

SCHWERPUNKT

Das Uneinholbare Zur strukturellen Bedeutung des Begriffs der Menschenwürde

Walter SCHWEIDLER

Zusammenfassung

Mit dem Begriff der Menschenwürde ist ein Rechtsbegriff an die Spitze des ethischen Legitimationssystems unseres politischen Zusammenlebens getreten. Wie jeder Rechtsbegriff hat er seine Substanz in einem Verbot. Das Prinzip der Menschenwürde verbietet Menschen, einander daraufhin zu beurteilen, ob sie zur Menschheit gehören oder nicht; damit formuliert es indirekt die Untrennbarkeit von Menschsein und Personsein. Personen sind alle Menschen, weil und insofern jeder handelnde Mensch sich vor ihnen für sein Handeln zu rechtfertigen hat. Damit ist die Würde des Menschen von der Verteidigung ihrer Universalität und Unteilbarkeit überhaupt nicht zu trennen. Die „Menschheit“ ist wesentlich konstituiert als Reflex dieser Verteidigung und des ihr zugrunde liegenden Verbots.

Schlüsselwörter: Menschenwürde, Natur, Metaphysik, ordo amoris

Abstract

The concept of human dignity as a legal concept has reached the top of the ethical legitimation system of our political life. Like every legal concept it is substantially prohibition. The principle of human dignity forbids people to judge each other as to whether they belong to humanity or not; indirectly formulating the impossibility of a separation between being human and being a person. All people are persons because and as long as every acting person has to justify him- or herself to them for his or her actions. Therefore the dignity of the person is not to be separated from the defense of his or her universality and indivisibility at all. "Humanity" is substantially constituted as a reflex of this defense and its' underlying ban.

Keywords: human dignity, nature, metaphysics, ordo amoris

Anschrift des Autors: Prof. Dr. Walter SCHWEIDLER
Institut für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum
Walter.Schweidler@ruhr-uni-bochum.de

Die indirekte Konstitution moderner Legitimität

Ethik und Politik sind in der neuzeitlichen Philosophie durch ein eigentümliches Überkreuzungsverhältnis verknüpft: Die politische Theorie entwirft einen Staat, der sich explizit ohne metaphysische Legitimation als eine Ordnung des Respekts vor den Rechten seiner Bürger und somit negativ aus der Begrenzung seiner Macht, nicht aber positiv aus einer dem Bürger vorzugebenden Idee des Zusammenlebens begreift, während die Moralphilosophie um so konzentrierter um das Problem kreist, wie die gesetzesförmige Vereinbarung des Willens des Individuums mit den Interessen und Forderungen seiner Mitmenschen, wie also doch so etwas wie die Gemeinschaftsfähigkeit des einzelnen als Begründungs- und Erkenntnisquelle guten Handelns vernünftig eingesehen werden könne.¹ Am augenfälligsten ist diese gegenwärtige Zuordnung einer am Paradigma der Sozialität orientierten Ethik und einer an der normativen Unhintergebarkeit der individuellen Lebensgestaltung autonomer Subjekte orientierten Staatsphilosophie in den gegenwärtig viel diskutierten Positionen wie der Diskursethik, der Systemtheorie und dem RAWLSSchen Vertragsmodell der Gerechtigkeit, in denen die formale Kooperation und Koordination der Vielfalt individueller Interessen zum Inhalt der moralischen Willensbestimmung transformiert wird. Sozialtauglichkeit und Gemeinschaftsorientierung müssen im *forum internum* des guten Willens eingefordert werden, während die Gründe, die den Willen zu ihnen verpflichten können, aus der Legitimation des rechtlichen Gemeinwesens ferngehalten bleiben. Diese Situation hat etwas Paradoxes an sich, und es kommt darauf an, die tragenden Begriffe der Verbindung von Politik und Ethik auf diese Paradoxie hin zu rekonstruieren.

Die ethische Virulenz des Gedankens und Begriffs der Menschenwürde entscheidet sich letztendlich nicht an seiner geschichtlichen Bedeutung für das Selbstverständnis des mo-

dernen Staates und gerechter Ordnung überhaupt, sondern an seiner Kraft, der wesentlich paradoxen Eigenart jenes Grundverhältnisses zwischen dem handelnden Menschen und der Menschheit als Horizont seiner vernünftigen Rechtfertigung gerecht zu werden, das die Philosophie seit jeher mit dem Begriff der „Person“ gefasst hat. Mit der Menschenwürde ist ein Rechtsbegriff an die Spitze der Legitimationspyramide der Ordnung unseres Zusammenlebens getreten, den man eben in dieser Funktion nicht verstehen kann, wenn man seine inhaltliche Füllung auf den spezifisch rechtlichen, den juristischen Diskurs eingrenzen zu können glaubt. Die Menschenwürde steht an der Stelle, an der jede, auch die moderne Staatlichkeit sich umwillen der Legitimation ihrer selbst gezwungen sieht, den vor- und übergesetzlichen Grund der Geltung ihrer Gesetze in ihren politischen Aufbau zu integrieren. Im Gedanken der Menschenwürde formuliert der gegenwärtige Verfassungsstaat, was er als den ethischen Grund seiner Rechtfertigung in Anspruch nimmt. Die Menschenwürde ist auch noch der Grund der Grundrechte und eben deshalb nicht ein Grundrecht unter anderen, weshalb es in der verfassungstheoretischen Diskussion entscheidend darauf ankommt, die Inflationierung des Würdebegriffs zu verhindern und ihn der Einebnung mit dem System der Ansprüche und Anspruchsschranken zu entziehen, in das jedes Individualgrundrecht unweigerlich, allein auf Grund seiner Eingebundenheit in das Gesamtsystem der Freiheits- und Teilhaberechte hineingezogen ist. Die Würde ist kein Gesichtspunkt, der gegen andere rechtliche Forderungen abgewogen oder konkurrierend zur Geltung gebracht werden könnte, sondern derjenige, unter dem der Respekt vor den Rechten des Menschen überhaupt nur als das noch über den Gesetzen stehende, eben das ethische Prinzip einer rechtsstaatlichen Ordnung begriffen werden kann.

Darum kommt dem Würdebegriff im Gefüge des Selbstverständnisses moderner

Rechtsstaatlichkeit keine konkret grundrechts-sichernde, sondern eine eigentümliche, im ganz strikten, präzisen Sinne *transzendente* Bedeutung zu. Das heißt: Im Verhältnis zu einer politischen Ordnung, deren geschichtliche Entstehungs- und Erhaltungsbedingung in dem neuzeitlichen Urprinzip politischer Legitimation besteht, wonach „das Prinzip, welches die Grenze der staatlichen Machtbefugnisse bezeichnet, zugleich die ideelle Rechtfertigung des Staates in sich“ schließt,² markiert der Würdebegriff eben dieses Grundprinzip innerhalb des *Diskurses*, der die Konstitution dieser sich so legitimierenden Ordnung rechtlich formuliert. Entsprechend zu den Grenzen, die der rechtliche Diskurs dem Staatshandeln setzt, zieht der Würdebegriff dem rechtlichen Diskurs die Grenzen, auf Grund derer das Recht den Grund seiner Geltung in den entscheidenden Verboten findet, die es auch noch der rechtlichen, also seiner eigenen Zugriffsmacht auf seinen Träger, den Menschen, zieht und ziehen muss, um sich selbst zu verstehen. Die Menschenwürde ist kein Begriff, der eine rechtliche Definition dessen geben könnte, was den Menschen zum Menschen macht, sondern er hat die Funktion, *das Verbot jeder solchen Definition, die das Menschsein dem Urteil von Menschen aussetzen würde, zu begründen*. Und die Menschenwürde ist kein Schlüssel zur Freilegung rechtlich erzwingbarer Zwecke, durch deren Erreichung der Staat sich vor dem Menschen rechtfertigen könnte, sondern die Manifestation des Verbots jedweder Relativierung des Menschen gegenüber anderen Zwecken als demjenigen, der in seiner eigenen bewandnislosen Unableitbarkeit existiert. Zu verhindern, dass der Mensch durch seinesgleichen *definiert* und *instrumentalisiert* wird, ist die strukturelle Grundfunktion des Würdebegriffs als eines spezifisch *rechtlichen*, das heißt eines Verbotskonzepts, dessen einzig konkreter Gegenstand der schlechthin abstrakte, der rechtliche Diskurs ist.

Diese spezifisch *transzendente* Funktion, die politisch legitimierende Kraft rechtlicher

Selbstbegrenzung innerhalb des diese Selbstbegrenzung gewährleistenden Diskurses selbst noch einmal zu verankern, ist aber ohne eine wiederum sie noch einmal philosophisch begründende *transzendente* Dimension nicht zu verstehen. Der Mensch wird im Konstitutionsgefüge des modernen Staates nicht deshalb vor jeder Definition geschützt, weil er keine hat, sondern *weil er sie nur selbst geben kann* und weil der Staat auf diese von dem Menschen selbst in seiner Freiheit gegebene, man kann auch sagen: *gelebte* Definition vertraut und vertrauen muss. Und der Mensch wird nicht von jeder ihn zum Mittel machenden äußeren Zwecksetzung bewahrt, weil es für ihn keine Zwecke gäbe, sondern eben gerade, *weil er in sich und seinen Mitmenschen diesen Zweck findet* und der Staat umwillen seiner Existenzberechtigung auf diese nur *im und durch den Menschen selbst* auffindbare Zweckhaftigkeit angewiesen ist. Der Begriff der Menschenwürde erinnert konstitutiv daran, dass die Gewährleistung „negativer Freiheit“, also des staatlichen Respekts vor einer unangreifbaren Sphäre der Selbstentfaltung seiner Bürger letztlich nicht den Sinn hat, vor einem den Staat nichts angehenden Willkürraum dezisionistisch „halt zu machen“, sondern dass es dabei gerade darum geht, die Kräfte im Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu allen seinen Mitmenschen zu entbinden und zu entfalten, von deren freier Anstrengung das Zusammenleben seinen Sinn *bekommt* und damit auch den Sinn erhält, von dem eine staatliche Ordnung ihre Legitimität bezieht.

Die indirekte Konstitution des Menschseins

Diese moderne Konzeption der Legitimität des Staates kann und muss zwar von der vor-modernen eindeutig unterschieden werden; nicht die Sittlichkeit des Herrschers, sondern das Recht des Menschen und die Sicherung des Respekts vor ihm begründet den Anspruch po-

litischer Herrschaft auf die Anerkennung durch das Volk und den einzelnen. Aber dies ändert wiederum nichts daran, dass der Gedanke, der diese moderne Legitimitätskonzeption trägt, seinerseits die Modifikation einer Denkfigur ist, die weit hinter die Neuzeit zurückführt. Die Gründung der Staatsmacht auf diesen urtümlichen Gedanken mag in vieler Hinsicht eine spezifisch neuzeitliche Leistung politischer Anerkennungskämpfe gewesen sein, aber er, der Gedanke selbst, auf den man sich in diesen Kämpfen berufen hat, beruht auf Einsichten, die das menschliche Leben weit über seinen politischen Aspekt hinaus tragen und seit jeher die Grundlage dafür gewesen sind, dass überhaupt Menschen für ihre Mitmenschen eintreten und vernünftigerweise eintreten können. Die Überzeugung, dass die Rückbesinnung auf die Eigenart, die dem Menschen als Menschen zukommt und ihm gegenüber allen seinesgleichen Ansprüche gibt, die durch kein staatliches oder sonstiges Gebot relativiert werden können, *begründet* ja gerade nicht den Respekt vor diesem Spezifikum des Menschlichen, sondern *setzt ihn voraus*. Dass die Menschenrechte „vorstaatliche“ Ansprüche sind, ist gleichbedeutend mit der Annahme, dass ihre Begründung ebenfalls keine politisch-juristische, sondern eben eine genuin ethische, der normativen Struktur menschlicher Existenz abgewonnene Begründung ist.

Der klassische Gedanke aber, der eben diese Auffassung über Jahrtausende hinweg begründete und auf den damit strukturell die moderne Würdekonzeption zurückgreift, ist der Gedanke der *menschlichen Natur*. Durch die Garantie der Würde des Menschen konstituiert sich ein Verhältnis, das universal zwischen *allen* Menschen besteht und im selben Ursprung alle nichtmenschlichen Wesen ausschließt. Die für die gesamte neuzeitliche Rechts- und Verfassungsordnung zentrale Unterscheidung zwischen *Person* und *Sache*, so problematisch ihre Implikationen in bestimmten Grenzbereichen sein mögen, ist doch der unrelativierbare Ausdruck dieser eindeutigen Scheidung zwischen Mensch und Nichtmensch am Grund

des Rechts. Es gibt einen unwürdigen Umgang mit Tieren, aber ein Tier kann nicht Würde oder Rechte des Menschen verletzen, eben weil es mit ihm nicht in jenem Verhältnis steht, aufgrund dessen Menschen sich voreinander zu rechtfertigen vermögen und rechtfertigen müssen. Dieses Verhältnis zeigt sich nicht in körperlichen oder seelischen Merkmalen, Vermögen oder Fähigkeiten des menschlichen Individuums, sondern in den alle menschlichen Individuen miteinander verbindenden *Lebensweisen*, die sich an jedem von ihnen einstellen, wenn sie einander in ihrem Menschsein gegenseitig respektieren und befördern. *Der Inbegriff der Lebensformen, durch den sich der Mensch von allen anderen Wesen unterscheidet und die sich an menschlichen Individuen normalerweise von selbst ausbilden, wenn ihr Zusammenleben in Ordnung ist*: Das war es, was man in der philosophischen Tradition bis an die Schwelle der Neuzeit unter der „Natur des Menschen“ verstand. Das „Natürliche“ in diesem klassischen Sinne war dasjenige, was wir heute noch synonym als das „Selbstverständliche“ ansprechen, also *das, was* zum Wesen eines Individuums auf Grund seiner Artzugehörigkeit gehört und *sich* an ihm, wie es im Sinn des alten Begriffs der *physis* enthalten ist, „*von sich selbst her zeigt*“.³ Dieser alte Naturbegriff ist in der Neuzeit aus einer Fülle von teilweise einsichtigen, teilweise sicher auch ideologischen Gründen durch die kartesische Konzeption einer dem Menschen gegenüberstehenden, ihn insofern auch ausschließenden „*Natur*“ als *des Inbegriffs der gesetzlich determinierten Objekte* ersetzt worden. Unter diesen Voraussetzungen hatte es keinen Sinn mehr, von der „Natur des Menschen“ zu sprechen, aber mit dem Begriff der „Würde des Menschen“ ist strukturell eben das bewahrt worden, was mit dem alten Naturbegriff als das, was den Menschen von allen anderen Wesen unterscheidet und darum jedem Menschen den Respekt vor allen seinen Mitmenschen abnötigt, gefasst worden war.

Freilich hatte der alte Naturbegriff einen wesentlichen Vorteil vor dem Würdekonzept,

eben weil er in seinem Wesen ein metaphysischer, das heißt *analog* konstituierter Begriff war. Die Natur aller Wesen ergibt sich aus der gesamten Gliederung des Natürlichen in Arten; das heißt, jedes Wesen muss einer bestimmten Art angehören und hat seine Natur von ihr her. Hinsichtlich eines vom Menschen abstammenden Wesens zu fragen, *ob es menschliche Natur habe*, ist unter diesen Voraussetzungen praktisch unsinnig. Wenn ein Lebewesen nicht ein anderes als ein menschliches Wesen ist, dann ist es eben ein Mensch und hat die menschliche Natur. Hingegen hat es unter den Bedingungen der neuzeitlichen Konzeption von Menschenwürde jahrhundertlange Besinnung erfordert, die menschlichen Gesellschaften und politischen Verbände immer wieder daran zu erinnern und darauf zu verpflichten, dass *jedes* menschliche Wesen eben auf Grund seiner Zugehörigkeit zur Menschheit Würde hat, daß also die Würde *unteilbar* ist. Die präziseste Antwort auf die Frage, ob ein menschliches Wesen den „Status“ der Würde habe oder nicht, lautet bis heute, dass, wer diese Frage stellt, die strukturelle Funktion und damit auch die Bedeutung des Würdebegriffs nicht verstanden hat, weil die „Würde“ des Menschen eben dasjenige bezeichnet, was ihn im Verhältnis zu allen seinen Mitmenschen von allen nichtmenschlichen Wesen unterscheidet. Dass dieses Unterscheidende in einer bestimmten Hinsicht etwas Normatives ist, dass es also nur durch die Aufrechterhaltung handelnder Lebensgestaltung seine Existenz findet, ist eine Einsicht, die freilich ein Grundmaß an philosophischer Reflexion voraussetzt, die nicht vollständig auf das gegründet werden kann, was HEIDEGGER das Denken in den Kategorien der „Vorhandenheit“ genannt hat.⁴

Würde als Verpflichtung

Es ist erstaunlich, auf wie viele Vorbehalte man, nicht zuletzt im deutschen Diskussi-

onsraum, gegenüber dem Begriff der Natur des Menschen und, was angesichts der hier kurz skizzierten Zusammenhänge dann nicht erstaunlich ist, gegenüber der Betonung einer unteilbaren Würdekonzepktion stößt. Die Annahme, dass es Lebensformen und Lebensweisen gibt, die dem Respekt des Menschen vor seinen Mitmenschen zugrunde liegen und aus denen dieser Respekt sich als eine nicht noch einmal vernünftig zu begründende Bejahung des Vernünftigseins heraus einstellt, ist nicht Zeugnis von Irrationalität, sondern im Gegenteil Ergebnis der rationalen Reflexion auf das, woher die Rationalität allein ihre normativen Richtlinien erhalten kann, nämlich auf die *Grenzen* der rationalen Einholbarkeit des Grundes von Rationalität. Es gehört zu unserer, das heißt zur spezifisch menschlichen Rationalität die Einsicht, daß diese nicht aus sich selbst, sondern aus einem rationalen *Wesen* hervorgeht, das sich und sie den Respekt vor dem verdankt, was ihm und ihr an sich selbst *uneinholbar* ist. Wenn der gesamte Respekt, den wir dem denkenden Wesen schulden, durch das Denken begründet wäre, dann müssten wir überhaupt nicht dieses Wesen, sondern nur seine Gedanken und damit allenfalls das respektieren, was wir uns aus irgendwelchen denkerischen Voraussetzungen heraus als ein mögliches Projekt künftigen Denkens auszudenken vermögen. Indem wir die Grundlagen unseres Denkens in den Konstitutionsbedingungen des denkenden Lebewesens, von seiner leiblichen Identität über seine soziale Daseinsweise, insbesondere die der Familie, bis hin zu seiner Eingebundenheit in den Inbegriff der natürlichen Zusammenhänge, jedem noch so kühn erdachten Denkprojekt entziehen, respektieren wir das an jedem von uns, was ihn jenseits all dessen, was uns an ihm nachvollziehbar ist, ausmacht und als Rechtfertigungsinstanz voraussetzt.

So zeigt sich das Uneinholbare des Grundes unserer Würde schon in der *Uneinholbarkeit des denkenden Wesens in sein Denken*. Den Schritt von der *Uneinholbarkeit* zum *Unein-*

holbaren festzuhalten, ist an dieser Stelle entscheidend. Denn es handelt sich hierbei nicht um so etwas wie die Uneinholbarkeit des Objekts für das Subjekt oder des Leibes für die Seele aus Gründen der theoretischen Unterbestimmtheit oder des Wissensmangels. Es ist nicht dem Selbst etwas uneinholbar, sondern *das Selbst ist wesentlich sich uneinholbar*, *Selbstsein heißt* als das sich Uneinholbare zu sein. „Selbstverwirklichung“ ist darum niemals die Entfaltung eines schon gegebenen, vorhandenen Selbst, sondern Entfaltung *zu* einem – für diese Entfaltung verantwortlichen – Selbst *hin*. Man ist als Mensch immer auf dem Weg zu sich, und zwar nicht deshalb, weil man die Eigenart, die einem von anderen unterscheidet, noch herauszufinden hätte, sondern weil man gerade umwillen dieser Eigenart auf die anderen mehr angewiesen ist, als man ihnen gegenüber je dartun könnte. Es gibt hier als das grundlegende strukturelle Faktum von Selbstsein die für die Ethik fundamentale *Paradoxie der personalen Universalität*. Ein Mensch wird zur unverwechselbaren Persönlichkeit, indem er sich mit etwas identifiziert, das ihm wichtiger ist als er selbst und das er eben deshalb mit sich eigentlich nur in dem Sinne gleichsetzen kann wie *alle* anderen. Der „Individualist“, der aus seinem Willen zum Unterschied zu den anderen zu leben versucht, wird ihnen gerade dadurch ähnlich und selbst zu einer höchst langweiligen, vergleichbaren Figur. Wirklich unverwechselbar wird derjenige, der es nicht sein will, sondern der im Gegenteil eigentlich aus dem lebt, was nach seiner Überzeugung *jeder an seiner Stelle zu tun hätte*. In diesem „jeder“ und somit in dieser Paradoxie der personalen Universalität wurzelt das Prinzip der Verallgemeinerung, das ja alle großen Ethiken, insbesondere der Neuzeit, als Basis ihrer Konstruktion des Inhalts ethischer Forderungen voraussetzen mussten und müssen. Nur ein anderer Ausdruck für diesen Zusammenhang ist: *Unsere Würde ist nicht als Privileg, sondern nur als Verpflichtung wahrnehmbar* – als die Verpflichtung, die wir im Prinzip gegenüber

allen mit uns im Würdeverhältnis stehenden Wesen haben und die wir eben deshalb niemals einholen können.

Verletzung der Würde

Es ist keine noch so umfangreiche Summe seiner Glieder, sondern das Verhältnis als solches, das wir im würdigen Handeln als dessen Ziel wahrnehmen und zu dem wir uns verhalten, indem wir uns gegenüber anderen und idealiter allen rechtfertigen bzw. auf zu rechtfertigende Weise handeln. Eben aus diesem Grund sind auch alle Diskussionen darüber, ob ein menschliches Wesen in einem bestimmten Zustand oder „Status“ seiner Entwicklung Würde hätte, kategorial verfehlt. Das Selbst, das zum Opfer von Würdeverletzung wird, ist ebenso wenig jemals vollständig gegeben wie dasjenige dessen, der diese Würdeverletzung begeht. Die Verletzung *der Würde* aber geschieht nie in dem Zustand, der durch diese Verletzung herbeigeführt wird oder ihr vorausgeht, sondern die Würdeverletzung geschieht immer *im Handeln* des Verletzenden. Solche Verletzung kann man zu vermeiden versuchen, aber umgekehrt den Grund des Verbots dieser Verletzung, also die Würde selbst einholen zu wollen oder gar zu glauben, man könne sie sich verdienen, ist grundsätzlich verkehrt. Jeder von uns ist ein je eigenes *Maß von Unvollkommenheit* im Verhältnis zu dem, woran wir uns abarbeiten müssen, um zur Eigenart unseres Selbst auf dem Weg bleiben zu können. Darum ist es auch immer ein alter metaphysischer Gedanke gewesen, wie ihn etwa noch Leibniz in seiner viel kritisierten Theorie von der „besten aller möglichen Welten“ zu rekonstruieren unternommen hat, dass wir im Umgang mit dem Unvollkommenen, im durchgängigen Einsatz dafür, seine Unvollkommenheit in größtmöglicher Weise zu verringern, geradezu am intensivsten den Grund zu fassen vermögen, aus dem wir als die, die wir sind, existieren.⁵

Das Paradox der endlichen Universalität

Konkrete Handlungsgebote im positiven Sinne sind daher aus dem Würdekonzept nicht ableitbar. Aber es gibt eine in den bisher genannten Dimensionen des menschlichen Selbst mit verwurzelte, ebenso fundamentale Paradoxie, die es uns zumindest erlaubt, das Würdeverhältnis in einer Pluralität es konkretisierender und insofern vom Würdeprinzip normativ ausgezeichnete ethischer Verhältnisse wiederzufinden. Es handelt sich um das *Paradox der endlichen Universalität*. Der Mensch kann eben auf Grund seiner Endlichkeit die universale Verpflichtung, die er gegenüber allen mit ihm in einem Würdeverband stehenden Wesen hat, nur gegenüber wenigen konkret wahrnehmen, für die er etwas tut und tun muss, was er für alle nie tun könnte und würde. In dem aus dieser Paradoxie folgenden Prinzip *ordo amoris* verknüpfen sich die Uneinholbarkeit der menschlichen Person und der menschlichen Natur. Es gibt grundlegende Verhältnisse, die durch die Natur – das heißt in dem oben von uns herausgearbeiteten Sinne schlicht: durch den Unterschied des Menschen zu allen nichtmenschlichen Wesen – konstituiert sind und deren Respektierung und Schutz daher zu den elementarsten Geboten des Prinzips der Menschenwürde gehört. Zu diesen Verhältnissen zählen die kulturellen, rechtlichen und sozialen Verbände, die Nachbarschaft, die elementaren menschlichen Verantwortungsverhältnisse, an erster Stelle aber und durch nichts relativierbar die *Familie*. Es ist ja ein ebenso gedankenlos verbreitetes wie fundamentales Missverständnis, gerade die menschliche Familie als eine Größe zu sehen, die dem Tierischen und damit dem nichtspezifisch Menschlichen an uns zugehörte. Kein Theoretiker des 20. Jahrhunderts hat die elementare Einsicht, dass es gerade die Familie ist, die den Menschen aus der Natur und aus dem Tierischen heraushebt, eindrucksvoller dargelegt als der jeder religiösen oder me-

taphysischen Ideologie unverdächtige und empirisch-rationalistisch argumentierende Strukturalist Claude LÉVI-STRAUSS.⁶ In der Familie konstituiert sich die menschliche Gesellschaft im strukturalen Emanzipationsprozess von jeder materiell rekonstruierbaren Überlebens- oder Fortpflanzungsnotwendigkeit. Ein tiefes Wort des konfuzianischen Philosophen MENZIUS lautet: „Ein Menschlicher überträgt seine Einstellung zu denen, die er liebt, auf die, die er nicht liebt. Ein Unmenschlicher überträgt seine Einstellung zu denen, die er nicht liebt, auf die, die er liebt“.⁷ In der eigenen Familie findet der Mensch gewissermaßen das Metonym der Menschheit vor, im Verhältnis zu welchem er das Paradox seiner personalen Universalität zu bewältigen und die Last seiner Würdeverantwortung zu schultern vermag. Und dies gilt mutatis mutandis für alle ethischen Grundverhältnisse, die sich aus dem *ordo amoris* ergeben.⁸

Das Paradox der pluralen Universalität

Ein drittes Paradox führt uns wieder auf den genuinen politischen Sinn des Würdekonzepts und seiner Bedeutung zurück, nämlich das *Paradox der pluralen Universalität*. Es ist ja eine zumindest für die spezifische Universalitätsproblematik des modernen Staatsverständnisses entscheidende Beobachtung, dass die Menschen mehr als durch ihre naturgegebenen Sonderinteressen durch ihre entgegengesetzten *Perzeptionen dessen, was ihnen gemeinsam ist* oder sein sollte, vereinzelt werden: „gerade die je individuelle Weise, das Gemeinsame zu verstehen, bringt sie mehr gegeneinander auf als ihre individuellen Interessen. Hinzu kommt, dass ihre individuellen Interessen bei der jeweiligen Konzeption des Gemeinsamen auf eine undurchsichtige Weise mitwirken. Das ist das Thema der Ideologiekritik. Die Konflikte zwischen großen politischen Lagern der Geschichte waren begründet in ihren entgegengesetzten Universalismen.“⁹ Dies ist eine

entscheidende Beobachtung, die man umwilen des Friedens nicht außer Acht lassen darf. Es ist für ein Zusammenleben, das sich nicht auf eine metaphysisch begründete Konzeption des gemeinsamen guten Lebens stützt, fundamental, den universalistischen Aspekt des Willens zum Zusammenleben über aller Toleranz im Umgehen miteinander nicht auszublenken. Wir respektieren einander als Bürger des pluralistischen Staates nicht deshalb, weil wir unsere verschiedenen Überzeugungen vom für alle richtigen Leben vergessen oder ausgeschaltet hätten, sondern weil wir *eben sie* in ihrer Unterschiedlichkeit gegenseitig respektieren. Wer als Atheist oder Agnostiker eine andere Auffassung vom richtigen Leben hat als ein religiöser Mensch, wird genauso wie dieser *wegen* seiner Auffassung respektiert und nicht deshalb, weil er keine solche Auffassung hätte oder sie nicht mit Gründen vertreten müsste. Mit seiner Überzeugung steht daher nicht weniger als mit der des religiösen Menschen der Grund zur Bewährung an, aus dem man ihn als Mitbürger respektiert und respektieren soll. Auch der weltanschaulich neutrale Staat braucht daher zuletzt doch wenigstens auf einer minimalen Ebene die fundamentale Einigkeit seiner Bürger hinsichtlich der umfassenden Prinzipien des richtigen Zusammenlebens, und bestehe sie nur in der Einigkeit darüber, dass man sich gegenseitig in seinen unterschiedlichen Universalismen zu respektieren habe. Zumindest *dieser* Universalismus kann nicht Sache einer partikulären Meinung sein, die auf Toleranz verpflichtet werden könnte; denn sonst müssten wir auch den tolerieren, zu dessen Überzeugungen es gehört, dass man sich gegenseitig nicht tolerieren soll. Solche Einigkeit kann aber nur aus der Einigkeit über die Gründe, aus denen man im demokratischen Staat zusammenlebt, erwachsen, nicht aus der Ausschaltung des Nachdenkens und Redens über sie.

Darum ist der Mensch in der Uneinholbarkeit seines je einmaligen Daseins auch für das Zusammenleben in Form des demokratischen

Staates ein letzter und unrelativierbarer Zweck. Wenn die Demokratie sich nicht dezisionistisch selbst verabsolutieren will, wenn sie also das Prinzip, dass unser Zusammenleben durch Abstimmung und Mehrheitsbeschluss geregelt werden soll, nicht selbst aus Abstimmung und Mehrheitsbeschluss rechtfertigen kann, dann muss sie fähig sein, darzutun, dass wir mit Abstimmungen und Mehrheitsbeschlüssen besser als in jeder anderen Form des Regierens vor dem bestehen können, was nicht mehr zur Disposition von Abstimmung und Mehrheitsbeschluss steht, sondern wovor jede Staatsordnung sich zu rechtfertigen hat und dem gegenüber die Demokratie allein ihre Vorzugswürdigkeit vor anderen Ordnungen unter Beweis stellen kann. Deshalb kann insbesondere die Frage nach den Grenzen des schutzwürdigen Menschseins nicht Gegenstand von Abstimmungen und Mehrheitsbeschlüssen werden. Es bedeutet eine Aushöhlung und Konterkarierung des Würdeprinzips, wenn man vorne die unbedingte Schutzwürdigkeit aller Menschen deklariert und hinten dem Gesetzgeber freie Hand gibt zu entscheiden, wer als Mensch zählt und wer nicht.

Die indirekte Konstitution der Menschheit

In der wesentlich indirekten ethisch-rechtlichen Konstitution des Würdebegriffs liegt der in der ethischen und auch in der politischen Diskussion immer wieder ausgeblendete Grund für die Unrelativierbarkeit der „Menschheit“ als Rechtfertigungshorizont unseres Handelns. Wenn wir es zum obersten Legitimationskriterium unserer Rechtsordnung machen, dass kein Mensch darüber befinden darf, ob einem anderen menschlichen Wesen Würde zukommt oder nicht und dass kein Mensch den Wert eines anderen Menschen gegen andere Güter abwägen darf, dann folgt daraus *als Reflex*, dass alle Menschen, allein weil sie Menschen sind, unveräußerliche Rechte, insbesondere

auch ein unrelativierbares Recht auf Leben haben. Es ist eben nicht so, dass man zuerst aus irgendwelchen religiösen oder weltanschaulichen Motiven heraus die „Heiligkeit“ des menschlichen Lebens postulieren müsste, um dann auf die Forderung zu schließen, dass kein Exemplar der Gattung Mensch in seinem Lebensrecht beeinträchtigt werden dürfe. Wer diese Reihenfolge unterstellt, hat es leicht, die Kritik am „naturalistischen Fehlschluss“ anzubringen und die rhetorische Frage zu stellen, warum denn ausgerechnet die menschliche Gattung höher gewichtet werden sollte als alles andere in der Welt. Um eine „Höhergewichtung“ kann es schon deshalb nicht gehen, weil die Kriterien für „höheres“ oder „niedrigeres“ Dasein wieder aus Eigenschaften und Wertabwägungen gezogen werden müssten, auf die der Würdebegriff gerade nicht gestützt werden kann. Die biologischen Zusammenhänge, welche die menschliche Gattung konstituieren, erlangen ethische Relevanz nicht aufgrund einer angeblich „speziesistischen“ Auszeichnung dieser Gattung durch uns als ihre Angehörigen, sondern sie treten gewissermaßen subsidiär in das Vakuum ein, das wir bewusst schaffen, wenn wir uns die Beantwortung der Frage, was ein menschliches Leben zum Träger von Würde mache, verbieten. Wenn der juristische Diskurs sich aus ethischen Gründen hier die unüberschreitbare Grenze setzt, dann bleibt als die Instanz, die darüber entscheidet, wer Mensch ist und wer nicht, nur die Natur übrig. Wenn uns die positive Auszeichnung von Eigenschaften, aufgrund derer ein menschliches Leben einem anderen überzuordnen wäre, verboten ist, dann bleibt nur übrig, als menschliche Wesen alle diejenigen gelten zu lassen, die durch natürliche Abstammung aus anderen menschlichen Wesen hervorgehen. Wir müssen die Natur respektieren, nicht weil sie an sich heilig wäre, sondern weil wir sie nur nach Maßgabe von Kriterien korrigieren könnten, die uns, ob wir wollen oder nicht, zu Herren über das Leben anderer Menschen machen müssten.¹⁰

Auch die Respektierung der Menschheit

als des prinzipiell universalen, unteilbaren Verbandes lässt sich ohne ein kritisch reflektiertes, von der kartesischen Engführung befreites Verständnis der menschlichen Natur philosophisch nicht begründen. Das unübersteigbare Paradox des Menschseins ist das eines Wesens, zu dessen Natur es gehört, die Natur zu überschreiten, und dies wiederum wesentlich durch rationale Anpassung an sie und durch ihren rationalen Nachvollzug. Der Mensch hat Fliegen gelernt, obwohl er es von Natur aus nicht kann, aber er musste sich dazu an der Natur orientieren, musste ihr quasi das Fliegen „vernünftig anschauen“. Wenn der Mensch sich an der Natur orientiert, beugt er sich ihr nicht, sondern vollzieht die einzig vernünftige Weise, sich von ihr zu emanzipieren. Darum ist es eben nicht „Speziesismus“, naturwüchsige Bevorzugung der eigenen Gattung, wenn wir mit dem Prinzip der Menschenwürde alle Angehörigen dieser Gattung als unvergleichliche Anspruchsberechtigte gegenüber uns selbst akzeptieren. Der Mensch ist wie kein anderes Wesen fähig, alle natürlichen Hemmungen gegenüber seinen Artgenossen zu beseitigen. Er baut Konzentrationslager, erfindet Foltermethoden, plant und verübt Massenmorde. Wenn er sich rechtliche Grenzen setzt, die dem entsprechen, was Tiere an instinktiven Hemmungen haben, dann tut er dies aus Freiheit und mit Vernunft, und eben darin liegt der spezifisch menschliche Unterschied zum Tier, gerade wenn er sich am Natürlichen orientiert. Wo Freiheit und Vernunft sich nicht an der Natur orientieren, dort werden sie zu Machtmechanismen, die wir nur nützen, „um tierischer als jedes Tier zu sein“. Auch das Grauen, das die meisten Menschen immer noch beim Gedanken an das reproduktive Klonen – bei dem ja immerhin, anders als beim so genannten „therapeutischen“, kein menschliches Wesen geopfert werden muss – überkommt, dürfte in der intuitiven Einsicht verwurzelt sein, dass wir mit der Teilung der Menschheit in einen gezeugten und einen erzeugten Teil

die natürliche Basis unseres vernünftigen Lebenkönnens beseitigen würden. Es gehört zu den unaufgebbaren Konstitutionsbedingungen unseres Selbstverständnisses als Personen, dass für jeden von uns mit der Achtung vor der Menschheit seine Selbstachtung und damit seine Würde auf dem Spiel steht.

Referenzen:

- 1 Vgl. zu diesem Zusammenhang SCHWEIDLER W., *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*, Reclam Verlag, Stuttgart 2004, insbes. Kap. 7.
- 2 CASSIRER E., *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (4. Auflage), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961, S. 318
- 3 Vgl. dazu HEIDEGGER M., *Vom Wesen und Begriff der Phýsis*, in: HEIDEGGER M., *Wegmarken* (2. Auflage), Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978, S. 237 ff.
- 4 Vgl. HEIDEGGER M., *Sein und Zeit* (15. Auflage), Niemeyer Verlag, Tübingen 1979, insbesondere § 16.
- 5 Vgl. dazu SCHWEIDLER W., *Die göttliche Freiheit. Zu einem Grundmotiv der politischen Metaphysik*, in: SCHWEIDLER W., *Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte*, Lit Verlag, Münster 2001, S. 23 ff.
- 6 Vgl. LÉVI-STRAUSS C., *Die Familie*, in: LÉVI-STRAUSS C., *Der Blick aus der Ferne*, Fink Verlag, Frankfurt am Main 1993, S. 73 ff.
- 7 Zitiert nach Roetz H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, S. 214.
- 8 Vgl. dazu das Kapitel „Ordo amoris“ bei SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, S. 141 ff.
- 9 SPAEMANN R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, S. 199
- 10 Vgl. SPAEMANN R., *Zur Aktualität des Naturrechts*, in: SPAEMANN R., *Philosophische Essays*, Reclam Verlag, Stuttgart 1994, S. 60-79, insbesondere S. 77 f.