

Menschenwürde als Maßstab humaner Praxis Einige prinzipielle Überlegungen zu einem stets aktuellen Begriff

Thomas S. HOFFMANN

Zusammenfassung

Der Begriff „Menschenwürde“ ist in jüngster Zeit vor allem durch die bioethischen Diskussionen zu neuer Aktualität gelangt. Dies kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sein begrifflicher Gehalt oftmals nicht wirklich geklärt oder auch umstritten ist. Der vorliegende Beitrag lokalisiert den Begriff der Würde vor dem Hintergrund einer umfassenden europäischen Tradition, die auch konträre Strömungen umfasst und bis in die Antike und zum frühen Christentum zurückreicht, in einer humanen Praxis, die ein wechselseitiges Sein- und Freilassen von als Selbstzweck verstandenen Würdeteilhabern impliziert. Zugleich wird der Anspruch der Würde, der ein humanes Soll formuliert, in seiner existentiellen Bedeutung aufgezeigt, was am Beispiel des KIERKEGAARDSchen Begriffs der Verzweiflung geschieht.

Schlüsselwörter: Freiheit, Interpersonalität, Selbstverhältnis

Abstract

In our days the concept of “human dignity” has gained a renewed importance especially within the actual discussion in bioethics. Nevertheless, one cannot ignore that in many cases the conceptual content of the dignity argument is either not very clear or even highly controversial. On the background of a rather broad, but also multifarious European tradition of thinking human dignity from antiquity and early Christian theology to KANT and modern law, this contribution shows that the genuine meaning of the concept concerns the very genuine human way of existence with strict regard to mutual recognition of the being-free and being-an-end-in-himself of the other. Moreover, the sense of dignity as a general normative orientation, but also its existential meaning is shown, the last using the example of KIERKEGAARDS concept of despair.

Keywords: freedom, interpersonality, selfrelationship

Anschrift des Autors: Prof. Dr. Thomas S. HOFFMANN
Institut für Philosophie der Ruhr-Universität, D-44780 Bochum
Thomas.S.Hoffmann@rub.de

Es gibt wohl kaum einen anderen Begriff, der so sehr den eigentlichen Kern und Ertrag der europäischen Geistesgeschichte in sich befasst wie den Begriff der Menschenwürde. Diesen Begriff zu füllen und zur Entfaltung zu bringen, haben über Jahrhunderte noch die auf den ersten Blick konträrsten geistigen Kräfte zusammengewirkt: die stoische Philosophie und das Christentum, die Renaissance und der Ansatz Immanuel KANTS, das Naturrecht der frühen Neuzeit wie nicht zuletzt auch alle wirklich maßgeblichen Gestalten des europäischen Kunst-, Bildungs- und Erziehungsbegriffs. In dem Wort „Menschenwürde“ klingt uns demgemäß noch immer ebenso CICEROS Auszeichnung der vernünftigen menschlichen vor der lustgeleitet-animalischen Natur in *De officiis*¹ wie SENECA'S „homo sacra res homini“² nach; wir erinnern uns hier der christlichen Imago-Dei-Lehre, in deren Kontext erstmals auch explizit der Terminus „Menschenwürde“ (ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου) begegnet³, denken aber ebenso an den stolzen „Kultur-optimismus“ eines Giannozzo MANETTI in *De dignitate et excellentia hominis* oder auch den normativen Menschenwürdebegriff der frühneuzeitlichen Naturrechtslehrer⁴, an KANTS scharfe Unterscheidung der unabwägbaren „Würde“ des Menschen von allem, was nur einen „Wert“ hat, auch an SCHILLERS Wendung des Begriffs „Menschenwürde“ zur politischen Forderung im *Don Carlos* – und an vieles mehr. Dass der Terminus dabei erst spät, nämlich nicht vor dem 20. Jahrhundert, auch in maßgeblichen Rechtstexten begegnet (im Bonner Grundgesetz etwa oder der Pariser Erklärung der Menschenrechte⁵), heißt nicht, dass er der Sache nach nicht längst schon die normative Grundorientierung des europäischen Denkens bestimmt hätte, von welchem aus er dann im 20. Jahrhundert ein Erbstück der Menschheit im ganzen zu werden vermochte; eher bedeutet es, dass man sich der Schwierigkeiten der Positivierung eines Gedankens bewusst war, in

dem es zentral um die Wahrung des „überpositiven“, des für alle äußere Bestimmung un-einholbaren Sinnes der menschlichen Existenz als solcher geht. „Menschenwürde“ hat immer etwas mit der Welttranszendenz ihres Trägers zu tun, damit, dass es in letzter Instanz in unserem Verhältnis auf den Menschen, d. h. uns selbst und unseresgleichen, nicht um einen Subsumtionsakt geht, der immer auch ein Bemächtigungsakt wäre. „Menschenwürde“ hält den Raum offen, innerhalb dessen der Vorrang des Selbstseins vor dem Etwas-Sein und damit das auszeichnend humane, das freiheitliche Niveau eines menschlichen Selbstverhältnisses allererst möglich ist.

Es muss vor diesem Hintergrund irritieren, wenn gerade in jüngster Zeit der Begriff der Menschenwürde immer häufiger als nicht nur interpretationsbedürftig, sondern geradezu als Leerformel oder als bedenkliches Ideologumenon diffamiert wird⁶. Dass unser Begriff besonders im Blick auf seine möglichen Anwendungen interpretations- und immer wieder erläuterungsbedürftig ist, steht gewiss nicht zur Diskussion, so wie es auch nicht zur Diskussion steht, dass es durchaus eine inflationär-leerformelhafte Verwendung seiner geben kann. Allerdings teilt der Begriff „Menschenwürde“ diese Gefahr mit allen großen Ideen, die niemals davor geschützt sind, zur allzu gängigen Münze, zum Bekenntnis nur allzu vieler Lippen und eben dadurch um ihren Stachel gebracht zu werden. Umso nötiger ist es dann, vermeidbaren Missverständnissen durch eine möglichst klare Begriffsbestimmung entgegenzutreten. Ein Versuch dazu soll in dem vorliegenden Beitrag in einem Zwischschritt unternommen werden: durch eine Herausarbeitung seiner *reflexionsbegrifflichen*, nicht etwa unmittelbar deskriptiven Grundstruktur einerseits, durch eine Erinnerung daran, dass „Menschenwürde“ als *normativer* Anspruch an menschliche Praxis immer auch verfehlt werden kann, andererseits.

1. Menschenwürde als Reflexionsbegriff des humanen Niveaus im Welt- und Selbstverhältnis

a) Aktualität und Paradoxalität des Begriffs Menschenwürde

Wie man weiß, hat der Begriff der Menschenwürde in jüngster Zeit vor allem im Rahmen bioethischer Debatten akutere Relevanz gewonnen⁷. Das ist keineswegs zufällig so, geht es in den entsprechenden Streitfragen doch um die ethische Qualität von Handlungen, deren Objekt insgesamt Grenzbereiche der menschlichen Existenz sind. Es ist aber an den „Grenzen“, dass die Frage nach der „Definition“ erwachen muss: nach einer Definition, die im Bereich des Menschlichen nun nicht einfach der biologischen Ordnung der Begriffe zu entnehmen ist, sondern viel grundsätzlicher beim menschlichen Selbstverständnis anzusetzen hat. Dass gerade durch den Begriff der Menschenwürde hier eine alternative Ordnung der Begriffe ins Spiel kommt, liegt dann aber (fast) auf der Hand.

In den genannten bioethischen Diskussionen traten und treten freilich regelmäßig bestimmte Paradoxien zu Tage, die immer dann entstehen, wenn „Menschenwürde“ im Sinne einer „objektiv“ konstatierbaren, dinglichen Eigenschaft genommen, d. h. primär deskriptiv verstanden werden soll. Das bekannte Beispiel des menschlichen embryonalen „Zellhaufens“, an dem in der Tat auch das schärfste Mikroskop keine „Würdeindikatoren“⁸ zeigt, mag hier für viele andere Streitfälle stehen, bei denen es letztlich immer um die Frage der bestimmenden Perspektive geht, unter der wir uns auf das menschliche Individuum beziehen – der naturwissenschaftlich-feststellenden Perspektive auf der einen Seite, der axiologisch-normativen auf der anderen; der Perspektive des z. B. experimentellen Verfügens über menschliche „Biomasse“ hier, derjenigen eines anerkennen-

den Freilassens des Daseins des menschlichen Individuums gerade auch seinen elementarsten Bedingungen nach dort⁹. In diesen Gegensätzen ist der entscheidende Aspekt für den Begriff der Menschenwürde immer der, inwieweit wir uns des „de te fabula narratur“ bewusst sind: inwieweit wir uns also selbst als in die jeweilige Beziehung *Einbezogene* und von ihr *Mitbetroffene* reflektieren oder aber uns als neutrale „Beobachter“ einer fremden, „gegenständlichen“ Würde (sofern vorhanden) verstehen. Wenn Menschenwürde, wofür wir hier plädieren, ein fundamentaler Reflexionsbegriff ist, der das menschliche Selbstverständnis in Absicht auf eine umfassende humane Bestimmung unserer konkreten Existenz entfaltet, kann es nur eine Antwort im Sinne der ersten genannten Option geben. Wir beginnen unsere Überlegungen mit einem Rückgriff auf KANT, dessen markante reflexionsbegriffliche Positionierung des Begriffs „Menschenwürde“ im Zentrum der praktischen Philosophie heute gerade auch für die bioethischen Problemfelder äußerst bedeutsam ist¹⁰. Dieser Rückgriff heißt nicht, dass die hier vertretenen Gesichtspunkte nicht auch bei anderen Autoren anzutreffen oder in der Sache notwendig an den Gesamtansatz KANTS gebunden wären, so dass sie mit diesem ständen und fielen. Vielmehr hat bei KANT nur eine besondere Prägnanz erreicht, was auch in anderem Kontext wiedergefunden werden kann.

b) Das KANTISCHE ERBE

Nach KANT hat der Mensch, wie eingangs bereits erinnert, keinen (kommensurablen) „Wert“, sondern eine aller Wertsetzung vorausliegende, ja diese erst bedingende „Würde“¹¹. Wie der Mensch erkenntnistheoretisch die Origo aller theoretischen Begriffe, das „Original aller Objekte“¹² ist, so bestimmt sich auch die Ordnung der „Werte“ nicht zwar von seinem besonderen empirischen Bewusstsein und dessen Inhalten, wohl aber von der Bewah-

rung der Möglichkeit seines freien Selbst- und Weltverhältnisses, seiner sittlichen Autonomie her. In diesem Sinne ist „Menschenwürde“ jene praktische Elementarkategorie, die alleine das Verhältnis des Menschen zu sich, aber auch auf den anderen Menschen reflektiert und normativ umfassend humanitätserhaltend zu bestimmen vermag. Das bedeutet zunächst, daß die in allem wirklichen Handeln unausweichliche praktische Subsumtion unter Zwecke, und seien es gleich die „besten“, beim Menschen qua Würdeträger und Zweckursprung überhaupt an ein Ende gelangt. Das Subsumtionsverbot ist in bezug auf den Menschen darin begründet, dass er als „Taxierter“ notwendig immer unter fremde Zweckgesichtspunkte tritt, während er doch wesentlich selbst „Subjekt aller möglichen Zwecke“, Zweckursprung, nicht Verzweckbares ist. Das bezieht sich insbesondere auf jene Instanzen, die die Ganzheit der Existenz betreffen, den Leib und die basalen Lebensbedingungen zumal. Dabei wird sogleich deutlich, worum es KANT hier immer *auch* geht: darum, dass aus elementaren (*natural* immer *gegebenen*) Asymmetrien in der Stellung von Mensch zu Mensch nicht die Aufhebung eines (*rational* immer *gesollten*) Verhältnisses von Mensch zu Mensch als Gleicher überhaupt folgt, eine Aufhebung, die immer dann droht, wenn die einzige elementare Gleichheit, die es zwischen Menschen tatsächlich gibt, die Gleichheit eben darin, Zweckursprung oder Subjekt und nicht etwa so oder anders bestimmtes Ding und Objekt zu sein, außer Kraft gesetzt wird. Nach KANT bedeutet dies, dass das praktische Verhältnis zwischen Menschen nur ein Verhältnis der sich wechselseitig an der Subjektivität oder Freiheitlichkeit des anderen beschränkenden Subjektivität oder Freiheitlichkeit sein kann. „Menschenwürde“ besteht gerade in einem solchen (reflexiven) Verhältnis der Wechseleinschränkung, und so wenig sie an „objektiven“ Merkmalen des Menschen festgemacht werden kann oder gar selbst ein gegenständliches Merkmal „ist“, so sehr geht sie gerade auch in der Überschreitung

der mir von der Subjektivität des anderen her gezogenen Grenze *auf meiner Seite* verloren. Das bedeutet ein Zweifaches: einmal, dass der Begriff der Menschenwürde von vornherein auf seine Darstellung in einer Gesamtordnung der menschlichen Beziehungen angelegt ist, bzw. dass er auf die Darstellung des vollkommenen Freiheitsreiches in moralischer und auch juridischer Hinsicht hin drängt und jedenfalls immer über diese Gesamtordnung zu reflektieren ist (Freiheit z. B. wird nur im Staat, niemals in einem Naturzustand objektiv); zum anderen aber, dass es sich auch dann, wenn Menschenwürde reales Verfassungsprinzip des Freiheitsreiches geworden ist, bei ihrem Begriff niemals um etwas handelt, das dem einzelnen von der Gesellschaft oder den anderen einzelnen nur „zuerkannt“ würde, sondern in dem er elementar *anerkannt* sein muss, wenn die anderen einzelnen oder die Gesellschaft nicht ihrerseits ihre Würde aufs Spiel setzen wollen. Beides, der *systemische* Charakter des Würdebegriffs wie seine Darstellung nicht in Zuschreibungs-, sondern in Anerkennungsrelationen, sind zwei Seiten ein und derselben Medaille. Für eine Ethik, die den Begriff der Menschenwürde in die Reflexion tatsächlich einbezieht, kann dies im Ergebnis nur nochmals die Erinnerung einschließen, dass sie den Primärgegenstand ihrer Reflexion nicht an gegenständlichen Bestimmungen, auch nicht an Herstellungsakten, sondern an interpersonalen Handlungen hat, die darauf zu prüfen sind, ob oder in welchem Maße sie tatsächlich würdespricht systemisch freiheitserhaltende Handlungen in Beziehung auf idealiter alle zur Freiheit bestimmten Wesen sind oder nicht.

Es ist klar, dass dieses Konzept KANTS mit einer nur plakativen und dann auch rasch inflationären bis sinnleeren Berufung auf eine irgendwie „gegebene“ oder unter dem Mikroskop zu suchende Menschenwürde nicht viel zu tun hat. Das Würdeprädikat enthält jetzt vielmehr zunächst eine Anweisung auf unbestimmte Selbstbestimmung, eine Anweisung nicht auf ein Sein, sondern ein Seinkönnen

– auf jene „Möglichkeiten“, von denen her PICO DELLA MIRANDOLA den Menschen von allem anderen Seienden her unterschied. Die Würde ist ein *Allgemeines*, das offenlässt, als was sich, was durch es bestimmt ist, dann wirklich zeigt. FICHTES, den KANTISCHEN Impuls authentisch aufnehmender Begriff einer praktischen „Nötigung“ zur Anerkennung alles dessen, was „menschliches Angesicht trägt“¹³, enthält gerade keinen Vorbegriff davon, zu welchem konkreten Freiheitsgebrauch das primär freigelassene Seinkönnen ausschlagen wird. Die Nötigung ist keine durch bestimmte Freiheitsvollzüge, sondern nur eine durch das Seinkönnen von Freiheit schon bedingte. Ein Rechtssatz wie der Beginn von Art. 1 des deutschen Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist untastbar“ bezieht sich ganz entsprechend nicht auf kriteriell bereits eingegrenzte Freiheitspraxen, sozusagen auf den „der Würde würdigen“ Menschen, sondern auf die notwendigen Elementarprämissen der Ermöglichung freiheitlicher Praxis überhaupt; eben deshalb, weil er noch keine Auszeichnung bestimmter Freiheitsmerkmale vor anderen gestattet, ist er dann auch der allgemeinste Rechtssatz: Er umfasst die physischen Bedingungen des Seinkönnens eines zur Freiheit bestimmten Wesens ebenso wie die psychischen und sozialen, den Leib und die Seele, Substanz und Subjekt. Die durchaus ja auch konstatierend-deskriptive, nicht etwa nur auffordernde Logik des Satzes „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ gehorcht dabei der erwähnten Logik der Anerkennung und schließt eine Logik der bloßen Erkenntnis (die die Würde des Menschen vielmehr als in der Tat antastbar erkennen müsste) aus. Und nur die Logik der Anerkennung ist es, die überhaupt statt schon auf „etwas“ auf ein zunächst unbestimmtes Allgemeines zu gehen vermag¹⁴. Sie ist in diesem Sinne eine Logik des Wagnisses, die das Seinkönnen gegen das schon bestimmte Sein, die Optionen der Freiheit gegen die Realitäten und „Sachzwänge“ wie aller darauf begründet sein sollenden Tyrannei schützt.

c) Praxis als Sitz der Würde

Tatsächlich aber enthält der Begriff der Würde des Menschen auch noch ein anderes als dieses negative Moment. Der Würdebegriff, verstanden als Begriff reflexiver Selbstverständigung des Menschen, bringt stets auch Provokationen humaner Praxis, Einsprüche gegen Gegebenes und Erinnerungen an Aufgegebenes zur Geltung, die sich nicht in der bloßen Negation erschöpfen. Der unten noch näher zu thematisierende Gedanke, dass Würde auch verwirkt, verleugnet oder verfehlt werden kann, ist nicht minder ernstzunehmen wie der andere, dass würdewahrende Praxen sehr wohl präzise bestimmt werden können. Würde fordert immanent ihre *Realisierung*: Der Sinn des praktischen Begriffs der „Menschenwürde“ besteht nicht in Würdediskursen und Würdekonsensen, sondern in einer Anweisung zum wirklichen Leben auf einem durch ihn bezeichneten humanen Niveau. Wir können daher den Sinn dieses Begriffs fürs erste damit zusammenfassen, *daß der eigentliche Sitz von Menschenwürde in Handlungen und Unterlassungen liegt, die hier und jetzt die Selbstzwecklichkeit des Menschen materialiter zur Geltung bringen und effektiv wahren*. Dieser Satz hat eine Reihe von Implikationen, auf welche kurz eingegangen sein soll.

Zunächst: Der Satz, dass Handlungen und Unterlassungen der Sitz der Würde sind, zieht nur die Konsequenz aus der (kritischen) Einsicht, dass die „objektive“ Ordnung der Dinge allenfalls Wert-, aber keine Würdeprädikate stützt. „Würde“ als reflexionsbegrifflich fundiertes Subsumtionsverbot im Interesse der Wahrung des Primats des menschlichen Selbstverständnisses gegenüber einem äußeren Verstandesein ist negierte Objektivität, ist affirmierte Ding- wie Werttranszendenz. Rein „objektiv“ hindert nichts, einen Menschen nach seinem „Wert“ (z. B. als Arbeitskraft oder Künstler) zu schätzen und ihn im übrigen als Sache zu behandeln; die Sklaverei ist nicht „von Natur aus“ verboten, sondern verbietet

sich aus dem Bewusstsein einer zu sich selbst gekommenen Freiheit heraus, wie HEGEL erinnert hat¹⁵. Der Horizont von Würdetiteln ist so alleine die Freiheitlichkeit und die ihr entstammende sittliche (ethisch wie rechtlich gebaute) Welt. Umgekehrt sind alle Verstöße gegen die Menschenwürde in ihrem Kern Reduktionen dieses Horizonts auf den der Natur: die Ansehung eines Menschen als bloßen Gegenstands in Raum und Zeit, der (zumal im Verbrechen) auch nach Gesetzen solcher Gegenständlichkeit, nicht nach Gesetzen der Freiheit behandelt wird¹⁶. Man kann sich den hier entscheidenden Unterschied leicht schon daran klarmachen, daß niemand infolge von Krankheit oder Natureinwirkung in seiner Würde tangiert wird – wohl aber durch Folter oder Gewalttat; daß sich ein Problem der Würdewahrung nicht schon mit dem Spontanabort oder dem natürlichen Tod, wohl aber mit den intentionalen Handlungen einer Abtreibung oder der Tötung auf Verlangen stellt. Nicht das, was (subjektlos) geschieht, wohl aber, was aus praktischer Selbstbestimmung getan wird, steht unter Anforderungen der Würdewahrung. „Menschenwürde“ ist für den naturalistischen Blick naturgemäß unsichtbar; er findet sie eben darum nicht, weil die Instanzen der Würde Handlungen und Unterlassungen, nicht Tatsachen oder Ereignisse sind. Das erlaubt die folgende Zuspitzung: *Würde existiert in interpersonalen praktischen Relationen, nicht in äußerem Sein.*

d) Würde und Interpersonalität

Der Satz, dass Würde nur in Handlungen und Unterlassungen, welche die Darstellung der Selbstzwecklichkeit des Menschen zum Inhalt haben, gegeben ist, impliziert nun weiter, dass Würdeprädikate *sensu stricto* sich ausschließlich auf Handlungen von Menschen auf Menschen (mit Einschluss versteht sich von Handlungen auf mich selbst) beziehen können. Wenn ihr Inhalt die Darstellung der Selbstzwecklichkeit des Menschen ist, kom-

men Handlungen auf Objekte hier nur mittelbar in Betracht. Denn in ihnen geht es primär ja gerade um die Darstellung der Objekte als frei wählbarer Mittel zu Handlungen, nicht als letzter Zwecke des Menschen¹⁷. FICHTE, der bereits herangezogene erste Erbe KANTS, hat das Recht auf Eigentum als „Urrecht“ damit begründet, dass der Mensch kein Objekt, sondern als Zwecke setzendes Subjekt Herr der Objekte ist und sich als solcher Herr auch erfahren können muss¹⁸; die grundsätzliche Bestreitung eines Eigentumsrechts geht deshalb auch empirisch mit einer objektivistischen Auffassung des Freiheitswesens einher. Das andere Freiheitswesen aber, auf welches nur würdeerhaltende Handlungen statthaft sind, ist, gerade auch seiner „objektiven“ Seite nach, prinzipiell oder in entscheidender Instanz nicht ein Beherrschtes, sondern ein Anerkanntes¹⁹ – was wiederum heißt: Die Handlungen auf es folgen einer Logik der Praxis, nicht der Poiesis; ihr Inhalt ist das „objektiv“ gute Leben in der Gemeinschaft der Freiheitswesen, nicht das nur für den einzelnen Gute, Zuträgliche oder Nützliche. Und es heißt zudem, dass in jeder würdeerhaltenden Handlung eine Option der Begegnung anstelle einseitiger Kausalität offengehalten wird, die ihren Sinn nicht einfach an einem einseitig festgelegten Erwartungsprofil bemisst, sondern in der Schwebung genuiner Interpersonalität bleibt, die auf das Selbstsein des Anderen gefasst ist und ihm Raum gibt. Es ist eine eigentümliche, aber auch die eigentlich humane Kompetenz, die Würdehandlungen anstelle von Zweckhandlungen trägt. Wir können so sagen: *Würde existiert nur in der Schwebung interpersonalen Offenheit, in dem Verzicht auf das Verfügen, in der Bejahung der Eigenursprünglichkeit fremder Freiheitlichkeit und Würde, ihre Bedingungen, ihr Seinkönnen insgesamt eingeschlossen.*

e) Konkretionen

Weiter: *Verletzungen* der Würde, die nur in Handlungen und Unterlassungen da ist,

betreffen immer primär den in einem für die Würde relevanten Sinne Handelnden, den „Aktor“, nur indirekt auch das „Objekt“ seiner Handlungen, also den anderen Menschen. Dieser Aspekt ergibt sich aus der reflexionsbegrifflichen Struktur des Würdegedankens, der niemals auf „etwas“, sondern auf Relationen des Selbst bzw. selbsthaft-relationales Sein geht. Das Axiom des SOKRATES, dass es unbedingt besser ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun – ein Axiom, das darin begründet ist, dass mit einer Teilhabe am Gerechten und Guten zwar das Erleiden, nicht aber das willentliche Tun des Schlechten vereinbar ist – weist die gleiche Grundstruktur auf, um die es uns für den Würdebegriff geht. So sehr tatsächlich das Opfer einer menschenunwürdigen Behandlung, d. h. einer Verweigerung der Anerkennung seiner Freiheitlichkeit und Selbstzwecklichkeit, in der eigenen Würde-wahrnehmung getroffen wird, so sehr büßt doch nicht sogleich es, sondern sein Peiniger die Würde ein; im Gegenteil kann das Opfer seinerseits gerade im Bereich würdewahrender Handlungen auch noch gegen den Täter bleiben und ihn damit seinerseits zu eigentlicher Humanität „provizieren“. Das gleiche gilt für alle interpersonalen Relationen, in denen es eine Asymmetrie zwischen Handelndem und Erleidendem, „Stärkerem“ und „Schwächerem“ gibt. In dem Fall der „aktiven Sterbehilfe“ beispielsweise ist der zunächst das Anerkennungsverhältnis Berührende *der Tötende*, so sehr bereits eine Bitte um den „Gnadentod“ eine Zumutung darstellt, die als solche außerhalb aller Würderelationen liegt. Diese Bitte ist die Aufforderung, das Seinkönnen eines Freiheitswesens aufzuheben, KANTISCH: die Aufforderung zu einer heteronomen, naturgegenständlich bestimmten Handlung auf die Freiheitsinstanz eines menschlichen Leibes. Freilich besteht hier auf Seiten des Gebetenen die Möglichkeit, dieser Aufforderung nicht zu entsprechen und den Bittenden vielmehr selbst aufzufordern, hier und jetzt die Selbstzwecklichkeit des Daseins

von Freiheitswesens zu respektieren: dies zumindest in bezug auf die sich selbst nach Freiheitsgesetzen bestimmende Freiheitsnatur des Gebetenen, der sich nicht zum Werkzeug in der Vollstreckung beliebiger Wünsche machen lassen kann²⁰. *Würderelationen involvieren so in jedem Fall alle in Handlungen aufeinander bezogenen Personen, entscheidend aber betreffen sie immer denjenigen, dessen Maxime die letztlich die Handlung oder Unterlassung bestimmende ist. Würdesätze definieren sich primär sogar immer von der Täterwürde her: im symmetrischen interpersonalen Verhältnis (der Freundschaft zum Beispiel) von der Würde aller aufeinander Handelnden her, im asymmetrischen entscheidend vom einseitig Agierenden aus.*

Und schließlich: wenn Menschenwürde in Handlungen und Unterlassungen besteht, ist sie nur in konkretesten Instanzen, nicht auf „Richtlinienebene“ zu haben. Die Würde des Menschen ist ein Allgemeines, das doch nur in bestimmter Einzelheit – in der Konkretion der wirklichen Tat – da sein kann. Darin liegt ein Einwand gegen alle Kasuistik der Reflexion, die Würdeansprüche zwar „im Prinzip“, aber in „diesem oder jenem“ konkreten Fall eben nicht anerkennt. Die heute gerade in der medizinischen Bioethik so beliebte Kasuistik stellt den „Ausnahmefall“, die „Extremsituation“ unter ein vermeintlich „eigenes“ Gesetz, das in Wahrheit immer das *allgemeine* der vermeintlichen „Naturnotwendigkeit“ ist. Dagegen bemisst sich die semantische Intensität des Würdegedankens gerade daran, ob oder inwieweit dieser Gedanke gerade den Nicht-Standardfall nach dem Gesetz der Würde bestimmt²¹. Der Würdegedanke ist der Stachel, der wider die Suggestionen des „Einfachen“ ist. Wir sagen daher: *In Handlungen und Unterlassungen existierende Würde findet ihre Konkretion jedenfalls darin, daß gerade auch in „Extremsituationen“ nicht der scheinbar leichtere, der „natürliche“ Weg gewählt wird, sondern das (korrelative) Seinkönnen von Freiheitswesen der leitende Aspekt bleibt.*

2. Würdeverfehlung als Verfehlung des menschlichen Selbst

a) Würde als menschliches Soll

„Menschenwürde“ meint, wie wir gesagt haben, die Erinnerung an das humane Niveau des Selbst- und Weltverhältnisses und ist in diesem Sinne ein normativer Urbegriff. „Menschenwürde“ bezeichnet ein Soll, wie ja auch ein Rechtssatz nach Art des ersten Artikels des deutschen Grundgesetzes Rechtsbegründung und Sollensvorgabe miteinander verbindet. Als „Soll“ meint Menschenwürde aber immer auch ein Niveau, das verfehlt und unterboten werden kann. Schon etwa im altrömischen Verständnis von „*dignitas*“ als einer Art und Weise des gesitteten Menschen, sich zu geben, gibt es immer die Möglichkeit einer Privation, eines bestimmten Gegenteils wirklicher Würde²² – der zu rasche Gang, das Lachen an falscher Stelle, die plumpe Vertraulichkeit, die deplazierte Betätigung und was dergleichen mehr ist, sind Themen, die der Humanismus aller Jahrhunderte kritisch auf ihre Vereinbarkeit mit dem eigentlichen Würdeanspruch zu befragen wusste. Aber auch dort, wo dem Menschen eine angeborene Würde zugesprochen wurde, im Christentum, hieß dies niemals, dass es nicht ebenso durch ihn selbst eine Gefährdung dieser Würde geben könnte, darum aber auch die Ermahnung zu ihrer konkreten Wahrung geben müsse. Papst LEO der Große (440 – 461), einer der für die Ausformulierung des Würdegedankens wichtigsten Autoren der Alten Kirche, beginnt so auf der einen Seite eine Fastenpredigt mit der Erinnerung, „dass *darin* die natürliche Würde unseres Geschlechtes besteht, dass in uns wie in einer Art Spiegel ein Abbild der göttlichen Güte glänzend zutage tritt“²³. In einer Weihnachtspredigt desselben Papstes lesen wir dann aber ebenso die Paränese: „Raffe dich auf, o Mensch, und erkenne die Würde deiner Natur! Denke daran, dass du geschaffen bist

nach dem Ebenbild Gottes, das zwar in Adam entstellt, in Christus aber erneuert wurde! Bediene dich der sichtbaren Geschöpfe, wie man sich ihrer bedienen soll, wie du dir Erde und Meer, Himmel und Luft, Quellen und Flüsse dienstbar machst!“²⁴. Der Begriff der Würde des Menschen zielt mithin auf ein bestimmtes, im Absoluten verankertes *Sein*, das wesentlich über ein *Sollen* und auf ein *Sollen*, das wesentlich aus einem vorgängigen *Sein* bestimmt ist. Oder, in Kürze zusammengefasst: „Menschenwürde“ ist – gerade unter Bedingungen der Endlichkeit – ebenso Gabe wie Aufgabe und nur aus dieser Zweigesichtigkeit und Spannung heraus zu verstehen. Sie kann eben deshalb zwar in einem bestimmten Sinne nicht verloren gehen, in einem ebenso bestimmten Sinne aber auch verfehlt oder verwirkt werden. Wir wollen in diesem Abschnitt nach den allgemeinen Bedingungen von Würdeverfehlung fragen, wozu teilweise an bereits Ausgeführtes angeschlossen werden kann: daran etwa, dass jede Art der *grundsätzlichen* Subsumtion des Würdeträgers „Mensch“ unter eine verdinglichende Perspektive²⁵, unter den äußeren Zweck diese Verfehlung enthält, daran aber auch, dass sie dies in erster Linie in Beziehung auf den Handelnden, nicht den die Handlung Erleidenden tut. Entscheidend ist freilich ebenso der Gedanke, dass wir unter dem Titel „Menschenwürde“ in ethischer Hinsicht vom Selbstverhältnis des Menschen sprechen – so dass im Gegenzug ebenso von den Gefährdungen dieses Selbstverhältnisses die Rede sein muss: davon, dass es zu einer lebendigen Einheit des menschlichen Selbst nicht kommt, wovon die fühlbare Folge stets Würdedefekte sind.

b) *Dignitas* und *miseria hominis*: die existentielle Seite der Würde

Einen Einstieg in die entsprechende Problematik kann man bereits in der Tatsache finden, dass der Rede von der „*dignitas hominis*“ über lange Zeit die andere von der „*miseria homi-*

nis“ kontrastierte. Die humanistische Affirmation der ersteren bei PETRARCA, FAZIO, MANETTI, PICO und anderen hatte diesen Gegensatz stets deutlich im Bewusstsein²⁶. Was ist der Grund der menschlichen „Misere“? Es ist nicht nur die physische Schwäche unserer Natur mit allen daraus sich ergebenden Mühsalen, es ist nicht nur die Endlichkeit und Vergänglichkeit unserer Existenz, die Herrschaft des Zufalls in dieser Welt oder auch unsere Geneigtheit zum Irrtum bezüglich des wahren Guten; es ist (so zunächst in theologischer Perspektive) die Herrschaft der Sünde, die die eigentliche Würde unserer Natur verdorben und durch das darin begründete „odium atque contemptus humanae conditionis“, wie PETRARCA sagt²⁷, die Verzweiflung zur „Grundgestimmtheit“ der menschlichen Existenz hat werden lassen. Das deutsche Wort „Verzweiflung“ deutet dabei schon von seiner Etymologie her auf das Problem, das dann freilich unmittelbar auch außertheologische (allgemein ethische oder existentielle) Dimensionen hat: Es geht um ein Leben im Zeichen unversöhnter Entzweiung, einer unaufgelösten Spannung, eines bleibenden Risses in unserer Existenz, das aus sich selbst zu keiner Lösung findet und darum in einen Zweifel am Sinn dieser Existenz führt: ein Leben, das in sich keinen Frieden und darum auch keine wahre Freude enthält, das aber auch die Entzweiung nur immer weiter fortpflanzt – in der einzelnen Handlung wie in der überindividuellen Struktur.

Das Thema, das hier angeschlagen wird, hat in neuerer Zeit niemand so eindrücklich aufgegriffen wie Sören KIERKEGAARD, der in der *Krankheit zum Tode* „Verzweiflung“ geradezu als „Existenzial“, als Grundstruktur aller Sinn- und Selbstsuche gekennzeichnet hat, die nicht zu einer glaubenden Selbstvergewisserung im Absoluten, damit nach KIERKEGAARD aber auch nicht zu einer wahrhaft geistigen Existenz gelangt. KIERKEGAARD thematisiert damit nicht zuletzt eine Achillesferse des neueren Subjektivismus, insofern dieser das Einer- und Selbstsein, die Aufgabe der Gewinnung

persönlicher Identität im Prinzip immer schon als gelöst ansieht: gelöst durch die Einheit des Bewusstseins und Willens etwa, durch die Unhintergebarkeit des Subjekts und seiner Autonomie. KIERKEGAARD hat insofern, ohne dass er diesen Zusammenhang ausdrücklich aufgezeigt hätte, Zweifel angemeldet, ob nicht etwa zwischen dem KANTISCHEN Menschenwürdebegriff und der konkreten Motivation aus ihm in der empirischen Existenz Vermittlungsschritte vonnöten sein könnten, die keinesfalls eine Deduktionsaufgabe für den Philosophen, sondern eher eine Frage existentieller Überwindung gerade der empirisch ubiquitären Verzweiflung wären. KIERKEGAARDS Erinnerung, daß das geistige Selbst „nicht durch sich selbst zum Gleichgewicht oder zur Ruhe kommen oder darin sein kann, sondern nur so, dass es sich im Verhalten zu sich selbst zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat“²⁸, dass es also zuletzt ein auf das andere Selbst hin geöffnetes Selbst ist, gibt hier ein kritisches Maß vor – und allenthalben erblicken wir eher das Scheitern. Da sind Menschen, die sich der Aufgabe, ein Selbst zu werden, gar nicht erst stellen, indem sie sich noch nicht einmal der Verzweiflung bewusst werden, sondern diese nach Möglichkeit nur betäuben. Oder da sind solche, die um ihre Verzweiflung zwar wissen, dann aber versuchen, „verzweifelt gerade kein Selbst zu sein“ – etwa indem sie, wie HEIDEGGER sagen würde, dem „Man“ verfallen, selbst nur Funktionen des Zeitgeistes sind und sein wollen oder auch sich ein Idol schaffen, das für sie die Stelle des Selbst vertritt: man „exportiert“ dann sozusagen das eigene Selbst auf das Idol und ist davon entlastet, an der eigenen Stelle, dort, wo man *nur selbst* ein Selbst sein könnte, eines zu sein oder sein zu wollen – womit man gerade aus Verzweiflung darauf verzichtet, ein *einzelner* zu sein und in diesem Sinne überhaupt geistig zu existieren. Und da sind drittens wiederum solche, die verzweifelt gerade ein Selbst zu sein versuchen, die sich ein Selbst ertrotzen

wollen, etwa indem sie sich selbst, unheilbar „romantisch“, eine phantastische Bedeutung geben, sich in den Vordergrund drängen oder partout auch dort individuell sein wollen, wo es nun eben *nicht* darauf ankäme, „nicht verwechselt“ zu werden; hier nämlich wird überspielt, dass in allem Selbstverhältnis notwendig ein Verhältnis auf das andere Selbst liegt, das nicht einfach der Claqueur, der Zuschauer egomaner „Selbstverwirklichung“ (man darf hier etwa an Max STIRNER, den Philosophen der verzweifelten Egoität, denken), sondern ein ursprüngliches Gegenüber ist. In allen diesen Fällen ist Verzweiflung Form des entfremdeten oder verlorenen, des nicht zu seiner Bestimmung, der wahrhaft geistigen Existenz, gelangten Selbst.

Für die Erweckung aus der Verzweiflung, den Ruf in die eigentliche geistige Existenz ist es nach KIERKEGAARD dann entscheidend, überhaupt erst auf sie aufmerksam zu werden, also zunächst etwa zu registrieren, dass die allermeisten Lebensformen, auch die normalsten, Gestalten der Verzweiflung, wenn nicht gar der potenzierten Verzweiflung, also des verzweifelten Versuchs, Verzweiflung verzweifelt zu überwinden, sind. KIERKEGAARD liefert mit seiner in der *Krankheit zum Tode* entwickelten Phänomenologie der Verzweiflung eine Ideologiekritik und Entlarvung der Herrschaft der „*miseria hominis*“ mitten im so genannten „normalen Leben“. Seine eigene Lösung und positive Antwort ist in letzter Instanz die religiöse: So wie die Steigerung der Verzweiflung den Anderen aus dem Blick verliert und sich am Ende auch gegen die Urbeziehung der menschlichen Selbstfindung – die Beziehung auf Gott – wendet, so kann auch das Durchbrechen des Banns der Verzweiflung, kann der Gewinn eines freien und geistigen Selbsts nur von Gott her geschenkt, nur vor Gott (*coram Deo*) gelebt, nur aus der Ewigkeit kommend sein. Die Weise, ein Selbst zu sein, die einem endlichen Wesen einzig offensteht, ist nach KIERKEGAARD alleine der Glaube: ein Glaube, in welchem sich das Selbst „im Verhalten zu sich selbst,

und indem es es selbst sein will, durchsichtig auf die Macht gründet, die es setzte“²⁹.

KIERKEGAARDS Analysen sind für uns auch deshalb von Bedeutung, weil sie anzeigen können, daß gerade auch im Verfehlen der Menschenwürde und des durch sie intendierten humanen Niveaus eine Dynamik liegt, die womöglich nicht einfach durch den moralischen Appell zu bremsen ist. Wenn SOKRATES davon gesprochen hat, daß niemand freiwillig das Gegenteil des Guten tut – ein Satz, den KIERKEGAARD freilich in bestimmtem Sinne, nämlich im Blick auf die Abgründe menschlichen Wollenkönnens, bestritten hat –, so gilt in gewissem Sinne auch hier, dass niemand „freiwillig“ etwas anderes als ein Selbst, nämlich verzweifelt ist; er ist es nur auf verzweifelte Weise. Entsprechend lebt im Ernst niemand freiwillig auf einem Niveau, das außerhalb wahrer Würde liegt – auch, wenn es eine Täuschung darüber geben kann, worin sie besteht. Keine Täuschung gibt es indes für den, der den Unterschied würdewahrenden Handelns auf ihn und eines Handelns, das dies nicht ist, an sich erfährt. Der Unterschied zwischen elementarem Anerkanntsein und einem bloßen Zurkenntnisgenommen- oder Traktiertsein ist aus sich selbst heraus evident. Eben darin liegt auch der Grund, dass es bei allen historischen Konfusionen im Gang der Geschichte, auch bei aller Trivialisierung in ihrem Gebrauch ein eigentliches Zurück hinter die europäische Grundidee der Menschenwürde nicht geben kann. Eine andere Frage besteht darin, wie dem einzelnen (also KIERKEGAARDS Adressaten) ein Leben aus Würde tatsächlich eröffnet, ja in eine habituell geübte Tugend verwandelt werden kann. KIERKEGAARD selbst denkt, wie wir gehört haben, zuerst an den Glauben als das Medium der Transparentmachung unserer Lebenswirklichkeiten auf ihren absoluten Grund hin, jenen Grund also, von dem nach christlicher Lehre jeder einzelne sein Selbst und seine Würde empfängt. Unabhängig von dieser Antwort muss es freilich auch darum gehen, Würde „erfahrbar“ zu machen: in den

menschlichen Verhältnissen als solchen und in allen ihren Dimensionen: ästhetisch, juridisch, ethisch, auf dem Felde von Politik, Erziehung und Wissenschaft. Damit ist auch nach den Institutionen gefragt, die eine jederzeit unmittelbar auf ihre Realisierung drängende europäische Idee nicht nur mit Leben zu füllen, sondern auch fasslich zu machen und zu tradieren vermögen. Es ist nach der Institutionalisierung der Lebensform „Anerkennung“, die doch ein beständiger Anspruch an jeden Beteiligten ist, gefragt. Dass dergleichen jederzeit möglich ist, auch dafür steht der Begriff, der wie kein anderer Kern und Ertrag der Geistesgeschichte Europas in sich befasst.

Referenzen:

- 1 CICERO, *De officiis* 1, 105 f
 - 2 SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium* 95, 33
 - 3 Nämlich bei THEOPHILOS von Antiochien (2. Hälfte des 2. Jhs.), *Ad Autolyicum* 2, 18, wo es wörtlich heißt: ἐν τῷ γὰρ εἰπεῖν τὸν θεόν: „Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τὴν ἡμετέραν“, πρῶτον μὴνύει τὸ ἄξιωμα τοῦ ἀνθρώπου.
 - 4 V. PÖSCHL zitiert in seiner wertvollen Studie *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, SB Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1989/3, Heidelberg 1989, 52 eine schöne Stelle bei S. PUFENDORF, *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* 1, 7, 1: „in ipso hominis vocabulo iudicatur inesse aliqua dignatio ... non canis sum, sed aequae homo atque tu“.
 - 5 PÖSCHL erinnert a.a.O. 56 daran, dass „die früheste Verfassung, die ausdrücklich von der Würde der Person spricht, ... die irische Verfassung des Jahres 1937“ ist, damit übrigens ein ausdrücklich christlich bestimmter Verfassungstext.
 - 6 Cf. hier nur etwa NEUMANN U., *Die Tyrannei der Würde*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 84 (1998), S. 164 ff.; auch WETZ F. J., *Menschenwürde als Opium fürs Volk. Der Wertstatus von Embryonen*, in: KETTNER M. (Hrsg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (2004), S. 221-248; WETZ F. J., *Die Würde der Menschen ist antastbar. Eine Provokation*, Klett-Cotta, Stuttgart (1998). In dem letztgenannten Titel versucht WETZ beispielsweise zu zeigen, dass der Begriff der „Menschenwürde auf einem weltanschaulich gebundenen Menschenbild fußt und somit keine tragfähige Grundlage für eine pluralistische Weltgemeinschaft bieten kann“ (S. 106). Abgesehen davon, dass hier die notwendige Unterscheidung zwischen Entstehungskontext und Geltungsgrund des Menschenwürdegedankens nicht getroffen wird, ist auch die Pointe dieses Gedankens grundlegend verkannt: Gerade, weil „Menschenwürde“ das freie Selbstverhältnis gegen die externe Etwasbestimmung schützt, ist sie die Bedingung dafür, dass ein bestimmtes Weltverhältnis, eine bestimmte Weltanschauung usw. eben nicht zur Grundlage
- für die Bestimmung des „Wertes“ eines Menschen wird. Das ist spätestens seit PICO klar, der in der *Oratio* die „Würde“ des Menschen gerade in seiner Nichtfestgelegtheit, seiner Möglichkeitsnatur erblickt hat. – Wie man übrigens weiß, hat Nietzsche die Idee der „Menschenwürde“ als „sozialistisches“ Nivellierungsinstrument und in diesem Sinne zugleich als ressentimentabhängig begriffen (cf. dazu auch PÖSCHL a.a.O., S. 55). Richtig gesehen ist hier immerhin, dass es eine *naturalistische* Begründung der Gleichheit unter den Menschen (die „von Natur“ vielmehr alle auch ungleich, z. B. Stärkere und Schwächere sind) nicht geben kann. Begründet werden kann sie indes aus der „gleichen Würde“ der menschlichen Natur, die eine Bestimmung auf eine dieser Würde entsprechende freiheitliche Selbstbestimmung hin enthält.
- 7 Zur Orientierung in dieser Frage bieten sich an: das Kapitel „Prinzip Menschenwürde“ in: HÖFFE O., *Medizin ohne Ethik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (2002), S. 49-69; KETTNER M. (Hrsg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (2004); KNOEPFFLER N., *Menschenwürde in der Bioethik*, Springer Verlag, Berlin u. a. (2004); SCHWEIDLER W., NEUMANN H. A., BRYSCHE E. (Hrsg.), *Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, Lit Verlag, Münster u. a. (2003).
 - 8 Und auch keinen so genannten „moralischen Status“, wie eine inzwischen leider verbreitete, schon sprachlogisch unangemessene, weil das ethische Problem verdinglichende Rede lautet.
 - 9 Cf. zu diesem Zusammenhang auch HOFFMANN T. S., *Würde versus Vernutzung des Menschen. Ein Einspruch aus philosophischer Sicht*, in: KÜHNHARDT L. (Hrsg.), *Biomedizin und Menschenwürde* (ZEI Discussion Paper C 97 2001), ZEI, Bonn (2001), S. 57-66.
 - 10 Für einen einführenden Überblick cf. HOFFMANN T. S., *Zur Aktualität Kants für die Bioethik*, *Synthesis Philosophica* (2005); 39: 151-163.
 - 11 KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 434 f
 - 12 KANT I., *Reflexionen zur Metaphysik aus dem Duisburgschen Nachlaß*, AA XVII, 646
 - 13 FICHTE J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), § 6, Corollarium 2
 - 14 Das gilt dann nicht minder für andere „anerkenntnislogische“ Grundsätze, etwa in Beziehung auf das Gewissen, die Religionsübung oder die Wissenschaft und ihre Lehre, die jeweils nur als unbestimmte Allgemeine Gegenstände von Grundrechtsanerkennnissen sein können. Die Pointe der Lehre von freiheitlichen Grundrechten ist immer, dass ein indefinites Schutzgut als gleichwohl bestimmtes Schutzgut dem Recht durch das Recht vorausgesetzt wird.
 - 15 Und insofern dann allerdings aus der Natur des Freiheitswesens; cf. HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 57 Anm.
 - 16 W. HOGREBE spricht für das „Programm“, „Mensch-zu-sein“ von einer „universalistischen Option“, die besagt: „Alle Wesen, die in das Programm Mensch hineingestellt sind, sind rechtsfähig im vollen Programmsinn. So verlieren sie ihren Rechts-Status vor allem auch da nicht, wo sie das Programm Mensch *nicht vollständig realisieren*, was ohnehin niemand kann, nicht nur das werdende Leben nicht, nicht [nur] der Komatöse nicht, sondern auch der Gesündeste nicht“ (cf. HOGREBE W., *The real Unknown. Ein Rückblick auf die Moraldebatte der letzten*

- Jahre, Palm und Enke, Erlangen/Jena (2002), S. 18 f).
- 17 Das schließt übrigens nicht aus, dass es von Seiten des Menschen nicht so etwas wie eine einseitige, „analoge Gerechtigkeit“ auch gegen Tiere, die rein rechtslogisch Objekte sind, geben kann. Wenn Gerechtigkeit nach der bekannten Formel ULPPIANS „der feste und beständige Wille ist, jedem sein Recht zuzuteilen“ (*constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*, Inst. I, 1), so kann man in einem „rechtsanalogen“ Sinne auch Tieren „das Ihre“ belassen, also beispielsweise ohne zwingende Gründe ihre Lebensräume nicht antasten, ihre Artenvielfalt pflegen usw.; diese Art Gerechtigkeit spielt dann freilich mehr in den moralischen Bereich hinein, wie denn etwa KANT von *ethischen* „Pflichten in Ansehung von Tieren“ spricht, die jedoch genau besehen „Pflichten des Menschen gegen sich selbst“ sind; ein Tierquäler beispielsweise zeigt unmittelbar an, dass er Freude am Leiden anderer Kreaturen hat, was *eo ipso* bedeutet, dass hier, wie KANT sagt, „eine der Moralität im Verhältnis zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird“ (KANT, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* AA VI, 443, § 17). Ein verfassungsrechtliches „Staatsziel“ „Schutz der Tiere“ muss sich dagegen auf Grund prinzipieller vielfacher Unbestimmtheit im Bereich uneinlösbarer Versicherung verlieren. – Zu dieser Problematik cf. übrigens WOSCHNAK M., *Immanuel Kants Beitrag zur Tierschutzethik*, Zeitschrift für Rechtsphilosophie (2003); 2: 153-159.
 - 18 Cf. FICHTE J. G. a. a. O. § 11.
 - 19 Herrschaft ist entsprechend zwar zur Durchsetzung „objektiver“ Anerkennung, d. h. zur Realisierung einer Koexistenzordnung von Freiheitswesen unter empirischen Bedingungen und gegen subjektive Nichtanerkennung aus Vernunftgründen geboten, aber eben auch nur unter rechtsstaatlichen Kautelen, nicht als Selbstzweck legitim.
 - 20 „Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen“ (KANT I., *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, § 6, AA VI, 423).
 - 21 Diese Antwort auf die Kasuistik schließt nicht aus, dass im Einzelfall, der als wirklicher Einzelfall aber dann gerade schon nicht mehr als „Beispiel“ für eine Regelabweichung (also als indirekte Regel für eine solche Abweichung) tauglich ist, punktuelle Gewissensentscheidungen anders lauten als die eigentlich würdewahrenden Regeln, ohne darum selbst wiederum eine neue Regelquelle zu erschließen. KANT hat die „kasuistischen Fragen“ der *Tugendlehre* mit Bedacht unbeantwortet gelassen, also aus ihnen nicht die „Ausnahme“ von der Regel abgeleitet. Das bedeutet auch, dass echte Gewissensentscheidungen eigentlich nicht „rechtfertigbar“ sind, also die ausnahmslose Gültigkeit des Sitten- wie des Vernunftrechtsgesetzes gerade affirmieren und gänzlich dem einzelnen angehören.
 - 22 Zusammenfassend für den römischen Ausgangspunkt PÖSCHL a.a.O. 26: „*Dignitas* ist ... ein römischer Lebensbegriff, der im politischen Bereich beheimatet ist und eine starke moralische Färbung hat“. Sie ist dabei „keine unverrückbare Größe“, sondern kann „verteidigt, vermehrt, vermindert, verloren, wieder hergestellt werden“ (21).
 - 23 LEO DER GROSSE, *Sermo XII*, c. 1, zit. nach der Übersetzung von T. Steeger in der BKV Bd. 54, 42. Fast in wörtlichem Anschluss daran lesen wir noch bei Wilhelm von SAINT-THIERRY (1085/90-1148/49), dem Freund Bernhards von CLAIRVAUX: „O imago Dei, recognosce dignitatem tuam; refuleat in te auctoritas effigies“ (*In cantica canticorum* I, MPL 180, 494C).
 - 24 *Sermo XXVII*, c. 6, a.a.O. 121. In *Sermo IV*, c. 1 (a.a.O. 11) ist dann wiederum von der „unterschiedlosen Gleichheit und gemeinsamen Würde“ der Christen die Rede, die sie „in der Einheit des Glaubens und der Taufe genießen“.
 - 25 Es sei nochmals erinnert, dass nicht jede Art der „Verdinglichung“ des Menschen ethisch illegitim ist; sie ist vielmehr angesichts der Tatsache, dass der Mensch als endliches auch ein physisches Wesen ist, in vielerlei Hinsicht schlechterdings eine unausweichliche Implikation seines bestimmten, geistig-leiblichen Seins. Der Punkt ist indes, dass alle notwendig auch verdinglichenden Praxen (des Arztes, des Erziehers, des Statistikers usf., aber auch des Staates, der notwendig auch im Besitz einer physischen Gewalt über seine Bürger ist) in den Horizont einer vorgängigen Anerkennung des Daseins des Individuums als einer freiheitlichen Instanz, sprich als Würdereferten eingebettet ist und sich daher solche Praxen nicht auf die faktische Widerrufung dieser Anerkennung beziehen können: Es ist ein reiner Sophismus, wenn beispielsweise behauptet wird, es drücke einen besonderen „Respekt“ vor menschlichen Embryonen aus, wenn man sie zu „therapeutischen“ Zwecken töte statt sie im Gefrierschrank zu lassen. Tatsächlich liegt in der Tötungshandlung ein Totalzugriff auf ein fremdes Dasein, das *in toto* zum Mittel für fremde Zwecke gemacht wird. Da der Angreifer seinerseits „davon lebt“, das Dasein zu besitzen (und es auch im Stadium der embryonalen Existenz besessen zu haben), kommt es hier nicht zur Reflexion des einen im anderen, wie sie der Anerkennungsgedanke fordert.
 - 26 Cf. dazu A. BUCKS „Einleitung“ zu seiner Edition von MANETTI G., *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, Meiner Verlag, Hamburg 1990, X-XIV.
 - 27 Zitiert nach BUCK A. a.a.O. XIII.
 - 28 KIERKEGAARD S., *Die Krankheit zum Tode*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Hermann GOTTSCHED, hrsg. von T. S. HOFFMANN, Marix Verlag, Wiesbaden (2005), S. 215.
 - 29 A.a.O., S. 216