ist eine unerlässliche Voraussetzung dafür, dass der normative Anspruch des „Zukommens“ überhaupt sinnvoll erhoben werden kann (und zugleich eine Konstitutionsbedingung für diesen Anspruch *als [normativen] Anspruch*).

Dies heißt nun aber auch, dass nur und erst mit Blick auf andere Handlungsfähige der Handelnde eine *qualifizierte Selbstevaluation* vollziehen kann (zu einer solchen qualifizierten Selbstevaluation dann aber auch logisch genötigt ist), die, erstens, den an alle Handlungsfähigen adressierten Anspruch des „Zukommens“ von Freiheit und „Wohlergehen“ impliziert, als solche, zweitens, das Fundament inhaltlich spezifizierter konstitutiver Rechtsansprüche bildet und, drittens, sich in einer den Zusammenhang mit der philosophischen Tradition (vor [110] allem mit Kant) wahren Weise mit dem Begriff der „Würde“ belegen lässt.

In der gleichen Weise, wie der Handelnde logisch genötigt ist, eine Universalisierung seiner Rechtsansprüche vorzunehmen, muss der Handelnde auch allen anderen Handlungsfähigen die gleiche Würde zusprechen, welche die Grundlage seiner Rechtsansprüche bildet. Denn der Handelnde muss sich aus dem zureichenden Grund Würde zuschreiben und für sich beanspruchen, dass er ein Handlungsfähiger ist, weshalb auch hier das logische Universalisierungsprinzip einschlägig ist. Dies bedeutet, dass jeder Handlungsfähige jedem anderen Handlungsfähigen die gleiche Würde

zusprechen muss wie sich selbst.³³ Durch diesen Gesichtspunkt wird das oben benannte oberste moralische Prinzip in seinem Gehalt nicht verändert oder erweitert, wohl aber dessen Verständnis vertieft. Dabei scheinen mir vor allem zwei Aspekte bedeutsam zu sein.

Der erste Aspekt bezieht sich auf den gewissermaßen spezifischen Gehalt jener Würde, die der Handelnde sich selbst, aber auch jedem anderen Handlungsfähigen zusprechen muss. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die unterschiedliche Rangordnung der für den Handelnden notwendigen Güter eine unterschiedliche Rangordnung der konstitutiven Rechte begründet. Da allen Handlungsfähigen die konstitutiven Rechte in der gleichen Weise zukommen, können die rangmäßig niedrigeren Rechte des einen durch die rangmäßig höheren Rechte des andern fallweise eingeschränkt bzw. überwogen werden. So kann beispielsweise das Recht auf Leben des einen Hilfeleistungen gebieten, welche die Eigentumsrechte anderer tangieren und einschränken. Andererseits ruhen die moralischen Rechtsansprüche des Handelnden u.a. auf einem *unkonditionierten* und *uneingeschränkten* Wollen der konstitutiven Güter auf. Damit hängt nun zusammen, dass der Handelnde zwar anerkennen muss, dass angesichts der prinzipiellen „Gleichberechtigung“ aller Handlungsfähigen fallweise einzelne seiner Rechte durch die (bedeutenderen) Rechte anderer Handlungsfähiger eingeschränkt werden können.³⁴ Niemals aber kann der Handelnde einräumen, dass seine Rechte als Ganzes und damit er selbst zur Disposition gestellt werden.³⁵ Der [111] Handelnde muss vielmehr von einer *letzlichen Unverrechenbarkeit* seiner selbst ausgehen und diese für sich beanspruchen. Damit ist aber zugleich der Anspruch des „Zukommens“ näher bestimmt und somit ein spezifischer Gesichtspunkt der qualifizierten Selbstevaluation herausgestellt. Der Anspruch einer *letzlichen Unverrechenbarkeit* ist deshalb auch als der gewissermaßen spezifische Gehalt der Würde des Handelnden anzusprechen. Allerdings ist der entsprechende Anspruch erst dann richtig erfasst, wenn zugleich in den Blick genommen wird, dass der Handelnde als Handlungsfähiger sich eine *unverlierbare Würde* zusprechen muss und das heißt

³³ Ebenso wie bei den konstitutiven Rechtsansprüchen wird die Würde erst durch die Universalisierung zu einer moralischen Kategorie.

³⁴ Wie umgekehrt fallweise seine bedeutenderen Rechte einzelne Rechte anderer einschränken oder überwiegen können.

³⁵ Freilich kann ein Handelnder, indem er sich für andere opfert, *sich* „zur Disposition [111] stellen“. Dies stellt aber dann einen bestimmten Gebrauch seiner Rechte dar (zu dem niemand verpflichtet sein kann).

auch, dass für jeden Handlungsfähigen die letztliche Unverrechenbarkeit – und somit auch die Würde – einen *absoluten Anspruch* darstellen muss.

Ein zweiter bedeutsamer Aspekt im Zusammenhang der Frage, inwiefern die Fundamentalstellung der Würde das Verständnis des obersten moralischen Prinzips und damit überhaupt des moralischen Sollens vertieft, ist in der evaluativen „Komponente“ der Würde zu sehen. Insofern nämlich die Würde, die der Handelnde sich selbst zuschreiben und für sich beanspruchen muss, in einer qualifizierten Selbstevaluation besteht, ist der Handelnde im Rahmen der logisch geforderten Universalisierung seiner Würde auch zu etwas genötigt, das vielleicht eine „evaluative Übertragung“ genannt werden kann. Das heißt: Der Handelnde muss in einer bestimmten Weise alle anderen Handlungsfähigen positiv bewerten.

In diesem Zusammenhang ist vor allem zweierlei hervorzuheben: Zum einen ist es – gewissermaßen auf Seiten der Selbstevaluation des Handelnden – nicht unbedeutsam, dass die Begründung und (damit auch) Erkenntnis moralischen Sollens sich nicht einfach einer Rationalisierung verdankt, die zu den Evaluationen des Handelnden von vornherein und grundsätzlich ein unvermitteltes „Gegenüber“ oder „Jenseits“ darstellte. Zum zweiten ist – gewissermaßen auf Seiten der geforderten positiven Evaluation aller anderen Handlungsfähigen – eine *Verwobenheit von Erkenntnis und Anerkenntnis* zu konstatieren. Mit der Erkenntnis, dass jeder andere Handlungsfähige die gleichen Rechte hat und diese wiederum auf der gleichen Würde beruhen, ist auch die Anerkenntnis dieser Rechte, der Würde sowie der jeweiligen Handlungsfähigen selbst gefordert. Während aber das, was zuvor eine „evaluative Übertragung“ genannt wurde, dadurch, dass der Handelnde sich selbst in bedeutsamen [112] Aspekten in anderen Handlungsfähigen „wiedererkennt“, eine grundsätzlich positive Evaluation anderer Handlungsfähiger auch *faktisch* begünstigen kann, so geht es hier doch in erster Linie und eigentlich um eine *normative Forderung*. Die positive Evaluation des anderen Handlungsfähigen, um die es hier geht, ist also eine (moralische) Pflicht. Dies bedeutet nicht, dass der Handelnde genötigt wäre, jedem anderen Handlungsfähigen besondere Sympathien entgegenzubringen. Als Grundwort der vom Handelnden geforderten, ihrer *letzlichen Unverrechenbarkeit* Rechnung tragenden, Evaluation empfiehlt sich m.E. das der „*Achtung*“.

Mit Blick auf die beiden Gesichtspunkte des *absoluten Anspruchs* *letzlicher Unverrechenbarkeit* und der *Achtung* lässt sich vielleicht schon an dieser Stelle eine Vorstellung gewinnen, weshalb es bedeutsam ist, die Würde jedes Handlungsfähigen als

das Fundament der konstitutiven Rechtsansprüche sowie des obersten moralischen Prinzips selbst *eigens* herauszustellen. Man könnte ja versucht sein zu meinen, dass die Betonung der Würde des Handelnden gegenüber seinen Rechtsansprüchen keinen wesentlichen Gesichtspunkt mehr hinzufügt. Danach wäre der geschuldeten Achtung Genüge getan, wenn man die Rechte eines Handlungsfähigen respektiert. Eine Verletzung der Würde des Handelnden wäre gleichbedeutend mit der Verletzung seiner Rechte (und umgekehrt). Da schließlich alles darauf anzukommen scheint zu wissen, worin im Einzelnen die konstitutiven Rechte jedes Handlungsfähigen bestehen, liegt es nahe, den „Rechtsbegriff“ als den bedeutsameren Begriff anzusehen. Kurz: Der Begriff der Würde scheint – so gesehen – entbehrlich zu sein. In dieser Auffassung mag man sich überdies noch dadurch bestärkt sehen, dass das oberste moralische Prinzip ohne den Begriff der Würde formuliert werden kann.

Nun bedarf es keiner Entscheidung zwischen den „Rechten“ und der „Würde“, sondern der Einsicht in ihren Zusammenhang. Der Blick auf das Gegründetsein der konstitutiven Rechte und des obersten moralischen Prinzips auf der Würde verhilft dazu, diese Rechte, das Prinzip und damit moralisches Sollen insgesamt (tiefer) zu verstehen. Was im Einzelnen sittlich richtig ist, ist – vereinfacht gesagt – dem obersten moralischen Prinzip zu entnehmen.³⁶ Insofern ist von indirekten Orientierungsleistungen der Würde zu sprechen, die zugleich durch die auf ihr gründenden konstitutiven Rechte ausgelegt wird. Das (vertiefte) Verständnis des obersten moralischen Prinzips ist aber nicht ein Luxus des [113] in seinem Erkenntnisdrang unersättlichen Philosophen. Vielmehr ist dieses Verständnis immer dann entscheidend, wenn einerseits die „Grundlagen“, andererseits die „Grenzen“ moralischen Sollens berührt sind. Insofern sich hier – wie im weiteren noch näher zu verdeutlichen ist – Fragen auftun, für deren Beantwortung die Gesichtspunkte des *absoluten Anspruchs*, *letzlicher Unverrechenbarkeit* und der *Achtung* ausschlaggebend sind, kann auch von *direkteren* Orientierungsleistungen der Würde gesprochen werden.

III. Direktere Orientierungsleistungen der Würde

³⁶ Konkrete normative Urteile sind freilich immer „gemischte“ Urteile, so dass in ihnen auch (mitunter äußerst komplexe) Sachfragen berücksichtigt werden müssen.

1. Der Anspruch auf letzte Unverrechenbarkeit und die Existenz absoluter Rechte

Eine direkte Konsequenz des absoluten Anspruchs auf letzte Unverrechenbarkeit ist die Existenz *absoluter Rechte*, d.h. von moralischen Rechten, in Bezug auf die keine Umstände bzw. Ausnahmen denkbar sind, die es gestatten würden, diese Rechte im Blick auf bedeutsamere oder ranghöhere Rechte zu überbieten. Durch ein absolutes Recht wird insbesondere auch ausgeschlossen, dass dieses Recht eines einzelnen oder einer Minderheit (einzelner Träger dieser Rechte) durch das gleiche Recht einer Mehrheit überwogen werden kann. Ausgeschlossen wird also, dass ein einzelner oder eine Minderheit für andere bzw. eine Mehrheit geopfert werden darf.³⁷

Wie sich aus der Rangordnung der konstitutiven Rechte unmittelbar ergibt, ist die überwiegende Mehrzahl dieser Rechte *nicht* absolut. Gesagt ist „nur“, dass die „Würde“ des Handelnden auch Rechte begründet, die absolute Rechte sind. Diese finden sich *unter* den den *elementaren* Gütern korrespondierenden *Elementarrechten*, von denen wiederum in einer bestimmten Hinsicht das Recht auf Leben das fundamentalste ist. Auf dieses Recht bezieht sich auch das von Gewirth begründete Beispiel eines absoluten Rechtes:

[114] „Alle unschuldigen Personen haben ein absolutes Recht, nicht zu intendierten Opfern eines Tötungsvorhabens gemacht zu werden.“³⁸

Nach dem zuvor Gesagten ist durch dieses Recht auch ausgeschlossen, dass das Leben eines unschuldigen einzelnen oder einer Minderheit geopfert werden dürfte, um das Leben einer Mehrheit zu erhalten. Die Brisanz eines solchen Rechtes wird spätestens dann deutlich, wenn man Gewirths Ausführungen berücksichtigt, dass das Wort „intendiert“ im Zusammenhang der „intendierten Opfer eines Tötungsvorhabens“ sowohl *direkte* als auch *indirekte Intentionen* bezeichnen muss.³⁹ Dies bedeutet, dass unschuldige Personen ein fundamentales und absolutes Recht darauf haben, dass Handlungen unterlassen werden, die ihren Tod zur zwar nicht (direkt) intendierten, aber in Kauf genommenen Folge haben.

„Industrielle, welche die Umwelt mit giftigen Chemikalien verschmutzen, und Fabrikanten, die karzinogene Nahrungszusätze verwenden, intendieren die daraus

³⁷ Auf eine präzisere Bestimmung absoluter Rechte muss aber in diesem Aufsatz verzichtet werden. Siehe dazu A. Gewirth, Are There Any Absolute Rights?. in: HR. 218-233.

³⁸ Ebda. 233 (eigene Übersetzung).

³⁹ Ebda. 230.

resultierenden Todesfälle nicht direkt. Diese sind lediglich die nichtintendierten, aber vorausgesehenen Nebeneffekte dessen, was sie direkt intendieren, nämlich, die Nachfrage befriedigende, gewinnbringende Waren anzubieten. Die fraglichen Unternehmer mögen zwar geltend machen, dass ihr gewaltiger ökonomischer Beitrag zum Bruttosozialprodukt bedeutsamer ist als die verhältnismäßig geringen Todesfälle, die bedauerlicherweise eintreten. Da sie jedoch gute Gründe haben anzunehmen, dass die Todesfälle auf von ihnen kontrollierte Ursachen zurückgehen werden, wird durch die Tatsache, dass sie die Todesfälle nicht direkt intendieren, ihre kausale und moralische Verantwortung für diese Todesfälle nicht aufgehoben.⁴⁰

Beispiele sollen etwas veranschaulichen. Sie ersetzen nicht schon die detaillierte normative Beurteilung. So wäre etwa eigens zu untersuchen, ob mit bestimmten „Risiken“ behaftete Handlungen ohne weiteres oder durchgängig angemessen nach dem Modell von durch solche Handlungen *verursachten* und in Kauf genommenen Folgen verstanden werden können. Es ist aber zu vermuten, dass für die Bestimmung der Kriterien verantwortlichen Umgangs mit „Risiken“ der Gesichtspunkt letztlich Unverrechenbarkeit äußerst bedeutsam sein dürfte. Hier sei lediglich in allgemeiner (die detaillierte Betrachtung nicht ersetzender) Weise darauf hingewiesen, dass „Umweltsünden“ vielfach das Lebensrecht anderer tangieren. Insofern dies aber der Fall ist, handelt es sich um Verbrechen, die auf einer Stufe mit anderen Tötungsdelikten stehen. Ihre weitgehende Behandlung als „Kavaliersdelikt“ ist deshalb völlig unangemessen. Diese Andeutungen mögen überdies als Hinweis darauf dienen, dass die „Würde“ und der in ihr liegende Anspruch auf letztlich Unverrechenbarkeit durchaus ein Potential bereitstellt, dass sie auf Dauer für die ebenso billigen wie folgenlosen Beschwörungen und Vereinhaltungen in Festreden ungeeignet machen könnte.

Die Betonung der Existenz absoluter Rechte als Konsequenz der letztlich Unverrechenbarkeit, die der Handelnde sich zuschreiben und für sich beanspruchen muss, steht aber in der Gefahr eines Missverständnisses. Sie könnte nämlich dazu verführen, die Bedeutsamkeit der konstitutiven Rechte gegenüber den absoluten Rechten zu unterschätzen. Dabei würde übersehen, dass ein absolutes Recht gewissermaßen nur ein Spezialfall im Rahmen einer allgemeinen Begründungsstruktur ist, auf der alle konstitutiven Rechte aufbauen; nämlich die mit einem bestimmten Anspruch des Zukommens einhergehende und diesen tragende qualifizierte

⁴⁰ Ebda. 228 (eigene Übersetzung).

Selbstevaluation. Die letztliche Unverrechenbarkeit bezieht sich auf den Handelnden, auf den Träger bzw. das Subjekt der Rechte, selbst. Die Rechte legen den Anspruch des Handelnden aus. Es ist also von einer letztlichen Unverrechenbarkeit des Handelnden in seinen Rechten auszugehen, die selbst wiederum etwas bezeichnen, was dem Handelnden (und *einem jedem* Handelnden in der gleichen Weise) zukommt. Daraus ergibt sich die Unangemessenheit utilitaristischer Normierungstheorien gleich welcher Spielart: Diese laufen letztlich auf *Maximierungsforderungen* hinaus, auf das Endresultat der Gewichtung positiver und negativer Folgen bzw. nicht-sittlicher Werte und Unwerte für alle Betroffenen *insgesamt (kollektiv gesehen)*. Demgegenüber ist das oberste moralische Prinzip, wie Gewirth herausgestellt hat, *distributiv-egalitär*. Es wäre jedoch ein Missverständnis zu meinen, das Prinzip sei, wie deontologischen Theorien oft pauschal vorgeworfen wird, unempfindlich für die Folgen von Handlungen. Vielmehr werden die Handlungen danach beurteilt, ob sie die Rechte *jedes einzelnen* der von einer Handlung Betroffenen wahren oder nicht.

Obwohl also jeder Handelnde ein kontingentes, bedürftiges Wesen ist, kommt durch und zwischen den Handelnden notwendig ein absoluter Anspruch zustande. Dabei handelt es sich nicht um etwas Vorfindliches, um etwas, was vor und unabhängig von Handlungsfähigen sein könnte. Der absolute Anspruch der „Würde“ jedes Handlungsfähigen kommt gewissermaßen erst durch die Handlungsfähigen „in die Welt“, [116] indem er sich notwendig zwischen den Handlungsfähigen aufbaut. Es ist wichtig zu sehen, dass die Absolutheit des Anspruchs durchaus mit der Kontingenz der Handlungsfähigen zusammengeht. Die Tatsache, dass der Handelnde sich als kontingent erfährt und erkennen muss, schließt nämlich nicht aus, dass er gerade im Umgang mit anderen Handlungsfähigen an diese Handlungsfähigkeit einen *für* diese Handlungsfähigen absoluten Anspruch richten kann, der in der *letzlichen* Unverrechenbarkeit seiner Person besteht. Zudem lässt sich der oben skizzierten Begründung moralischen Sollens entnehmen, dass Bedürftigkeit eine notwendige Bedingung für die Existenz moralischer Ansprüche ist. Nicht nur obwohl, sondern auch weil Handelnde kontingente, bedürftige Wesen sind, kommt der absolute moralische Anspruch zustande.

2. Die Unverlierbarkeit der „Würde“

Der Handelnde muss sich „Würde“ aus dem zureichenden Grund zuschreiben, dass er handlungsfähig ist. Deshalb stellt die „Würde“ eine einen verbindlichen Anspruch implizierende „Qualität“ des Handelnden dar, die für ihn *als* Handlungsfähigen schlechthin unverlierbar ist. Anders gesagt: nur durch den irreversiblen Verlust von Handlungsfähigkeit kann jemand aufhören, Subjekt von „Würde“ und der durch diese begründeten konstitutiven Rechte zu sein. Solange jemand aber ein Handlungsfähiger ist, ist er ausnahmslos und durchgängig Träger der „Würde“, die einem jeden Handlungsfähigen in der gleichen Weise zukommt. Ebenso wie die Würde eines Handlungsfähigen unverlierbar ist, so kann sie auch nicht gemindert oder vermehrt werden. Dies ist auch eine Konsequenz daraus, dass die hier behandelte „Würde“ eine *normative* Kategorie ist, die es von allen *deskriptiven* Verwendungen der Begrifflichkeit streng zu unterscheiden gilt (was auch gegenüber der humanistischen Tradition der „*De dignitate hominis*“-Traktate geltend zu machen ist).⁴¹

„Würde“ im dargelegten normativen Sinn ist also nicht an besondere Eigenschaften oder Leistungen des Handelnden – etwa Begabungen, Intelligenz, Fleiß, Durchsetzungsfähigkeit, sozialen Status, Rasse oder Geschlecht – gebunden. Sie ist auch unabhängig davon, welchen Gebrauch ein Handelnder von seiner Handlungsfähigkeit macht. Daraus ergibt sich, dass selbst ein Schwerverbrecher eine unverlierbare „Würde“ im normativen Sinn besitzt und ihm die dieser Würde korrespondierende Achtung gebührt. Dies schließt freilich nicht aus, dass man sich gegenüber einem Angreifer zur Wehr setzen darf. Überdies konkretisiert sich die durch das oberste moralische Prinzip geforderte *distributive* Gerechtigkeit zur Forderung *retributiver* Gerechtigkeit im Sinne von Strafe und (soweit möglich) Wiedergutmachung, wenn die bestehende (normative) Gleichheit der konstitutiven Rechte jedes Handlungsfähigen verletzt wurde.⁴² Es wurde bereits angesprochen, dass das oberste moralische Prinzip den sog. Minimalstaat mit Strafrecht, unabhängiger Rechtssprechung und Polizeiwesen verbindlich vorschreibt. Die im Strafrecht vorgesehenen Strafen müssen aber verhältnismäßig sein,⁴³ worin auch ein Grund liegt, weshalb nicht jede Verletzung konstitutiver Rechte, sondern nur gravierende

⁴¹ Die Unterscheidung zwischen einem normativen Begriff und deskriptiven Begriffen der „Würde“ ist eines der Hauptanliegen des Aufsatzes von Gewirth, *Human Dignity as the Basis of Rights*, a.a.O. Zur Zuordnung u.a. der „*De dignitate hominis*“-Traktate unter den deskriptiven Gebrauch siehe ebda. S. 18.

⁴² und zur Forderung redistributiver Gerechtigkeit angesichts faktisch gegebener dispositioneller Ungleichheiten zwischen Handlungsfähigen in ihren grundlegenden Voraussetzungen, vgl. RM, 293f.

⁴³ Vgl. RM, 297.

Verletzungen elementarer und anderer grundlegender Rechte Gegenstand strafrechtlicher Ahndung sein dürfen. Überdies kann die Verhältnismäßigkeit von Strafen nicht bedeuten, dass dem Übeltäter gewissermaßen mit „gleicher Münze“ vergolten werden müsste oder dürfte, was er anderen angetan hat, indem man etwa dessen Taten an ihm zu wiederholen versuchte.⁴⁴ Aus der unverlierbaren Würde auch des Verbrechers ergibt sich des Weiteren, dass grausame Bestrafungen strikt verboten sind.⁴⁵

3. „Menschen“würde? –

Zum moralischen Status nicht-handlungsfähiger Menschen

Außer im Titel und in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Aufsatz habe ich es bislang vermieden, von „Menschenwürde“ zu sprechen. Die „Würde“ und die durch sie begründeten Rechte stellen einen Anspruch dar, der selbst wiederum an Handlungsfähigkeit rückgebunden ist. Nun sind aber nicht alle Menschen Handlungsfähige. Einige sind *noch nicht*, einige sind *nicht mehr* handlungsfähig, und andere können sich *niemals* [118] zur Handlungsfähigkeit entwickeln. Es ist deshalb auch nicht selbstverständlich, dass ihnen die „Würde“ von Handlungsfähigen zugesprochen werden kann. Vielmehr stellt sich die Frage, ob und ggf. in welcher Weise (dispositionell) nicht-handlungsfähige Menschen ein moralischer Status dergestalt zukommen kann, dass sich aus diesem sittliche Verbindlichkeiten ergeben.

In der ethischen Diskussion haben sich in Beantwortung dieser Frage – vornehmlich mit Blick auf menschliche Embryonen und Föten – zwei Extrempositionen herausgebildet. Die eine setzt (grob gesagt) den moralischen Status nicht-handlungsfähiger mit dem von handlungsfähigen Menschen (bzw. rationalen selbstbewussten *Personen*) einfachhin (oder sehr weitgehend) gleich. Die andere spricht (wiederum grob gesagt) nicht-handlungsfähigen Menschen einen moralischen Status einfachhin (oder sehr weitgehend) ab. Beide Positionen sind m.E. unhaltbar, was sich gerade von der „Würde“, die sich handlungsfähige Menschen zusprechen müssen, her erkennen lässt. Dabei stoßen wir auf die Leistung der „Würde“, auch *an* den „Grenzen“ und *über* die „Grenzen“ moralischen Sollens zu orientieren. Im Folgenden werde ich

⁴⁴ Vgl. ebda.

⁴⁵ RM, 298.

mich allerdings weitgehend auf Überlegungen beschränken müssen, die sich auf die Frage des moralischen Status von *noch nicht* handlungsfähigen Menschen beziehen. Überdies wird es, was einzelne Gesichtspunkte anbelangt, nur möglich sein, thesenhaft die Richtung der Argumentation anzugeben, ohne dass dies hier im Einzelnen schon ausgeführt werden könnte.

Wir haben gesehen, dass der Handelnde sich eine *unverlierbare* Würde zusprechen muss, und zwar aus dem zureichenden Grund, dass er ein Handlungsfähiger ist, der Ziele hat, die er erreichen möchte. Meine These ist nun, dass ein nicht-handlungsfähiger Mensch, der die Potenz hat, sich zu einem Handlungsfähigen zu entwickeln, *für den Handelnden* in einem Zusammenhang mit *seiner* (des Handelnden) Würde stehen muss, und zwar dergestalt, dass der nicht-handlungsfähige Mensch an der Würde jedes Handlungsfähigen partizipiert. Die wichtigsten Gesichtspunkte, welche diese These zu stützen vermögen, sind m.E. die folgenden:

Erstens muss es für den Handelnden einen Unterschied machen, ob ein Wesen die Potenz besitzt, sich zu einem Handlungsfähigen zu entwickeln und sich in dieser Entwicklung befindet oder ob einem Wesen eine solche Potenz prinzipiell abgeht. Würde ein Handelnder zwischen nicht-handlungsfähigen Menschen, welche die Potenz zur Handlungsfähigkeit besitzen und Tieren, denen diese Potenz abgeht, nicht einen relevanten Unterschied sehen, würde er sich in eine Inkonsistenz verwickeln. Denn er müsste zugleich davon ausgehen, dass seine Handlungsfähigkeit eine bestimmte Weise der Selbstevaluation und eine Achtung gebietende unveräußerliche Würde begründet und zugleich irrelevant ist, was die Beurteilung von Menschen anbelangt, welche die Potenz haben, handlungsfähig zu werden, und „auf dem Wege“ dazu sind. Stattdessen muss der Handelnde, für den die Handlungsfähigkeit Achtung gebietet, einen nicht-handlungsfähigen Menschen schon aufgrund seiner Potenz zur Handlungsfähigkeit achten.

Ähnliches trifft für unterschiedliche Stufen der Entwicklung von Handlungsfähigkeit zu. Für einen Handlungsfähigen kann es nicht irrelevant oder bedeutungslos sein, dass jemand, obwohl er nicht handlungsfähig ist, bestimmte Kompetenzen und Eigenschaften, die für die Handlungsfähigkeit bedeutsam sind, mit Handlungsfähigen teilt. Vielmehr ist er genötigt, jemanden aufgrund des Besitzes solcher Eigenschaften und Kompetenzen zu achten. Beide Weisen der Achtung, die grundsätzliche Achtung aufgrund der Potenz zur Handlungsfähigkeit wie auch die jeweilige Achtung aufgrund der jeweiligen Nähe zur Handlungsfähigkeit können sich miteinander verbinden und

müssen sich miteinander verbinden, wenn beide Hinsichten einschlägig sind. Allerdings kann es auch der Fall sein, dass nur eine Hinsicht einschlägig oder primär einschlägig ist. Ein früher menschlicher Fötus, der die Potenz besitzt, sich zu einem handlungsfähigen Menschen zu entwickeln, besitzt aktuell noch nicht oder kaum Eigenschaften oder Kompetenzen in der Nähe zur Handlungsfähigkeit. Ein geistig behinderter Mensch besitzt unter Umständen nicht die Potenz, sich zu einem handlungsfähigen Menschen zu entwickeln. Allerdings ist in diesem Zusammenhang zumindest zweierlei zu beachten. Erstens ist es in Bezug auf geistig Behinderte (wie auch in Bezug auf Kinder) oftmals angemessener, davon zu sprechen, dass sie eingeschränkt handlungsfähig sind, als einfach zu sagen, dass sie nicht handlungsfähig sind. Zweitens ist gerade mit Bezug auf eine Stufe, die sich in einer großen Nähe zur Handlungsfähigkeit befindet, angemessen zu urteilen, dass auch die Potenz, sich bis zu dieser Stufe zu entwickeln, zur Achtung nötig ist.

Weitere bedeutsame Gesichtspunkte, die das bisherige stützen und ergänzen, sind m.E. im Zusammenhang mit der leiblichen Verfasstheit (und der mit dieser einhergehenden Geschichtlichkeit) des Handelnden zu sehen. Auch diese unterläuft gewissermaßen die Möglichkeit eines Handlungsfähigen, konsistent die Grenzen der Würde nach einem abstrakten „Entweder (handlungsfähig) – Oder (nicht handlungsfähig)“ zu vermessen. Sie verweist vielmehr auf Entwicklungszusammenhänge [120] und Kontinuitäten über die Handlungsfähigkeit hinaus und gestattet nicht eine „Neutralität“ gegenüber der mit der Leiblichkeit gegebenen Bedürftigkeit, die (worauf bereits hingewiesen wurde) für den Handelnden ein wesentliches Element in der Begründung seiner Rechtsansprüche darstellt. Überdies hängt es auch mit der Leiblichkeit des Handlungsfähigen zusammen, dass er sich in nicht-handlungsfähigen Menschen (und je näher diese der Handlungsfähigkeit kommen umso mehr) wieder erkennt (dies gilt auch, wenn auch in anderer und eingeschränkter Weise, in Bezug auf [viele] Tiere). Auch in dieser Hinsicht betrifft der Umgang des Handelnden mit nicht-handlungsfähigen Menschen (wie auch mit schmerz- und leidensfähigen Tieren) *den Handelnden* in seiner Würde.

Die Würde, die der Handelnde nicht-handlungsfähigen Menschen zusprechen muss, und die Achtung, die er ihnen schuldet, ist nicht einfach gleichzusetzen mit der Würde, die jedem *Handlungsfähigen* zukommt, und der Achtung, die diese Würde erfordert. Auch wenn nicht-handlungsfähige Menschen nicht den gleichen ausgezeichneten moralischen Status besitzen wie Handlungsfähige, so kommt ihnen doch ein moralisch

relevanter Status zu, der Verbindlichkeiten begründet: Deshalb ist die Andersbehandlung nicht-handlungsfähiger Menschen begründungsbedürftig. Allgemein dürfte gelten, dass es grundsätzlich Aufgabe und Pflicht ist, die Entwicklung nicht-handlungsfähiger Menschen zur Handlungsfähigkeit erstens nicht zu behindern und zweitens zu fördern, und was geistig behinderte Menschen anbelangt, die nicht in der Lage sind, im Vollsinn handlungsfähig zu werden, dafür Sorge zu tragen, dass sie ein Leben führen können, das ihren Möglichkeiten entspricht. Von diesen Aufgaben sind in erster Linie die Eltern betroffen. Sie haben aber einen Anspruch darauf, in diesen Aufgaben unterstützt zu werden und Hilfen zu erhalten, wenn diese Aufgaben ihre Kräfte übersteigen.

Unbeschadet des moralisch signifikanten Status ungeborenen menschlichen Lebens ist mit einer Schwangerschaft eine „Konstellation“ gegeben, die gewissermaßen einzigartig ist und deshalb auch zu Konfliktfällen Anlass geben kann, die ansonsten keine Parallele haben. Es kann Konfliktfälle geben, in denen die Rechte der Mutter den Status des ungeborenen Kindes überwiegen, so dass ein Schwangerschaftsabbruch moralisch gerechtfertigt ist. Keineswegs ist dies aber durchweg oder von vornherein der Fall, sondern stellt eine Ausnahme dar. Jenseits der Extreme steht jedoch die konkrete Abwägung vor den Schwierigkeiten einer *unvermeidlichen* Unschärfe, die sich daraus ergibt, dass es nicht möglich ist, die konstitutiven Rechte des einen mit denen der anderen [121] abzuwägen. Denn der Embryo oder Fötus hat nicht den gleichen moralischen Status wie seine (handlungsfähige) Mutter. Er ist nicht Träger *konstitutiver* Rechte. Die daraus resultierende Unschärfe ist ein Grund für die Toleranz gegenüber von der eigenen Position abweichenden Gewichtungen und Grenzbeziehungen. Damit hängt zusammen, dass die *moralisch möglichen* Spielräume verantwortlicher Entscheidung nicht etwa strafrechtlich beschnitten werden dürften. Erkennen lässt sich aber, dass ein Schwangerschaftsabbruch eine sittlich ernste Angelegenheit darstellt und nach Möglichkeit zu vermeiden ist. Aber schon allein auch deshalb, weil der Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens im Horizont des Schutzes und der Wahrung der *Würde der Handlungsfähigen* steht, ist die Gesellschaft innerhalb ihrer Möglichkeiten gefordert, Rahmenbedingungen zu schaffen, die etwa eine Schwangere in die Lage versetzen, einen Schwangerschaftsabbruch zu vermeiden und ihre konstitutiven Rechte zu wahren.

Was folgt aber aus all dem für unsere Frage, ob die hier verhandelte „Würde“ eine „Menschenwürde“ ist? Wir haben gesehen, dass die „Würde“ im eigentlichen und

ursprünglichen Sinne Würde von Handlungsfähigen ist. Sofern wir Handlungsfähige als Personen verstehen wollen, lässt sich auch von dem geläufigeren Begriff der „*Personenwürde*“ sprechen (vergleichbares gilt auch für die konstitutiven Rechte des Handelnden). Wir haben aber am Beispiel noch-nicht handlungsfähiger Menschen gesehen, dass sich Hinweise darauf ergeben, dass nicht-handlungsfähige Menschen (in im Einzelnen unterschiedlichen Graden) in bestimmter Hinsicht an der Würde von Handlungsfähigen partizipieren. Und insofern macht der Begriff einer gleichsam über die Personwürde hinausgreifende *Menschenwürde* Sinn. In der konkreten ethischen Argumentation sind aber die Begründungs- und Ableitungsverhältnisse klar im Blick zu halten. Keinesfalls ist es zulässig, einfach „begriffliche“ Argumentation durchzuführen – etwa indem man aus dem neuen menschlichen Leben, das die befruchtete Eizelle darstellt, und der „*Menschenwürde*“ auf einen moralischen Status der Zygote schließen wollte, der dem eines Handlungsfähigen vergleichbar wäre.

[122] **VI. Rückblick**

In diesem Aufsatz habe ich zu zeigen versucht, dass die „Würde“ einen Fundamentalbegriff normativer Ethik darstellt. Die Würde, die sich der Handelnde zuschreiben und für sich beanspruchen muss, bildet die Grundlage für moralisches Sollen überhaupt, für die konstitutiven Rechte jedes Handlungsfähigen und für das oberste moralische Prinzip. Insofern dieses Prinzip als Prinzip der gleichen konstitutiven Rechte jedes Handlungsfähigen die Würde des Handelnden auslegt, sind die normativ-ethischen Kriterien diesem Prinzip und nicht direkt der „Würde“ zu entnehmen, sind also die Orientierungsleistungen der Würde gewissermaßen vor allem indirekt. Aufgrund der Fundamentalstellung der Würde sind aber da, wo es gerade um die Fundamente und „Grenzen“ moralischen Sollens geht auch gleichsam direktere Orientierungsleistungen der Würde zu erwarten. Solche Orientierungsleistungen wurden im Ausgang von den Leitgesichtspunkten des absoluten Anspruchs letztlicher Unverrechenbarkeit und der Achtung (ohne Vollständigkeitsanspruch) in einigen Bereichen verdeutlicht. Im Zusammenhang mit den „Grenzen“ moralischen Sollens wurde aber auch sichtbar, dass es unverzichtbar ist, stets im Blick zu behalten, wofür Kriterien bereitstehen und wofür nicht und „woher“ diese Kriterien kommen. Die „Würde“ oder „*Menschenwürde*“ eignet sich nicht als ein gleichsam unausgelegter

Maßstab. Kriterien lassen sich ihr nur in der wechselseitigen Auslegung mit dem obersten moralischen Prinzip entnehmen. Hier werden zugleich Gefahren deutlich, die Licht auf die missbräuchliche Verwendung der „Menschenwürde“ werfen. Da wir aber Begriffe nicht ohne weiteres neuschaffen können, macht es Sinn, sich der „Sache“ zu vergewissern, für die der Begriff stehen kann. Dazu sollte hier beigetragen werden.

