Johannes Fischer

**Vierte Vorlesung über Ethik: Rechte, Gerechtigkeit, Menschenwürde und das Böse.
Mit einem Anhang zu der Frage, ob Tiere Würde haben**

Einleitung

Die ersten drei Vorlesungen dieser Vorlesungsreihe haben sich damit befasst aufzuklären, was sich hinter dem Wort ‚Moral‘ verbirgt. Das Ergebnis lässt sich nicht in einer Definition zusammenfassen. Es besteht vielmehr in einem genaueren Verständnis dessen, wie das mit diesem Wort Gemeinte in unserem Leben „drin liegt“, um es mit einer Formulierung von Ludwig Wittgenstein auszudrücken. Wie sich gezeigt hat, hat die Moral ihren Sitz in der lebensweltübergreifenden Verständigung zwischen Menschen, die (teils) unterschiedlichen Lebenswelten zugehören, auf eine gemeinsame Beschreibung menschlichen Handelns und Verhaltens im binären Code richtig/falsch bzw. gut/schlecht. Über diese Verständigung konstituieren sich die beteiligten Menschen als eine *moral community*. Mit der Beurteilung von Handeln oder Verhalten nicht nur als richtig oder gut, sondern als *moralisch richtig* oder *moralisch gut* wird ein Allgemeinheitsanspruch in Richtung *moral community* erhoben, nämlich dass das betreffende Handeln oder Verhalten seitens der *moral community* als richtig oder gut bewertet zu werden verdient. Besondere Bedeutung kam in der dritten Vorlesung der Einsicht zu, dass zwischen der Bewertungsperspektive der *moral community* und der Perspektive des moralisch Handelnden unterschieden werden muss. Das moralische Handeln ist der Lebenswelt verpflichtet, aus der es seine Gründe bezieht, und nicht der Moral. Dies führte zu einer kritischen Auseinandersetzung mit einer Moralauffassung, wie sie für die moderne Ethik charakteristisch ist, der zufolge das moralische Handeln der Moral verpflichtet ist in Gestalt von „Normen und Werten“, von denen her es vermeintlich seine Gründe bezieht. Die Folge dieser Auffassung ist eine Übermoralisierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, wie sie allenthalben zu beobachten ist, bis dahin, dass die Moral zum Kampffeld und Mittel zum Zweck für die Durchsetzung von Interessen gesellschaftlicher Gruppen wird. Denn wenn das moralische Handeln der Moral verpflichtet ist, dann können diejenigen Macht ausüben, die sich die Bestimmungsmacht über moralische Normen und Werte sichern.

Nachtrag zum Verständnis des Wortes ‚Lebenswelt‘

Im Blick auf das Wort ‚Lebenswelt‘ ist eine Unklarheit aufgetreten. Ich habe das Wort in dem Sinne eingeführt, dass damit die Welt gemeint ist, wie sie *erlebt* wird. Das geschah in

Abgrenzung zur wertneutralen und sinnleeren Tatsachenwelt des Urteilsrealismus, für die das wissenschaftliche Weltbild paradigmatisch ist. Das Wort ‚erleben‘ kann freilich das Missverständnis nahelegen, dass es sich bei der Lebenswelt um etwas rein Subjektives handelt. Das ist eine verbreitete Auffassung. So habe ich kürzlich bei *google* die Worte ‚Moral und Lebenswelt‘ eingegeben und folgende durch KI erstellte Auskunft erhalten: „Moral ist ein System von Werten und Regeln für richtiges Verhalten, während die Lebenswelt das subjektive Wirklichkeitskonstrukt und die alltäglichen Lebensbedingungen einer Person beschreibt, wie sie die Welt erfährt und deutet.“ Wäre es so, dass es sich bei der Lebenswelt lediglich um ein subjektives Wirklichkeitskonstrukt handelt, dann könnte es im Falle von Meinungsverschiedenheiten keine Verständigung über sie geben. Der eine konstruiert die Wirklichkeit subjektiv so, der andere konstruiert sie subjektiv anders, und damit hat es dann sein Bewenden. Das läuft auf einen philosophischen Idealismus hinaus, dem zufolge die Wirklichkeit etwas ist, das durch das Subjekt hervorgebracht und „gesetzt“ ist. Als einst der Philosoph Johann Gottlieb Fichte sich beim Geheimrat Johann Wolfgang von Goethe in Weimar darüber beschwerte, dass die Studenten in Jena ihm die Fensterscheiben eingeworfen hatten, da antwortete ihm Goethe mit Bezugnahme auf Fichtes Idealismus, dass es keinen Grund für eine Beschwerde gebe, da Fichte die Wirklichkeit ja selbst so gesetzt hat. Hätte er sie anders gesetzt, dann wären seine Fensterscheiben noch heil. Solcher Idealismus steht im Widerspruch zu dem intersubjektiven Anspruch, den wir mit lebensweltbezogenen Narrativen erheben. Wenn jemand beim Blick aus dem Fenster sagt „Draußen regnet es“, dann wird mit dieser Äußerung der Anspruch erhoben, dass es so ist, wie es gesagt wird, und darüber kann es intersubjektive Verständigung geben. Die erlebte Welt ist eine mit anderen gemeinsame Welt, über die sinnvoll gestritten werden kann.

Wie gesagt, ist es durch den Urteilsrealismus bedingt, dass überhaupt zwischen einer erlebten Welt und der Welt der Tatsachen unterschieden werden muss. Ich sagte einmal an früherer Stelle, dass der Bibel die Sprache des Urteils fremd ist. Für Menschen, die diese Sprache nicht kennen, macht daher auch diese Unterscheidung keinen Sinn. Für sie fällt die Welt mit den Lebenswelten zusammen, in denen Menschen leben. Darüber, ob diese bloß subjektiv sind oder nicht, können diese Menschen gar nicht spekulieren. Die Projizierung der Lebenswelten in die Subjektivität ist ein spezifisch modernes Phänomen, das durch den Urteilsrealismus erzwungen ist. Auch davon war in der dritten Vorlesung die Rede.

Rechte

In der heutigen Vorlesung soll es zunächst um das Thema „Rechte“ gehen. In den bisherigen Vorlesungen über Moral war davon nicht die Rede. Das hat seinen Grund. Die Moral hat es mit der Beurteilung von Handeln und Verhalten als moralisch richtig oder falsch, gut oder schlecht zu tun. Wie in der dritten Vorlesung ausgeführt wurde, ist das Kriterium hierfür, ob der Handelnde das tut, wozu die betreffende Situation moralisch Grund gibt, und ob er es deshalb tut, weil die Situation dazu moralisch Grund gibt. Das ist völlig unabhängig von Rechten. Die unterlassene Hilfeleistung ist moralisch falsch oder verwerflich, weil der Handelnde nicht getan hat, wozu die Situation des auf Hilfe Angewiesenen moralisch Grund gegeben hat. Sie ist nicht deshalb moralisch falsch, weil der Handelnde ein Recht auf dessen Seite verletzt hätte. Das bedeutet, dass aus der moralischen Richtigkeit oder Falschheit von Handlungen nicht auf Rechte geschlossen werden kann. Ich habe an früherer Stelle einmal angemerkt, dass die Bestimmung von Ethik als Reflexion auf Moral zu eng ist, weil der Gegenstandsbereich des ethischen Nachdenkens auch noch anderes umfasst. Etwas davon haben wir bereits kennengelernt. Erinnerung sei an den Begriff des Ethos als einer lebensweltinternen Orientierung. Heute kommt mit den Themen „Rechte“, „Gerechtigkeit“, „Menschenwürde“ und „das Böse“ Weiteres hinzu, das sich nicht unter den Begriff der Moral subsumieren lässt, wenngleich es auch, wie wir sehen werden, Verbindungen zur Moral gibt.

Was hat es mit der Rede von „Rechten“ auf sich? Im Blick auf die Beantwortung dieser Frage möchte ich zunächst noch einmal an die beiden methodischen Zugangsweisen erinnern, die im Blick auf die Moral unterschieden worden sind. In der Perspektive des Urteilsrealismus benennt das Wort ‚Moral‘ etwas in der Welt der Tatsachen, und wir verstehen das mit diesem Wort Gemeinte, wenn wir angeben können, worum es sich dabei handelt. So kommt es zu der Gleichsetzung von Moral mit „Normen und Werten“. Wie gesagt ist das auch die Auskunft, die man auf google von KI erhält: „Moral ist ein System von Werten und Regeln für richtiges Verhalten“. Tatsächlich bleibt die Moral mit dieser Auskunft unterbestimmt. Ist doch nicht alles richtige Verhalten moralisch richtiges Verhalten. Auch sind nicht alle Normen und Werte moralische Normen und Werte. Was ist es dann aber, was Normen und Werte zu moralischen Normen und Werten macht? Darüber sagen solche Auskünfte nichts. Bei der lebensweltbezogenen Zugangsweise wird das, was das Wort ‚Moral‘ benennt, als etwas aufgesucht, das unserem Leben eingeschrieben ist, und wir verstehen das mit diesem Wort Gemeinte, wenn wir dasjenige in unserem Leben verstehen, worauf sich dieses Wort bezieht.

Moral ist hiernach diejenige Beschreibung menschlichen Handelns und Verhaltens im binären Code richtig/falsch bzw. gut/schlecht, auf die wir uns als *moral community* vor dem Hintergrund unserer jeweiligen Lebenswelten lebensweltübergreifend verständigen. Wie ich ausgeführt habe, bezieht das Wort ‚moralisch‘ in Ausdrücken wie ‚moralisch richtig‘ oder ‚moralisch gut‘ von hierher seinen Sinn.

Beide Zugangsweisen lassen sich auch im Blick auf die Beantwortung der Frage unterscheiden, was es mit der Rede von Rechten auf sich hat. Im einen Fall werden Rechte als etwas begriffen, das in der Tatsachenwelt des Urteilsrealismus existiert, und das läuft dann auf eine Frage wie jene hinaus, ob und wie sich *begründen* lässt, dass Menschen Rechte haben. Im anderen Fall werden Rechte in der Lebenswelt aufgesucht als etwas, das dem menschlichen Zusammenleben eingeschrieben ist. Hier geht es nicht um Begründen, sondern um Verstehen. Wenn es gelingt, Rechte in der Struktur des menschlichen Zusammenlebens aufzudecken, dann erübrigt sich ihre Begründung.

An früherer Stelle, als es um das Verständnis des Handelns ging, habe ich mit Bezug auf die Lebenswelt zwischen natürlicher und sozialer Welt unterschieden. Menschen gehören zu beiden Welten. Mit ihren Körpern gehören sie zur natürlichen Welt, als leibhaftige Personen gehören sie zur sozialen Welt. Von alles entscheidender Bedeutung für das Verständnis von Rechten ist der folgende Sachverhalt. In der natürlichen Welt sind die Dinge unabhängig von uns Menschen, was sie sind: ein Grashalm, ein Stein, ein Affe, ein Tisch, ein Hammer, eine Steckdose. Die natürliche Welt ist die im Erleben vorgefundene Welt. Sie ist Gegenstand von *Erkenntnis*. Das verhält sich anders mit der sozialen Welt. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass natürliche menschliche Eigenschaften nicht auch schon sozial, d.h. im Verhältnis zu den Mitmenschen, zum Menschen machen. Das tut erst die *Anerkennung* als Mensch durch die Mitmenschen. Ihr verdankt ein Mensch die Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft. Der Begriff der Anerkennung nimmt eine Zwischenstellung ein zwischen dem Begriff des Erkennens und dem Begriff des Zuerkennens. Mit dem Begriff des Erkennens verbindet ihn, dass auch er ein Erkenntnismoment enthält. Die Anerkennung eines Menschen als Mensch beruht auf der Erkenntnis seines natürlichen Menschseins. Zugleich unterscheidet sich die Anerkennung von der Erkenntnis dadurch, dass sie das, was anerkannt wird, nämlich das soziale Menschsein im Sinne der Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft, nicht einfach als etwas bereits Vorhandenes vorfindet, sondern allererst verleiht bzw. kreativ hervorbringt. Dieses kreative Moment ist der Anerkennung mit der Zuerkennung gemeinsam.

Sie unterscheidet sich von dieser dadurch, dass die bloße Zuerkennung von etwas kein Erkenntnismoment enthält.

Die Anerkennung verklammert die soziale mit der natürlichen Welt. Menschen werden aufgrund ihres natürlichen Menschseins als Menschen anerkannt, Frauen aufgrund ihres natürlichen Geschlechts als Frauen, Behinderte aufgrund einer natürlichen Behinderung als Behinderte. Auch jemand, der eine Erfindung gemacht hat, wird aufgrund dieses natürlichen Sachverhalts sozial als Erfinder anerkannt. Auf den ersten Blick mag es irritieren, hier von einem natürlichen Sachverhalt zu sprechen, und zwar weil das Wort ‚natürlich‘ es nahelegt, damit die Natur zu assoziieren, wie sie Gegenstand der Biologie ist. Doch ist nach dem Gesagten die natürliche Welt die im Erleben vorgefundene Welt, die als solche Gegenstand von Erkenntnis ist, im Unterschied zur sozialen Welt, die durch Anerkennung hervorgebracht ist. So begriffen ist auch das Erfinden etwas, das in der natürlichen Welt geschieht. Menschen sind nicht deshalb Erfinder, weil sie als Erfinder anerkannt werden. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: Sie werden als Erfinder anerkannt, weil sie etwas erfunden haben, und das ist ein Gegenstand von Erkenntnis zum Beispiel in Gestalt urheberrechtlicher Prüfung und somit ein Sachverhalt der natürlichen Welt.

Die *Anerkennung* ist engstens mit der *Achtung* verbunden. Wird doch mit der Anerkennung eines X als F (als Mensch, als Behinderter, als Erfinder usw.) anerkannt, dass X das zusteht, was einem F zusteht. Mit der Anerkennung wird also eine Verpflichtung übernommen, nämlich X als F zu achten, d.h. ihn als F zu behandeln und die Ansprüche zu respektieren, die er als F hat. Evident ist es ein Widerspruch, jemanden als Menschen anzuerkennen und ihm die Achtung als Mensch zu verweigern; oder jemanden als Erfinder anzuerkennen, aber ihm die Ansprüche, die er als Erfinder geltend machen kann, zu bestreiten. Die mit der Anerkennung als Mensch übernommene Achtung als Mensch schließt insbesondere ein, den Betroffenen so zu behandeln, wie es in Bezug auf einen Menschen *moralisch* richtig und geboten ist.

Entscheidend für das Verständnis von Rechten ist nun der folgende Sachverhalt. Wäre die soziale Position als Mensch, als Frau, als Erfinder usw. lediglich in der *faktischen* Anerkennung durch die Mitmenschen begründet, dann wäre sie deren Willkür ausgesetzt. Die Anerkennung könnte jederzeit entzogen werden. Das menschliche Zusammenleben wäre dadurch von ständiger Unsicherheit überschattet und gefährdet. Dies ist der Grund dafür, warum die soziale Welt normativ verfasst ist. Sie beruht auf einer Anerkennungsregel, die vorschreibt, Menschen

sozial als das anzuerkennen, was sie in der natürlichen Welt sind: als Menschen, als Frauen oder Männer, als Behinderte, als Kollegen, als Arbeitslose, als Erfinder oder zum Beispiel auch als solche, die aufgrund geltender Verkehrsregeln an einer Kreuzung Vorfahrt haben.

Aufgrund dieser Anerkennungsregel heißt Mensch zu sein in der sozialen Welt: ein Wesen zu sein, dem aufgrund seines natürlichen Menschseins die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist. Kollege zu sein heißt: Jemand zu sein, dem aufgrund eines bestimmten Arbeitsverhältnisses die Anerkennung und Achtung als Kollege geschuldet ist. Erfinder zu sein heißt: jemand zu sein, dem aufgrund einer Erfindung, die er gemacht hat, die Anerkennung und Achtung als Erfinder geschuldet ist. Die Anerkennungsregel schließt auch soziale Gemeinschaftsformen ein. So heißt in der sozialen Welt Familie zu sein: eine Gemeinschaft von Menschen zu sein, der aufgrund ihrer Zusammensetzung und Beziehungsstruktur die Anerkennung und Achtung als Familie geschuldet ist. Aufgrund dieser normativen Verfasstheit der sozialen Welt haben alle Ausdrücke, die soziale Zugehörigkeit, sozialen Status oder soziale Gemeinschaftsformen bezeichnen, eine normative Bedeutungskomponente. Ein Beispiel ist die Äußerung „Das ist ein Kollege!“, mit der zu verstehen gegeben wird, dass dem Betreffenden die Anerkennung und Achtung als Kollege geschuldet ist. Ein anderes Beispiel ist die Äußerung „Auch wir sind eine Familie!“, mit der – zum Beispiel im Blick auf eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft mit Kindern aus der Reproduktionsmedizin – Anspruch auf die Anerkennung und Achtung als Familie erhoben wird.

Man kann sagen, dass die Anerkennungsregel, Menschen sozial als das anzuerkennen und zu achten, was sie in der natürlichen Welt sind, dem menschlichen Zusammenleben eingeschrieben ist. Sie ist freilich kein Naturgesetz. Ihre Geltung beruht auf der Einsicht in ihren Sinn. Dieser erschließt sich über die Frage, was es für das menschliche Zusammenleben bedeuten würde, wenn diese Regel nicht in Geltung stünde und es einem jeden freigestellt wäre, ob er zum Beispiel Menschen als Menschen anerkennt oder sie als Nichtmenschen oder Untermenschen betrachtet und behandelt.

Im Einzelfall kann die Regel freilich auch gesellschaftspolitisch kontrovers sein. Ein Beispiel ist das Selbstbestimmungsgesetz in Bezug auf den Geschlechtseintrag, das die Ampelkoalition im Jahr 2024 verabschiedet ist. Danach kann jeder per standesamtlichem Eintrag selbst festlegen, in welchem Geschlecht er sozial anerkannt sein will. Das steht ersichtlich im Widerspruch zu dieser Regel. Ein Mann, der sich als Frau erlebt, ist in der natürlichen Welt

keine Frau, sondern ein Mann, der sich als Frau erlebt. Daher ist ihm die Anerkennung nicht als Frau, sondern als Transperson mit weiblicher Geschlechtsidentität geschuldet. Dementsprechend sollte der standesamtliche Eintrag nicht ein weibliches Geschlecht, sondern seine Geschlechtsidentität, d.h. seine Selbstzuordnung zum weiblichen Geschlecht, vermerken. Denn darin besteht sein soziales Geschlecht, also das Geschlecht, das er im Verhältnis zu seinen Mitmenschen hat. Kann doch von diesen nicht verlangt werden, jemanden als Frau anzuerkennen, der gemäß dieser Regel keine Frau ist. Aber es kann von ihnen gemäß dieser Regel verlangt werden, Transpersonen als Transpersonen anzuerkennen und sie nicht auf ihr natürliches Geschlecht festzulegen.

Nur nebenbei sei angemerkt, dass die Verantwortlichen für dieses Gesetz offensichtlich dessen Missbrauchsanfälligkeit unterschätzt haben. Gegenwärtig macht in Deutschland der Fall eines Rechtsradikalen Schlagzeilen, der eine Haftstrafe antreten muss und sich per standesamtlichem Geschlechtseintrag kurzerhand zur Frau erklärt hat. Er besteht nun auf seinem Recht, seine Strafe in einem Frauengefängnis zu verbüßen, was die Strafvollzugsbehörden vor ein erhebliches Problem stellt und den Steuerzahler vermutlich einiges kosten wird, da hierfür besondere Voraussetzungen geschaffen werden müssen.

Wir haben nun den Punkt erreicht, an dem die Fundierung von *Rechten* in der Struktur des menschlichen Zusammenlebens in den Blick kommt. Denn aus der Anerkennungsregel, dass Menschen sozial als das anerkannt und geachtet werden müssen, was sie in der natürlichen Welt sind, lässt sich ein Recht ableiten. Um dies mittels eines Vergleichs zu verdeutlichen: Denken wir uns den Fall, dass Klaus seinem Bekannten Peter die Rückzahlung einer Summe geliehenen Geldes schuldet. Aufgrund der Regel, dass geliehenes Geld zurückgezahlt werden muss, kann Peter einen Anspruch oder ein Recht darauf geltend machen, dass Klaus ihm das Geld zurückzahlt. In ganz derselben Weise lässt sich aus jener Anerkennungsregel ein Recht ableiten, das Menschen haben, nämlich das Recht darauf, als das anerkannt und geachtet zu werden, was sie in der natürlichen Welt sind. Ich nenne dieses Recht das *Fundamentalrecht*, da alle Rechte, die Menschen haben, von der Gewährleistung dieses einen Rechtes abhängig sind.

Man muss sich hierzu das Folgende vergegenwärtigen. Rechte sind Sachverhalte der sozialen Welt, die an Bedingungen innerhalb der natürlichen Welt geknüpft sind. So ist das Recht auf Arbeitslosenunterstützung an die Bedingung geknüpft, dass jemand arbeitslos ist. Wenn nun jemand, der arbeitslos ist, nicht als arbeitslos anerkannt und hinsichtlich der Rechte, die

Arbeitslose haben, geachtet wird, dann hat er diese Rechte zwar auf dem Papier, aber nicht in der Realität der sozialen Welt. In dieser Weise ist das Haben von Rechten von der Gewährleistung des Fundamentalrechts abhängig, sozial als das anerkannt und geachtet zu werden, was man in der natürlichen Welt ist.

Weil mit der Gewährleistung dieses Fundamentalrechts Ansprüche verbunden sind, die Menschen geltend machen können: als Arbeitslose, als Flüchtlinge usw., und weil es diesbezüglich auch Missbräuche geben kann, ist eine Folge dieses Rechts, dass für seine politische Umsetzung gesetzliche Regeln etabliert werden, die festlegen, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ein bestimmter natürlicher Sachverhalt gegeben ist, der zu einer entsprechenden Anerkennung und Achtung berechtigt. Welche Bedingungen müssen für die Anerkennung und Achtung eines Invalidenstatus erfüllt sein, welche für die Anerkennung und Achtung eines Flüchtlingsstatus usw.? Das Fundamentalrecht zieht auf diese Weise in der Rechtswirklichkeit zahlreiche Anerkennungs- und Achtungsregeln nach sich.

Als 1789 die französische Erklärung der Menschenrechte postulierte, dass Menschen frei und gleich an Rechten geboren werden, da stieß dies bei Jeremy Bentham auf vehementen Protest. Nach seiner Auffassung war die Idee natürlicher Rechte, die Menschen von Geburt zukommen, Unsinn. Rechte können nur durch eine öffentliche Autorität verliehen werden. Ich habe vorhin zwischen Erkennen, Anerkennen und Zuerkennen unterschieden. Die Formulierung in der französischen Menschenrechtserklärung, dass Menschen mit Rechten geboren werden, entspricht einer Auffassung von Rechten, wonach diese zur natürlichen Welt gehören und Gegenstand von Erkenntnis sind. Das ist naturrechtliches Denken. Nach Benthams Auffassung werden Rechte politisch zuerkannt. Als ein Beispiel dafür kann das Recht auf Arbeitslosenunterstützung gelten, das Arbeitslosen zuerkannt wird. Die Vorstellung dabei ist, dass Arbeitslose dieses Recht aufgrund seiner Zuerkennung haben. Tatsächlich jedoch haben sie es mit seiner Zuerkennung erst auf dem Papier. In der Realität haben sie es nur, wenn sie als Arbeitslose anerkannt und geachtet werden. Das Fundamentalrecht aber, sozial als das anerkannt und geachtet zu werden, was man in der natürlichen Welt ist, ist nicht politisch verliehen, sondern ein Recht, das dem menschlichen Zusammenleben eingeschrieben ist und auf das die soziale Welt gegründet ist. Dieses Recht schließt weitere Rechte ein, die nicht verliehen sind oder auf Zuerkennung beruhen. So ist im Recht, als Mensch anerkannt und geachtet zu werden, das Recht enthalten, so behandelt zu werden, wie es Menschen in moralischer Hinsicht geschuldet ist. Auch das Recht auf moralische Achtung ist dem

menschlichen Zusammenleben eingeschrieben. Benthams Auffassung trifft zweifellos auf politische Rechte zu. Sie sind verliehen. Der Wahrheitsgehalt der französischen Menschenrechtserklärung besteht demgegenüber darin, dass es vorpolitische Rechte gibt, die nicht verliehen sind.

Das naturrechtliche Denken bezieht seine vordergründige Plausibilität daraus, dass Rechte an Bedingungen in der natürlichen Welt geknüpft sind. Menschenrechte scheinen daher im natürlichen Menschsein fundiert zu sein. Eine Auffassung von Rechten wie Bentham sie vertreten hat, bezieht ihre vordergründige Plausibilität daraus, dass sich in der natürlichen Welt nirgendwo Rechte ausfindig machen lassen. Also sind Rechte etwas, das nicht in der Erkenntnis aufgefunden werden kann, sondern das Menschen zuerkannt wird. Beide Auffassungen verkennen, dass und wie das Haben von Rechten mit der Struktur menschlicher Vergesellschaftung zusammenhängt. Aufgrund dieser Struktur ist keine Gesellschaft denkbar, in der es keine Rechte gibt.

Ich sprach soeben vom Recht auf moralische Achtung, das Menschen haben. *Die Behandlung nach Maßgabe des moralisch Richtigen und Gebotenen ist in der sozialen Welt ein Recht.* Betrachten wir dazu noch einmal das Beispiel der unterlassenen Hilfeleistung. Ich sagte vorhin, dass deren moralische Falschheit nicht in der Verletzung eines Rechts besteht. Das bleibt richtig. Die unterlassene Hilfeleistung ist moralisch falsch, weil nicht getan wurde, wozu die Situation moralisch Grund gab. Aber es zeigt sich jetzt, dass mit der unterlassenen Hilfeleistung gleichwohl ein Recht verletzt wird, und zwar ein Recht, das der auf Hilfe Angewiesene *als Mensch* hat, nämlich das Recht auf moralische Achtung, d.h. darauf, dass ihm zuteil wird, wozu seine Situation moralisch Grund gibt, indem ihm geholfen wird. Mit der unterlassenen Hilfeleistung wird etwas unterlassen, worauf der auf Hilfe Angewiesene aufgrund seines Rechtes auf moralische Achtung ein Recht hat.

Das wirft die Frage auf, wie weit der Kreis derer zu ziehen ist, die als Menschen uns gegenüber ein Recht auf Hilfe haben. Haben nicht alle Menschen ein Recht auf moralische Achtung? Diesbezüglich sei noch einmal an die beiden methodischen Zugangsweisen erinnert, die ich vorhin unterschieden habe: eine, die dem Urteilsrealismus verpflichtet ist und die Rechte als moralische Tatsachen auffasst, und eine, die Rechte in der Lebenswelt aufsucht. Es ist wichtig, sich immer vor Augen zu halten, dass wir hier von Rechten sprechen, die Menschen in der Lebenswelt haben. Das Fundamentalrecht von Menschen, als das anerkannt zu werden, was sie

in der natürlichen Welt sind, betrifft den lebensweltlichen Umgang miteinander, d.h. die Art und Weise, wie Menschen einander begegnen und einander behandeln. Hier gilt, dass Menschen gegenüber anderen Menschen, *wenn sie mit ihnen in Kontakt kommen und deren Handeln ausgesetzt sind*, ein Recht auf Anerkennung und Achtung als Menschen haben. Das gilt auch für den institutionell vermittelten Kontakt zwischen Menschen und für das behördliche Handeln. Alles wird demgegenüber verkehrt, wenn dieses Recht aus seiner Situierung im lebensweltlichen Umgang gelöst und als eine moralische Tatsache im Sinne des Urteilsrealismus aufgefasst wird. Dann nämlich hätte jeder Mensch qua Mensch ein solches Recht ganz unabhängig von lebensweltlichen Gegebenheiten, und das würde dann die Frage aufwerfen, wem gegenüber dieses Recht besteht, d.h. wer dessen Adressat ist. Alle Menschen? Haben alle Notleidenden dieser Welt uns gegenüber ein Recht auf Achtung als Menschen, das uns zur Hilfe für sie verpflichtet? Evidentlich liefe dies auf eine völlige Überforderung hinaus. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang allerdings an eine der zurückliegenden Vorlesungen, in der davon die Rede war, dass Notleidende anderswo auf der Welt uns durchaus etwas angehen, nicht im Sinne eines Rechts, das sie uns gegenüber haben, aber doch *moralisch*, nämlich im Sinne der Wohltätigkeit, d.h. eines Handelns aus moralischen Gründen, deren Befolgung nicht verpflichtend, sondern dem eigenen Ermessen überlassen ist.

Gerechtigkeit

Mit den bisherigen Ausführungen zum Thema „Rechte“ ist im Grunde auch schon die Frage beantwortet, worin Gerechtigkeit besteht. Ist doch das Fundamentalrecht, sozial als das anerkannt und geachtet zu werden, was man in der natürlichen Welt ist, nichts anderes als das Recht auf Gerechtigkeit. Machen wir uns dies zunächst an Beispielen klar. Dem Erfinder, der ein bestimmtes technisches Verfahren entwickelt hat, widerfährt Gerechtigkeit, wenn anerkannt wird, dass er es war, der das Verfahren entwickelt hat, und wenn die urheberrechtlichen Ansprüche, die er als Erfinder geltend machen kann, geachtet werden. Er erleidet Ungerechtigkeit, wenn nicht beide Bedingungen erfüllt werden. Dem Arbeitslosen widerfährt Gerechtigkeit, wenn er als arbeitslos anerkannt wird und wenn ihm das, was Arbeitslosen zusteht, gewährt wird. Er erleidet Ungerechtigkeit, wenn dies nicht der Fall ist. In derselben Weise widerfährt Menschen Gerechtigkeit, wenn sie als Menschen anerkannt und geachtet werden, und sie erleiden Ungerechtigkeit, wenn ihnen eines von beidem oder beides verweigert wird. Was die Beispiele verdeutlichen: Gerechtigkeit ist gegeben, wenn Menschen als das anerkannt und geachtet werden, was sie in der natürlichen Welt sind, und Ungerechtigkeit ist

gegeben, wenn dies nicht der Fall ist. Daher erweist sich nun das, was bisher als Fundamentalrecht eines Menschen bezeichnet wurde, als das Recht auf Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist damit rein formal bestimmt. Die Bestimmung, dass Gerechtigkeit gegeben ist, wenn Menschen als das anerkannt und geachtet werden, was sie in der natürlichen Welt sind, gilt gleichermaßen für eine in Stände – Adel, Klerus, Bürger, Bauern – gegliederte Gesellschaft wie für eine egalitäre bürgerliche Gesellschaft. Der formale Charakter dieser Bestimmung hat den Vorzug, dass er zu verstehen ermöglicht, warum es keine menschliche Gesellschaft gibt, die nicht auf Gerechtigkeit gegründet ist.

In der philosophischen Gerechtigkeitsdebatte, wie sie in den zurückliegenden Jahrzehnten geführt worden ist, versucht man demgegenüber die Frage, worin Gerechtigkeit besteht, mit materialen oder mit prozeduralen Bestimmungen von Gerechtigkeit zu beantworten. Was die materialen Bestimmungen betrifft, so drehen sich die Kontroversen vor allem um die Frage, ob Gerechtigkeit in der Gleichheit besteht oder ob sie darin besteht, dass alle genug haben. Im einen Fall spricht man von einem egalitaristischen Gerechtigkeitsverständnis, im anderen von einem nonegalitaristischen, suffizienzorientierten Gerechtigkeitsverständnis. Tatsächlich wird bei dieser Zugangsweise mittels materialer Bestimmungen von Gerechtigkeit nur das eigene Gerechtigkeitsempfinden befragt. Um die Frage zu beantworten, worin Gerechtigkeit besteht, orientiert man sich daran, was sich einem selbst als gerecht aufdrängt. Die einen halten Zustände für gerecht, bei denen alle das Gleiche haben, die anderen halten Zustände für gerecht, bei denen alle genug haben. Doch beide Parteien müssen sich fragen lassen, warum sie für die Charakterisierung dieser Zustände das Wort ‚gerecht‘ verwenden. Klar ist, dass sie die Zustände für wünschenswert halten und jeweils bevorzugen. Das lässt sich jedoch auch durch das Wort ‚gut‘ ausdrücken. Warum streiten sie nicht darüber, welche Gesellschaft die bessere ist, eine egalitäre oder eine nonegalitäre? Warum streiten sie über Gerechtigkeit? Was macht diese Zustände zu gerechten Zuständen?

Betrachten wir dazu zunächst die egalitaristische Gerechtigkeitsauffassung. Ein prominenter und einflussreicher Vertreter dieser Auffassung war Aristoteles. Wenn A dafür, dass er sich mit der Leistung F um die Polis verdient gemacht hat, einen Orden erhält, dann muss auch B einen Orden bekommen, wenn er sich mit derselben Leistung F um die Polis verdient gemacht hat. Alles andere wäre ungerecht. So scheint es bei der Gerechtigkeit um Gleichheit zu gehen. Doch muss man sich hier Folgendes vergegenwärtigen. Wenn A einen Orden erhält mit der

Begründung, dass er sich mit F um die Polis verdient gemacht hat, dann wird damit implizit eine Regel anerkannt und in Geltung gesetzt, nämlich dass derjenige, der für die Polis die Leistung F erbringt, einen Orden verdient. Der Grund dafür, auch B einen Orden zu verleihen, ist diese Regel und nicht die Tatsache, dass A einen Orden bekommen hat. Diese Tatsache ist nur insoweit relevant, als mit ihr diese Regel etabliert wird. Aber rein für sich genommen begründet sie keinen Anspruch von B, sondern sie tut dies erst über die Allgemeinheit dieser Regel. Daher besteht die Gerechtigkeit hier nicht in der Gleichbehandlung. Sie besteht vielmehr darin, dass erstens *anerkannt* wird, dass auch B die Leistung F erbracht hat, und dass zweitens B gemäß dieser Regel behandelt wird, also als jemand *geachtet* wird, der die Leistung F erbracht hat. Das entspricht der formalen Gerechtigkeitsbestimmung, wie ich sie erläutert habe.

Eine gewisse Berühmtheit erlangt hat in Bezug auf die egalitaristische Gerechtigkeitsauffassung das Kuchenbeispiel von Isaiah Berlin. Wenn ein Kuchen aufgeteilt wird, dann besteht kein Rechtfertigungsbedarf, wenn alle ein gleich großes Stück erhalten. Gerechtfertigt werden muss es jedoch, wenn ungleiche Stücke zugeteilt werden. Daraus ist von verschiedenen Autoren gefolgert worden, dass die Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit als einem intrinsischen Wert hat, d.h. einem Wert, der um seiner selbst willen realisiert werden muss. Eine gerechte Gesellschaft zeichnet sich dann dadurch aus, dass sie ihren Mitgliedern ein Höchstmaß an Gleichheit der Lebenschancen gewährleistet. Doch tatsächlich besagt dieses Beispiel nicht mehr, als dass Menschen, denen die gleiche Anerkennung und Achtung geschuldet ist, das Gleiche zusteht. Man stelle sich einen Kindergeburtstag vor, bei dem die Geburtstagstorte unter den eingeladenen Kindern aufgeteilt wird. Die Zugehörigkeit zu der Geburtstagsrunde ist ein sozialer Sachverhalt, der als solcher auf Anerkennung beruht. Diese ist den Kindern geschuldet aufgrund der Tatsache, dass sie zu dem Geburtstag eingeladen worden sind. Hinsichtlich dieser Tatsache und der mit der Zugehörigkeit zur Geburtstagsrunde verbundenen Ansprüche aber sind alle Kinder gleich. Eine Zuteilung von ungleichen Stücken würde diese Gleichheit verletzen und hätte eine diskriminierende Wirkung. Daher müsste sie gerechtfertigt werden. Wie diese Überlegung deutlich macht, kann das Kuchenbeispiel nur so lange als ein überzeugendes Argument für die egalitaristische Position erscheinen, wie die auf Anerkennung und Achtung gegründete soziale Welt, in der gewöhnlich Kuchen aufgeteilt werden, ausgeblendet wird. Wird sie einbezogen, dann zeigt sich, dass der Meinung, die Aufteilung eines Kuchens in gleich große Stücke sei gerecht, die formale Gerechtigkeitsauffassung zugrunde liegt.

Betrachten wir nun die nonegalitaristische, suffizienzorientierte Gerechtigkeitsauffassung. Was sie plausibel erscheinen lässt, ist die Vorstellung von menschlicher Not und der Gedanke daran, was Menschen moralisch geschuldet ist. Ein Zustand, bei dem Menschen genug zum Leben haben, ist moralisch erstrebenswert. Doch macht ihn das noch nicht zu einem gerechten Zustand. Wie wir gesehen haben, hat die Moral mit Rechten und mit Gerechtigkeit nichts zu tun. Gerecht ist dieser Zustand nicht deshalb, weil er Menschen moralisch geschuldet ist, sondern deshalb, weil er Menschen aufgrund ihres Fundamentalrechts auf Gerechtigkeit geschuldet ist, nämlich als Menschen anerkannt und geachtet zu werden und somit auch im Blick auf das, was Menschen moralisch geschuldet ist, geachtet zu werden. So ist es auch hier die formale Gerechtigkeitsbestimmung, von der her sich allererst erschließt, warum ein Zustand, bei dem alle genug haben, nicht nur moralisch erstrebenswert, sondern gerecht sein soll.

Gerechtigkeit ist weder egalitär noch nonegalitär. Auch andere Versuche, die Frage, worin Gerechtigkeit besteht, durch materiale Bestimmungen der Gerechtigkeit zu beantworten, führen ins Leere. So kann es sich aufdrängen, für die Bestimmung dessen, was gerecht oder was ungerecht ist, vom Szenario von Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnissen auszugehen. Dieses legt es nahe, Gerechtigkeit als einen Zustand zu bestimmen, bei dem alle gleichberechtigt über die grundlegenden Regeln des Zusammenlebens mitbestimmen können und nicht die einen den anderen diese Regeln diktieren. Das impliziert, dass diese Regeln vor allen gerechtfertigt werden müssen. In diesem Sinne bestimmt Rainer Forst das „Recht auf Rechtfertigung“ als das grundlegendste aller Menschenrechte.¹ Dieser Vorschlag wirft dieselbe Frage auf, die oben im Blick auf nonegalitaristische Gerechtigkeitsatheorien gestellt wurde. Inwiefern ist die Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen nicht bloß moralisch falsch, sondern ungerecht? Und inwiefern ist ein Zustand, bei dem alle gleichberechtigt über die grundlegenden Regeln des Zusammenlebens mitbestimmen und nicht die einen den anderen die Regeln diktieren, nicht bloß moralisch erstrebenswert, sondern gerecht? Diese Fragen bleiben bei Forst unbeantwortet. Stattdessen werden die Ausdrücke ‚ungerecht‘ und ‚gerecht‘ mit den betreffenden materialen Zuständen – Unterdrückung und Ausbeutung einerseits, gleichberechtigte Mitbestimmung andererseits – identifiziert. Geht es demgegenüber nach der formalen Gerechtigkeitsbestimmung, dann sind Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse ungerecht, weil Menschen damit die moralische Achtung als Menschen verweigert wird, auf

¹ Rainer Forst, Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 2007, 300.

die sie ein Recht haben. Das grundlegendste Menschenrecht ist daher nicht das Recht auf Rechtfertigung, sondern das Recht, als Mensch anerkannt und geachtet zu werden.

Was die prozeduralen Gerechtigkeitstheorien betrifft, so geht es hier letztlich um die Frage, wie menschliche Vergesellschaftung begriffen werden muss. Die Vertragstheorien seit Hobbes denken Vergesellschaftung als etwas, das sich auf der Ebene des sanktionsbewehrten positiven Rechts vollzieht, und dementsprechend wird auch die Gerechtigkeitsthematik auf der Ebene des staatlichen Rechts lokalisiert. Von Hobbes bis Kant bestand dabei die Tendenz, die Gerechtigkeit mit dem Rechtszustand als solchem gleichzusetzen. Gerecht ist derjenige Rechtszustand, auf den freie, gleiche, rationale und eigeninteressierte Individuen sich verständigen würden. Das ist der Grundgedanke auch der kontraktualistischen Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Doch wie wir in dieser Vorlesung gesehen haben, lässt sich Vergesellschaftung nicht als ein Zustand modellieren, in den noch nicht vergesellschaftete, freie und autonome Individuen bewusst und willentlich eintreten. Vielmehr muss sie als ein Zustand begriffen werden, in dem Menschen sich, wenn sie in die Verständigung über Regeln ihres Zusammenlebens eintreten, immer schon vorfinden. Dieser Zustand ist bereits normativ gehaltvoll im Sinne der formalen Gerechtigkeitsbestimmung. Ihm ist das allen Rechten zugrundeliegende Fundamentalrecht eingeschrieben, als das anerkannt und geachtet zu werden, was man in der natürlichen Welt ist. Dieses Recht auf Gerechtigkeit mitsamt seinen normativen Implikationen haben Menschen sich nicht selbst in einem autonomen Willensakt auferlegt.

Die Vorstellung, dass Menschen sich die Regeln ihres Zusammenlebens selbst auferlegen, ist eine Folge des Urteilsrealismus, dem zufolge die Welt aus wertneutralen Tatsachen besteht. Im Rahmen dieser Wirklichkeitsauffassung ist Gesellschaft als eine empirische Realität im Blick und nicht als eine erlebte Realität. Ich erinnere an die Unterscheidung zwischen Erfahren und Erleben in einer der früheren Vorlesungen. Erfahrung ist urteilspräformiertes Erleben, bei dem die Lebenswelt lediglich unter dem eingeschränkten Gesichtspunkt der Bestätigung oder Widerlegung von Urteilen im Blick ist und so befragt wird, wie ein Richter die Zeugen befragt (Sie erinnern sich vielleicht an das Kantzitat). Vergesellschaftung als ein lebensweltliches Phänomen kommt bei dieser Realitätsauffassung gar nicht erst in den Blick. Wenn die Gesellschaft eine wertneutrale empirische Realität ist, Gerechtigkeit als das, was vergesellschaftete Individuen zusammenhält, aber ein normatives Konzept ist, dann können die Grundsätze der Gerechtigkeit nicht durch eine Analyse der Gesellschaft aufgefunden werden, sondern sie können nur etwas sein, das Individuen sich im Zuge ihrer Vergesellschaftung selbst

auflegen. Die Gerechtigkeit steckt dann in der Art und Weise, wie diese Prozedur arrangiert wird, so bei John Rawls als Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen unter dem Schleier des Nichtwissens.

In allen Gerechtigkeitstheorien, mögen sie Gerechtigkeit material oder prozedural definieren, liegt die Gefahr, dass im Falle, dass sie Einfluss gewinnen in Politik und Recht, dem gesellschaftlichen Zusammenleben Gerechtigkeitskonzepte übergestülpt werden, die mit der Gerechtigkeit, die ihm selbst inhärent ist, unvereinbar sind. Daher sollte es umgekehrt so sein, dass die der sozialen Welt eingeschriebene Gerechtigkeit den Maßstab abgibt für das Verständnis von Gerechtigkeit in Politik und Recht. Zu einem großen Teil ist dies so. Wir werden gleich auf den für die deutsche Verfassung grundlegenden Begriff der Menschenwürde zu sprechen kommen. Teilweise ist dies aber auch nicht so. Ich habe vorhin auf das Selbstbestimmungsgesetz der Ampelkoalition hingewiesen. Ein anderes Beispiel ist die in Deutschland geführte juristische Debatte über die Würde und das Lebensrecht des vorgeburtlichen Lebens. Sie ist exemplarisch dafür, wie weit das Denken in Recht und Politik von der Lebenswelt und dem ihr eigentümlichen Verständnis von Gerechtigkeit entfernt ist. Darauf werde ich in der nächsten Vorlesung zurückkommen.

Politik und Recht haben im Blick auf die Gerechtigkeit eine Gestaltungsaufgabe. Man muss sich auch hierzu noch einmal den Unterschied zwischen der Lebenswelt und der Welt, wie sie im Urteil zur Sprache kommt, in Erinnerung rufen. Ich sagte bereits in einer der früheren Vorlesungen im Zusammenhang mit der Moral, dass es in der Lebenswelt keine Klassen im logischen Sinne gibt wie die Klasse aller Menschen, die Klasse aller Arbeitslosen, aller Flüchtlinge usw. Denn Klassen können nicht erlebt werden. Daher sind Rechte in der Lebenswelt Rechte von Menschen, aber nicht Rechte von allen Menschen. Recht und Politik sprechen demgegenüber die Sprache des Urteils. Bei der Überführung der Gerechtigkeit, die der sozialen Welt inhärent ist, in politische Entscheidungen und rechtliche Regeln werden die Rechte *eines* Menschen zu Rechten *jedes* Menschen bzw. die Rechte *von Menschen* zu Rechten *aller Menschen*, die unter die betreffende Kategorie: Mensch, Flüchtling, Invalide, Arbeitsloser usw. fallen. Damit werden sie individuell einklagbar. Das ist gemeint mit der Gestaltungsaufgabe von Politik und Recht im Blick auf die Gerechtigkeit.

Menschenwürde

Hat man sich klargemacht, wie Rechte dem menschlichen Zusammenleben eingeschrieben sind, dann gibt die Frage, worin Menschenwürde besteht, keine Rätsel mehr auf. Erinnerung sei an das Fundamentalrecht von Menschen, sozial als das anerkannt und geachtet zu werden, was sie in der natürlichen Welt sind. Ein Anwendungsfall dieses Fundamentalrechts ist das Recht von Menschen, aufgrund ihres natürlichen Menschseins als Menschen anerkannt und geachtet zu werden. In diesem Recht besteht ihre *Menschenwürde*. Denn Menschenwürde zu haben heißt ja nichts anderes als eben dies: ein Recht darauf zu haben, als Mensch anerkannt und geachtet zu werden. Menschenwürdeverletzungen bestehen immer entweder darin, dass Menschen nicht als Menschen anerkannt, sondern als Nichtmenschen oder Untermenschen eingestuft werden, so, wie das in der Rassenideologie des Nationalsozialismus der Fall gewesen ist, oder darin, dass Menschen zwar als Menschen anerkannt, aber in der Art, wie sie behandelt werden, nicht als Menschen geachtet werden. Weil die Menschenwürde ein Recht ist, ist sie „unantastbar“ (Art. 1 GG). Denn ein Recht kann durch seine faktische Missachtung nicht außer Kraft gesetzt werden. Art. 1 des Grundgesetzes darf daher nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass die Menschenwürde nicht angetastet werden *soll*. Sie kann gar nicht angetastet. Selbst die grässlichste Demütigung und Misshandlung eines Menschen kann ihn nicht des Rechtes berauben, als Mensch anerkannt und geachtet zu werden.

So begriffen kommt die Menschenwürde nicht als ein Zweites zum sozialen Menschsein hinzu, sondern sie fällt mit diesem zusammen. Heißt doch in der sozialen Welt Mensch zu sein: ein Wesen zu sein, dem aufgrund seines natürlichen Menschseins die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist. Mensch zu sein und Menschenwürde zu haben ist hiernach ein und dasselbe. Wer die Menschenwürde eines Menschen missachtet, der begeht keinen moralischen Fehler, sondern der missachtet eine soziale Realität, nämlich dass es sich bei dem Betreffenden um einen Menschen handelt. Man muss dies betonen, weil man in der ethischen Literatur lesen kann, dass es sich bei der Menschenwürde um einen moralischen Status handelt. Tatsächlich handelt es sich bei ihr um einen sozialen Status, der allerdings, was das Recht auf Achtung als Mensch betrifft, moralische Implikationen hat. Der Ausruf „Das sind doch Menschen!“ in Anbetracht der Erniedrigung und Misshandlung von Menschen klagt diesen moralisch gehaltvollen sozialen Status ein.

Die Menschenwürde ist so begriffen dem menschlichen Zusammenleben eingeschrieben. Sie bedarf keiner philosophischen oder theologischen Begründung, sondern sie kann, wie gezeigt,

nur über die Untersuchung der Struktur des menschlichen Zusammenlebens aufgewiesen werden als etwas, das darin enthalten ist. Die Missverständnisse bezüglich der Menschenwürde haben in der Regel damit zu tun, dass man sie in der Tatsachenwelt des Urteilsrealismus als eine moralische Tatsache aufsucht. Es liegt dann zum Beispiel nahe, die Menschenwürde als einen intrinsischen Wert aufzufassen, den Menschen haben.² Die Menschenwürde eines Menschen achten heißt dann: den intrinsischen Wert achten, den er als Mensch hat. Wird die Menschenwürde demgegenüber als etwas verstanden, das dem lebensweltlichen Umgang miteinander eingeschrieben ist, dann geht es um das Recht eines Menschen darauf, dass *er* als Mensch anerkannt und geachtet wird. Es geht um *seine* Anerkennung und Achtung als Mensch, d.h. um ihn als Individuum, und nicht um die Achtung eines angeblichen Wertes, den er als Mensch hat, was immer man sich darunter vorstellen soll. Um zu verstehen, welche Bedeutung der Individualität bei der Achtung der Menschenwürde zukommt, mag man an die Konzentrationslager der Nazizeit denken, in denen die Häftlinge aller Zeichen der Individualität beraubt und mit geschorenen Haaren in Uniformen gesteckt und mit Nummern versehen wurden.

Ein anderes Missverständnis besteht in der Meinung, dass die Menschenwürde in bestimmten Eigenschaften begründet ist, die Menschen haben und die nichtmenschliche Wesen nicht haben, wie Vernunft oder Autonomie. Das wirft dann die Frage auf, was mit Menschen ist, die diese Eigenschaften nicht haben. Haben sie keine Würde? Manche Philosophen vertreten die Auffassung, dass Menschenwürde in dem Recht besteht, nicht erniedrigt zu werden. Die Möglichkeit, erniedrigt werden zu können, setzt die Fähigkeit zur Selbstachtung voraus. Was ist mit Menschen, die diese Fähigkeit nicht haben, wie demente und schwer geistig behinderte Menschen? Im Blick auf solche Missverständnisse gilt es zu sehen, dass Menschen sich von Tieren nicht durch bestimmte Eigenschaften unterscheiden, sondern durch eine andere *Seinsweise*, nämlich die Seinsweise der sozialen Welt. Solange man auf Eigenschaften schaut, orientiert man sich an der natürlichen Welt. Auch Menschen gehören dieser Welt an aufgrund ihres natürlichen Menschseins. Aber hierin ist nicht ihre Würde begründet. In der sozialen Welt hingegen sind Menschen Menschen aufgrund der (ihnen geschuldeten) Anerkennung als Menschen. Das ist gemeint mit der Feststellung, dass sie hier eine andere Seinsweise haben, nämlich eine solche, die auf Anerkennung gegründet ist. An dieser Seinsweise haben auch demente und geistig behinderte Menschen teil. In ihr ist die Menschenwürde begründet.

² Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton University Press 2008.

Dass Menschen sich von Tieren nicht durch Eigenschaften, sondern als Angehörige der sozialen Welt durch eine andere Seinsweise unterscheiden, ist von Bedeutung in Bezug auf die Kritik des *Speziesismus*. Menschen haben Menschenwürde nicht aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies im biologischen Sinne. Sie besitzen Menschenwürde als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft. Überhaupt muss man sich hier freimachen von der Vorstellung, dass der Ausdruck ‚Menschenwürde‘ eine Relation bezeichnet zwischen Menschen und nichtmenschlichen Wesen, sozusagen einen höheren Status im Vergleich zu Tieren und Pflanzen. Das ist nicht zuletzt von Bedeutung im Blick auf theologische Versuche, die Menschenwürde aus der Gottebenbildlichkeit abzuleiten. Der biblische Begriff der Gottebenbildlichkeit bezieht sich auf einen Status, den der Mensch einerseits in der Beziehung zu Gott und andererseits in der Beziehung zur nichtmenschlichen Kreatur einnimmt, nämlich als Stellvertreter Gottes auf Erden. Dieser Status ist nicht dasselbe wie der Status, den Menschen als Mitglieder der sozialen Welt im Verhältnis zu ihren Mitmenschen haben und für den das Wort ‚Menschenwürde‘ steht.

Im Blick auf die Debatte über die Würde und das Lebensrecht des vorgeburtlichen Lebens sei noch angefügt, dass menschliche Embryonen und Feten selbstverständlich der natürlichen Welt angehören. Sie fallen in die Perspektive der Biologie. Daher ist die Rede von einer Menschenwürde von menschlichen Embryonen oder Feten Nonsens. Sie beruht auf einem kategorialen Missverständnis, bei dem zwischen natürlicher und sozialer Welt nicht unterschieden, sondern beides durcheinandergebracht wird. Vielleicht macht es Sinn, im Blick auf das vorgeburtliche Leben von einer „Würde des menschlichen Lebens“ zu sprechen und diese von der Menschenwürde zu unterscheiden.³ Das würde allerdings voraussetzen, dass sich das vorgeburtliche Leben als etwas verstehen lässt, das nicht bloß der natürlichen Welt, sondern auch der sozialen Welt zugehört. Wie gesagt werde ich auf diese Debatte noch zurückkommen.

Schließlich sei noch auf die Debatte verwiesen über die Frage, ob Tieren eine Würde zukommt. Bis zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts war es Konsens, dass Würde exklusiv Menschen zukommt und dass sie den Menschen von Tieren und Pflanzen unterscheidet. Mit dem Beginn dessen, was man die ökologische Krise nennt, hat sich dies geändert. Es hat zu einem tiefgreifenden Bewusstseinswandel und zu der Einsicht in die menschliche Verantwortung für die außermenschliche Natur geführt. Um diese dem unbegrenzten menschlichen Zugriff zu

³ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt, 2005.

entziehen, legt es sich nahe, ihr Eigenschaften beizulegen, die diesem Zugriff Grenzen setzen. Diesbezüglich ist der Würdebegriff der normativ gewichtigste Begriff, den wir kennen, und so kam die Rede von einer Würde von Tieren und Pflanzen auf. Ich muss gestehen, dass ich keine einzige Rechtfertigung für diese Übertragung des Würdetitels auf die außermenschliche Natur kenne, die mich überzeugt. Ich halte sie für eine Instrumentalisierung des Würdebegriffs und somit für einen Missbrauch dieses Begriffs. Dass Fuchsbandwürmer oder Schlingpflanzen eine Würde haben, will mir nicht in den Kopf. Ich werde in dieser Vorlesungsreihe auf diese Frage nicht weiter eingehen. Für diejenigen, die es interessiert, hänge ich an diese Vorlesung einen Aufsatz über die Frage an, ob Affen Würde haben, den ich seinerzeit zur Schweizer Tierschutzgesetzgebung geschrieben habe.

Die Menschenwürde als grundlegende Norm der Verfassung und somit der rechtlichen und politischen Ordnung hierzulande ist uns zu einer Selbstverständlichkeit geworden. In historischer Perspektive jedoch ist sie alles andere als selbstverständlich. Zwar ist die Idee, dass Menschen eine Würde besitzen, die nichtmenschliche Wesen nicht haben, alt und geht auf die Antike zurück, insbesondere auf Cicero. Gleichwohl hat diese Idee keine Konsequenzen gehabt im Blick auf die politische Struktur und Verfassung. Zur Zeit des römischen Reichs war es wesentlich, ob man die römische Staatsbürgerschaft und die damit verbundenen Rechte besaß. In der mittelalterlichen in Stände gegliederten Gesellschaft war es relevant, ob man zur Aristokratie, zum Klerus oder zum Bauernstand gehörte. Es waren die bürgerlichen Revolutionen im 18. Jahrhundert, die eine politische und soziale Ordnung hervorgebracht haben, in der das Menschsein relevant wurde für politische Rechte. Auf das Menschsein bezogen waren alle Menschen gleich. In dieser Zeit fand die Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte ihren Weg ins allgemeine Bewusstsein und wurde politisch relevant. Die Bedeutung, die die Menschenwürde und die Menschenrechte für uns haben, ist das Resultat der politischen und sozialen Umwälzungen in der westlichen Moderne. Die Kirchen haben übrigens wenig hierzu beigetragen. Sie waren eng verbunden mit der vormodernen ständischen Ordnung mit ihrem Bündnis zwischen Thron und Altar. Der chaotische Verlauf der französischen Revolution trug ein Übriges dazu bei, dass die Kirchen lange skeptisch geblieben sind gegenüber dieser Idee.

Das Böse

Ich möchte die heutige Vorlesung mit einem Thema abschließen, das in enger Beziehung zur Menschenwürde steht. Es ist eigentlich nur von dieser her verständlich. Ich meine das

Phänomen des Bösen. Es ist kein Zufall, dass die Väter der deutschen Verfassung den Menschenwürdeartikel an deren Anfang gestellt haben. Nach meinem Verständnis ist es die Erfahrung des Bösen in der Zeit des Nationalsozialismus, auf die sie damit reagiert haben.

In der Ethik ist das Böse ein vernachlässigtes Thema. In den meisten Ethiklehrbüchern sucht man es vergebens. Vermutlich hat dies mit der Auffassung zu tun, dass Ethik Reflexion auf Moral ist. Das Böse gehört hiernach nicht zum Bereich dessen, womit Ethik sich befasst. Teils freilich wird es auch mit dem moralisch Falschen gleichgesetzt und deshalb nicht eigens thematisiert. Doch ist das Handeln derer, die in Auschwitz die Menschen in die Gaskammern trieben, etwa kein Thema der Ethik? Oder haben diejenigen, die dies taten, tatsächlich nur moralisch falsch gehandelt? Oder hatte ihr Handeln nicht eine ganz andere Qualität? Es gibt moralisch Gutes und moralisch Schlechtes. Aber es gibt nicht moralisch Böses. Das Böse liegt jenseits aller Moral.

Es besteht darin, dass Menschen unmenschlich behandelt werden, d.h. dass ihnen in der Art, wie sie behandelt werden, die Anerkennung und Achtung als Menschen verweigert wird, auf die sie ein Recht haben. Zum Beispiel weil sie Juden sind. Oder weil sie schwarze Hautfarbe haben. Oder weil sie zur palästinensischen Zivilbevölkerung im Gazastreifen gehören, gegen die der Staat Israel in seinem Kampf gegen die Hamas Hunger als Waffe einsetzt.

Um den Unterschied zu einem moralischen Fehler zu verdeutlichen, sei noch einmal das Beispiel der unterlassenen Hilfeleistung in Erinnerung gerufen. Wie ich ausgeführt habe, wird bei diesem Beispiel nicht getan, was die moralische Achtung fordert. Aber es wird dem auf Hilfe Angewiesenen nicht die moralische Achtung als Mensch entzogen. Moralische Fehler sind Fehler im *Tun*. Das Böse manifestiert sich demgegenüber darin, dass das *Recht* von Menschen, als Menschen anerkannt und geachtet zu werden, mit Füßen getrampelt wird, indem Menschen erniedrigt, misshandelt, ausgehungert, gefoltert oder in Gaskammern getrieben werden. Das Böse besteht m.a.W. in der Missachtung der Menschenwürde von Menschen.

Wenn das richtig ist, dann gibt es das Böse nur in der Beziehung zwischen Menschen. Tierquälerei ist gewiss etwas Schreckliches. Doch ist sie moralisch verwerflich im Sinne eines Das-tut-man-nicht (vgl. die dritte Vorlesung), aber nicht böse, so viel Sadismus dabei auch im Spiel sein mag. Auch muss das Böse vom biblischen Begriff der Sünde unterschieden werden. Dieser bezieht sich nicht auf die zwischenmenschliche Beziehung, sondern auf die Beziehung

des Menschen zu Gott. Die Bibel kennt den hier explizierten Begriff des Bösen nicht, weil sie auch den Begriff der Menschenwürde nicht kennt. Daher sollte man vorsichtig damit sein, das Phänomen des Bösen auf die Sünde zurückzuführen. Vielleicht kann man sagen, dass der Sünde und dem Bösen zumindest dies gemeinsam ist, dass mit beidem eine Ordnung des Zusammenlebens in ihren Fundamenten negiert wird, religiösen Fundamenten im einen Fall und säkularen Fundamenten im anderen. So verstanden ist das Böse das säkulare Pendant der Sünde.

Man sollte aber doch auch sehen, wie sehr die religiöse und die säkulare Perspektive gerade hinsichtlich des Bösen differieren können. Etwas, das in der Perspektive eines religiösen Ethos nicht sündig, sondern geradezu geboten ist, kann in säkularer Perspektive zutiefst böse sein. Man denke an die Gewalt, die jüdisch-orthodoxe Siedler im Westjordanland gegen die dort lebenden palästinensischen Bewohner verüben, um diese von ihrem Land zu vertreiben und es sich selbst anzueignen, da es gemäß dem jüdisch-orthodoxen Ethos heiliges jüdisches Land ist. Solche Beispiele werfen für eine säkulare, der Menschenwürde verpflichtete Gesellschaft Fragen der religiösen Toleranz auf. Und sie mahnen zur tiefen Skepsis gegenüber jeder Idealisierung der Religion.⁴ Auch eine christliche Ethik steht diesbezüglich vor einer Grundentscheidung, nämlich ob das Handeln von Christen seine Gründe allein aus ihrem religiösen Ethos bezieht oder ob es auch der säkularen Kultur der Menschenwürde und der Menschenrechte verpflichtet ist, so dass Christen versuchen müssen, beides zusammenzuhalten und zu verbinden. Wir kommen in einer der späteren Vorlesungen auf diese Frage zurück.

⁴ Johannes Fischer, Über eine fragwürdige Idealisierung der Religion, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2023/12/Aufruf-Religionen-Hoffnung.pdf>

ANHANG

Haben Affen Würde?

Zur Problematik der Übertragung des Würdetitels auf die außerhumane Natur

I.

Unlängst sorgte eine Entscheidung der Zürcher Tierversuchskommission für Aufsehen.⁵⁶ Diese legte Rekurs gegen zwei Experimente mit Affen ein, die zuvor vom kantonalen Veterinäramt bewilligt worden waren. Das Bemerkenswerte daran war nicht die Entscheidung selbst, sondern ihre Begründung. Darin wurde ausgeführt, dass durch die Experimente die Würde der Affen verletzt würde. Konkret ging es darum, dass den Affen vor dem eigentlichen Versuch kein Wasser gegeben werden sollte. Beim Versuch sollten sie dann für jede richtige Bewegung einen Schluck Apfelsaft bekommen. Wie der Präsident der Kommission, Klaus Peter Rippe, erläuterte, wären die Affen durch den Wasserentzug gezwungen worden, am Experiment teilzunehmen. Damit aber wäre ihre Würde verletzt worden. Inzwischen hat die Zürcher Gesundheitsdirektion den Stopp der Tierexperimente bestätigt.

Die Neue Zürcher Zeitung sprach von einem Paradigmenwechsel in der Forschung mit Tierversuchen für den Fall, dass diese Betrachtungsweise sich durchsetzen sollte. In der Tat: Welche Experimente mit Tieren sind dann noch möglich? Im Folgenden soll es nicht um die Versuche selbst gehen, sondern um diese Begründung. Wer die Berichte las, konnte den Eindruck haben, dass die Rede von einer „Tierwürde“ in der heutigen Ethik fest etabliert ist. Tatsächlich ist dieser Begriff jedoch umstritten. Bis vor nicht allzu langer Zeit galt Würde als etwas, das exklusiv den Menschen auszeichnet. Erst seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde unter dem Eindruck der ökologischen Krise das Würdeprädikat vermehrt auch auf die außermenschliche Natur übertragen. Dies geschah aus dem verständlichen Interesse heraus, der menschlichen Verfügung über die Natur Grenzen zu ziehen. Wie der Gedanke der Menschenwürde verbietet, Menschen unwürdiger Behandlung auszusetzen, so sollte die Übertragung des Würdebegriffs auf die nichtmenschliche Natur diese dem schrankenlosen Zugriff des Menschen entziehen. Kritiker allerdings haben schon immer

⁵ NZZ, 22. Januar 2007.

⁶ NZZ 3./4. März 2007.

bezweifelt, dass die Rede von einer Würde von Tieren und Pflanzen überhaupt Sinn macht. Dass sie in der Tat nicht unproblematisch ist, zeigt ein Vergleich mit der Menschenwürde.

II.

Woher wissen wir, dass Menschen Würde haben und was diese Würde beinhaltet? Die Antwort ist denkbar einfach: Das Wort ‚Mensch‘ ist in bestimmten Kontexten ein *nomen dignitatis*, d. h. eine Würdebezeichnung. Einerseits bezeichnet es ein Wesen mit bestimmten biologischen Eigenschaften. Andererseits kann es so verwendet werden, dass es eine moralische bzw. normative Bedeutungskomponente hat, die sich darauf bezieht, welche Behandlung denjenigen Wesen angemessen oder unangemessen ist, auf die sich dieses Wort bezieht. Angenommen, jemand ruft angesichts der Nachrichten über die Folterung der Gefangenen in Abu Ghraib aus: „Das sind doch Menschen!“ In diesem Ausruf wird das Wort ‚Mensch‘ in dieser normativen Bedeutung verwendet, wonach ein Mensch zu sein heisst, jemand zu sein, mit dem bestimmte Dinge wie Folter oder Erniedrigung nicht gemacht werden dürfen. Daraus ergibt sich eine einfache Definition des Begriffs der Menschenwürde: Menschenwürde zu haben heisst, ein Wesen zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Mensch (in diesem normativen Sinne) geschuldet ist.⁷ Damit ist auch die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung der Menschenwürde beantwortet. Diese kann auf keine andere Weise aufgefunden werden als über die Untersuchung dessen, was wir zur normativen Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘ rechnen, d. h. was Menschen qua Menschen geschuldet ist. Von daher fällt Licht auf die Bedeutung, die Menschen im Kontext unserer Zivilisation und Lebensweise haben.

Woher wissen diejenigen, die von einer Tierwürde sprechen, dass Tiere Würde haben und was diese Würde beinhaltet? Hier sucht man vergeblich nach überzeugenden Antworten. Das Problem besteht darin, dass das Wort ‚Tier‘ (wie auch das Wort ‚Pflanze‘) kein *nomen dignitatis* ist. Es macht zwar Sinn zu sagen ‚Die Gefangenen von Abu Ghraib sind als Menschen zu achten‘. Doch macht es keinen Sinn zu sagen ‚Schnecken und Fuchsbandwürmer sind als Tiere zu achten‘ oder ‚Makaken sind als Affen zu achten‘. Die Begriffe Tier oder Affe enthalten keine normative Komponente im Hinblick darauf, wie Wesen zu behandeln sind, die unter diese Begriffe fallen. Wenn wir gleichwohl der Überzeugung sind, dass Tiere keinen unnötigen Leiden ausgesetzt werden sollen, dann nicht deshalb, weil es sich um Tiere handelt, sondern deshalb, weil es sich um leidensfähige Wesen handelt. Das ist anders beim Menschen. Hier sind

⁷ Ich habe dies ausführlich entwickelt in Johannes Fischer, Human Dignity and Human Rights, <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2017/12/Human-Dignity-and-Human-Rights-12-2017.pdf>.

wir der Überzeugung, dass bestimmte Dinge mit Menschen nicht gemacht werden dürfen einzig und allein deshalb, weil es sich um Menschen handelt. Eben dies bezeichnen wir mit dem Begriff der Menschenwürde. Sie ist eine Würde, die Menschen allein deshalb haben, weil sie Menschen sind. Demgegenüber gibt es keine Tierwürde, die Tiere allein deshalb haben, weil sie Tiere sind. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass wir bestimmte Tiere oder Tierarten als liebenswert, putzig, wundervoll, schön, graziös, imposant usw. betrachten.

III.

Es ist aufschlussreich zu rekonstruieren, wie es gleichwohl dazu kommen konnte, dass in der Schweiz der Begriff der Tierwürde einen so prominenten Stellenwert in der tierethischen Diskussion erlangt und Eingang in Tierschutzgesetze gefunden hat. Die Entwicklung, die dazu geführt hat, ist einigermaßen kurios, da an keiner Stelle die Frage wirklich ernsthaft erörtert, geschweige denn geklärt worden ist, ob die Übertragung des Würdetitels auf Tiere oder auch Pflanzen in ethischer Hinsicht überhaupt Sinn macht. Vielmehr hat die Ethik sich diese Übertragung durch eine Entscheidung der Politik vorgeben lassen und sie nur noch in einer bestimmten Weise zu interpretieren versucht. Das hatte umgekehrt zur Folge, dass sich die Politik bezüglich dieser Entscheidung seitens der Ethik bestätigt fühlen konnte.

Am Anfang stand eine Entscheidung, die die Schweizer Bundesverfassung betraf. In Anbetracht der Manipulationsmöglichkeiten im Bereich der Gentechnologie wurde 1992 in Art. 24 der alten Bundesverfassung (ihm entspricht Art. 120 der neuen Bundesverfassung) die Bestimmung aufgenommen, dass bei der Anwendung der Gentechnologie im außerhumanen Bereich der „Würde der Kreatur“ Rechnung zu tragen ist. Was dies genau bedeutet und welche Konsequenzen sich daraus für solche Anwendungen ergeben, war den politischen Instanzen offenbar selbst nicht recht klar, und so gab 1998 das Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft (BUWAL) ein Gutachten beim Ethikzentrum in Zürich in Auftrag, das diesen Begriff klären und die Konsequenzen für die Gentechnologie im außerhumanen Bereich aufzeigen sollte. Obwohl der Ausdruck „Würde der Kreatur“ religiös konnotiert ist, wurde aus nachvollziehbaren Gründen der weltanschaulichen Neutralität des Staates dieses Gutachten nicht bei der Theologie, sondern bei der Philosophie in Auftrag gegeben.⁸

⁸ Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe, Peter Schaber, Was heißt Würde der Kreatur? Expertenbericht, hg. vom Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft 1997.

So geht das Gutachten auf den religiösen Gehalt dieses Ausdrucks nicht näher ein, obwohl davon auszugehen ist, dass seitens der Verfassungsorgane diese Formulierung nicht zufällig gewählt worden ist. Irgendwie verbinden wir mit dem Ausdruck „Würde der Kreatur“ eher einen Sinn als mit der Rede von der Würde von Kakerlaken, Fuchsbandwürmern oder Fliegen. Bezeichnet doch das Wort ‚Kreatur‘ etwas anderes als Tiere und Pflanzen. Es bezeichnet das von Gott Geschaffene in seiner Beziehung zum Schöpfer, und zwar unter Einschluss des Menschen. Diese Beziehung verleiht dem Geschaffenen einen besonderen Status. Es ist gewissermaßen von Gott gewürdigt zu sein. Der Begriff einer Würde der Kreatur spielt in der Theologie des Schweizer Theologen Karl Barth eine Rolle, und vermutlich ist die Aufnahme dieses Begriffs in die Bundesverfassung von dorthier angeregt gewesen. Demgegenüber wird in dem Gutachten unterstellt, dass die Verfassungsorgane mit dem Ausdruck ‚Würde der Kreatur‘ die Würde von Tieren und Pflanzen gemeint haben, und so kommt es zur Übertragung des Würdetitels auf die nichtmenschliche *Natur*.

Aufschlussreich ist dabei, wie die Gutachter ihre Aufgabe verstanden haben. Ihr Auftraggeber wollte wissen, wie der Ausdruck ‚Würde der Kreatur‘ zu interpretieren ist und welche ethischen Konsequenzen sich daraus für die Gentechnologie ergeben. Die Gutachter gehen so vor, dass sie fragen, was die Verfassungsorgane mit der Übertragung des Würdetitels auf Tiere und Pflanzen *gemeint* haben könnten, bzw. was *man* mit einer solchen Übertragung *meinen* könnte und wie sich ihr eine Bedeutung beilegen lässt, die sie in ethischer Hinsicht für die Gentechnologie im außerhumanen Bereich handhabbar macht. Sie erörtern also nicht die Frage, ob diese Übertragung überhaupt Sinn macht. Das ist für die Gutachter offenbar mit der Aufnahme des Ausdrucks ‚Würde der Kreatur‘ in die Verfassung entschieden, die sie als Vorgabe für ihren Auftrag begreifen. Oben wurde gefragt, woher diejenigen, die von einer Würde von Tieren sprechen, wissen, dass Tiere eine Würde haben. Folgt man dem Duktus des Gutachtens, dann ist von einer solchen Würde auszugehen, weil sie in der Verfassung festgeschrieben ist. Offen ist damit nur noch die Frage, wie diese Würde näher zu bestimmen ist, und im Sinne der Klärung dieser Frage haben die Gutachter ihren Auftrag verstanden.

Wenn ein Wort in einen neuen Kontext überführt wird, dann wirft dies die Frage auf, ob und inwiefern es hier in derselben oder doch zumindest in einer analogen Bedeutung gebraucht wird wie in den Kontexten, in denen es ursprünglich beheimatet ist. Nur wenn hier ein plausibler Bezug hergestellt werden kann, beruhen seine neue Verwendung und die Bedeutung, die ihm dabei unterlegt wird, nicht auf bloßer Willkür und reinem Belieben. Wie gesagt, wurde der

Würdetitel – sieht man von religiösen Verwendungsweisen ab – seit der Antike exklusiv in Bezug auf den Menschen gebraucht. Darin unterscheidet sich der Mensch von allen übrigen Wesen, dass er Würde hat.

Was dies betrifft, so stellt das Gutachten ausdrücklich fest, dass die Rede von einer Tier- oder Pflanzenwürde *nicht* an die Bedeutung anknüpfen kann, die das Wort ‚Würde‘ in Bezug auf den Menschen hat. Das wird aus einer bestimmten Definition der Menschenwürde abgeleitet, wonach diese in dem Recht besteht, nicht erniedrigt zu werden. Tiere und Pflanzen können nicht erniedrigt werden, da ihnen die Fähigkeit zur Selbstachtung abgeht, die dafür Voraussetzung ist. Wenn nun aber die Übertragung des Würdetitels auf Tiere und Pflanzen weder an den Menschenwürdebegriff anknüpfen kann noch an die religiöse Verwendung des Wortes ‚Würde‘ anknüpft, wie sie im Ausdruck ‚Würde der Kreatur‘ begegnet, dann steht die Rede von einer Tier- oder Pflanzenwürde in *keinerlei Bezug* zu der Bedeutung, in der der Würdebegriff bislang verwendet worden ist. Die Übertragung des Wortes ‚Würde‘ auf den außerhumanen Bereich verdünnt sich damit zur Übertragung einer bloßen *Worthülse*, die keinerlei Bedeutung transportiert und deren Verwendung in dem neuen Kontext ihren einzigen Grund in der Entscheidung politischer Instanzen hat.

Die Erörterung der Frage, was mit der Rede von einer „Würde der Kreatur“ – verstanden als Würde von Tieren und Pflanzen – gemeint sein kann, führt in dem Gutachten zu dem Ergebnis, dass damit der *inhärente Wert* von Tieren und Pflanzen gemeint ist. In der Naturethik bezeichnet man etwas als inhärent wertvoll, wenn es um seiner selbst willen moralische Berücksichtigung verdient und nicht nur um des Wertes oder Nutzens willen, den es für uns Menschen hat. Dieser inhärente Wert wird im Gutachten daran festgemacht, dass Tieren und Pflanzen ein „individuelles eigenes Gut“ im Sinne ihrer optimalen Entwicklung und Entfaltung zukommt. Das ist nicht leicht zu verstehen. Inwiefern verpflichtet das Streben eines Fuchsbandwurms nach optimaler Entwicklung und Entfaltung dazu, ihn um seiner selbst willen moralisch zu berücksichtigen? Und in welchem Handeln gegenüber dem Fuchsbandwurm soll diese Berücksichtigung sich konkretisieren?

IV.

Das Gutachten ist exemplarisch für eine bestimmte Denkweise, die heute in der Ethik weit verbreitet ist. Man bezeichnet sie als ‚naturalistisch‘. Um zu verstehen, was Menschenwürde heißt, haben wir dieser Denkweise zufolge nicht den *Sinn* des Wortes ‚Mensch‘ zu untersuchen,

so, wie dies oben geschah mit dem Ergebnis, dass es sich bei diesem Wort in bestimmten Kontexten um ein *nomen dignitatis* handelt. Vielmehr haben wir nach einer natürlichen Eigenschaft des Menschen zu suchen, in der seine Würde begründet ist. Dahinter steht die Vorstellung, dass die für den Menschen spezifische Würde in etwas begründet sein muss, das nur der Mensch hat und das bei keinem anderen Wesen angetroffen werden kann. Wie gesagt, sind die Autoren des Gutachtens der Meinung, dass diese Eigenschaft in der Fähigkeit zur Selbstachtung besteht. In ihr ist es begründet, dass Menschen erniedrigt werden können, und dementsprechend wird die Menschenwürde als das Recht definiert, nicht erniedrigt zu werden.⁹

Auf der Linie dieser naturalistischen Betrachtungsweise ist es nur folgerichtig, auch die Frage, ob Tiere und Pflanzen Würde haben, so zu beantworten, dass man nach einer Eigenschaft sucht, in der diese Würde – bzw. das mit dem Wort 'Würde' Bezeichnete, nämlich deren inhärenter Wert – begründet ist. Wie gesagt, wird diese Eigenschaft darin gefunden, dass Tiere und Pflanzen ein „individuelles eigenes Gut“ haben.

Der grundsätzliche Einwand gegen derlei naturalistische Würdebestimmungen geht dahin, dass sie gar nicht definieren, was sie zu definieren vorgeben. Wird nämlich Würde an einer natürlichen Eigenschaft von Menschen, Tieren oder Pflanzen festgemacht, dann handelt es sich genau besehen gar nicht um eine Würde von Menschen, Tieren oder Pflanzen, sondern um eine Würde von Wesen, die diese Eigenschaft haben. Auf den ersten Blick scheint dies auf dasselbe hinauszulaufen. Doch tatsächlich macht dies einen ganz erheblichen Unterschied. Das zeigt die Diskussion, die vor einigen Jahren durch die ethischen Richtlinien für die Zürcher Alters- und Pflegeheime ausgelöst worden ist, die von dem privaten Ethikinstitut „Ethik im Diskurs“ erstellt worden sind und für die einer der Autoren des BUWAL-Gutachtens, nämlich Klaus Peter Rippe, verantwortlich zeichnet. In diesen Richtlinien wurde ernstlich die Frage aufgeworfen, ob man im Blick auf Menschen mit Demenz von Menschenwürde sprechen kann, da ihnen die dafür maßgebende Eigenschaft, die Fähigkeit zur Selbstachtung, abgeht. Das ist die zwangsläufige Folge, wenn man die Menschenwürde nicht am Menschsein im Sinne der *Bedeutung* des Wortes ‚Mensch‘, sondern an bestimmten Eigenschaften festmacht, die Menschen in der Regel, aber eben nicht immer, haben.

⁹ Peter Schaber, Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden, in: Ralf Stoecker, Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien 2003, 119-131.

Ein anderer Einwand gegen diese Betrachtungsweise wird durch die Frage aufgeworfen, wie man ausgerechnet auf die Eigenschaft der Selbstachtung gekommen ist, um den Begriff ‚Menschenwürde‘ zu definieren. Schließlich gibt es viele andere Eigenschaften, die den Menschen auszeichnen und von anderen Lebewesen unterscheiden. Offensichtlich hat man sich hier durch die normative Bedeutung der Worte ‚Mensch‘ bzw. ‚Menschenwürde‘ leiten lassen, in der enthalten ist, dass die Erniedrigung eines Menschen Missachtung seines Menschseins bzw. seiner Würde ist. Nur deshalb erscheint diese Definition der Menschenwürde nicht völlig willkürlich, sondern halbwegs plausibel. Ist dies aber so, dann wäre es methodisch folgerichtig, den Begriff und Gehalt der Menschenwürde über die Untersuchung dieser normativen Bedeutung zu bestimmen, statt ihn an natürlichen Eigenschaften festzumachen.

Schließlich ist diese Definition auch nur auf den ersten Blick plausibel. Wenn im Bosnienkrieg die serbische Soldateska mit Lastwagen über gefangene Muslime gefahren ist, dann handelte es sich zweifellos um eine Verletzung der Menschenwürde. Doch soll diese tatsächlich nur darin bestanden haben, dass die Muslime durch diese Art der Tötung in ihrer Selbstachtung verletzt bzw. erniedrigt worden sind? Wird damit diese Würdeverletzung nicht verharmlost? Schließlich wurden die Muslime auf grässliche Weise umgebracht! Eine jede Bestimmung der Menschenwürde über eine bestimmte Eigenschaft des Menschen steht in dieser Gefahr, vielleicht einen bestimmten Teilaspekt von ‚Würde‘ zu treffen, aber nicht das gesamte Bedeutungsspektrum abzudecken, das der Würdebegriff umfasst.

Letztlich geht es bei alledem um die zugrundeliegende Auffassung von Wirklichkeit und um das Verständnis der Funktion der Sprache. Dem Naturalismus liegt eine Auffassung von Wirklichkeit zugrunde, wonach diese aus *Tatsachen* besteht. Die Sprache hat dementsprechend die Funktion der *Bezeichnung* und *Beschreibung* von Tatsachen. Wenn man ein Wort wie ‚Menschenwürde‘ hat und nach dessen Bedeutung fragt, dann kann diese daher nur so aufgefunden werden, dass man die Tatsache identifiziert, die durch dieses Wort bezeichnet wird. Und so kommt es dann zu dem Vorschlag, die Menschenwürde als das Recht, nicht erniedrigt zu werden, aufzufassen. Dieses Recht ist die (moralische) Tatsache, die durch das Wort Menschenwürde bezeichnet wird.

Diese Auffassung von Wirklichkeit und Sprache ist dem wissenschaftlichen Denken abgeschaut. Hier macht sie Sinn. Aber sie macht keinen Sinn im Blick auf die „Lebenswelt“, d.h. im Blick auf die Wirklichkeit, wie wir sie erleben und erleiden. Hier hat die Sprache eine

andere Funktion. Wenn wir im Straßenverkehr von einem anderen Auto geschnitten und abgedrängt werden und darauf mit dem Ausruf „rücksichtslos!“ reagieren, dann ist dies nicht die Beschreibung einer Tatsache, sondern *Artikulation* dessen, was wir erleben. In ausgeführter Form hat diese Artikulation die Gestalt eines *Narrativs*, mit dem wir einem anderen die Rücksichtslosigkeit dessen, was wir erlebt haben, vor das innere Auge stellen. Und so ist auch der Ausruf „Das sind doch Menschen!“ *Artikulation* dessen, was uns aufgrund der Berichte über die Folterung von Gefangenen im Lager von Abu Ghraib vor dem inneren Auge steht. Hier ist es in dem, was mit dem Wort ‚Mensch‘ artikuliert wird, enthalten, dass dergleichen mit Menschen nicht gemacht werden darf. Letztlich also geht es bei der Rede von Menschenwürde um die Frage, ob mit dem Wort ‚Menschenwürde‘ etwas *artikuliert* wird, das zu unserer *Lebenswelt* gehört und nur in dieser aufgefunden werden kann, oder ob damit eine *Tatsache bezeichnet* wird, die in einer anderen Tatsache, nämlich der Fähigkeit zur Selbstachtung, begründet ist.¹⁰ Wenn das Erste gilt, dann zieht das im Blick auf die Übertragung des Würdeprädikats auf den außerhumanen Bereich die Frage nach sich, ob auch mit den Worten ‚Tier‘ oder ‚Pflanze‘ etwas artikuliert wird, das normative Implikationen hat. Nach dem Gesagten ist das nicht der Fall. Daher macht die Übertragung des Würdeprädikats auf Tiere und Pflanzen keinen Sinn.

V.

In der Schweiz wird das bis heute von vielen anders gesehen. Das ist die Folge des Gutachtens des Zürcher Ethikzentrums für das BUWAL. Wie gesagt, ist die Art und Weise, wie es zu der Meinung gekommen ist, dass Tiere und Pflanzen Würde haben, einigermassen kurios. Während die Gutachter sich für die Übertragung des Würdetitels auf Tiere und Pflanzen auf eine Entscheidung der politischen Instanzen beziehen, nämlich auf den Verfassungsartikel über die Würde der Kreatur, dem sie nachträglich eine Bedeutung beizulegen suchen, stützen sich umgekehrt diese Instanzen auf das Gutachten in der Meinung, dass darin der philosophische Sinn der Übertragung des Würdetitels auf Tiere und Pflanzen erwiesen und in seinen ethischen Implikationen verdeutlicht worden ist. So ist es dazu gekommen, dass die Rede von einer Tier- und Pflanzenwürde Eingang in die Schweizer Tierschutzgesetzgebung gefunden hat, ohne dass auch nur an einer einzigen Stelle geklärt worden wäre, ob sie überhaupt Sinn macht. Alle

¹⁰ Diese Alternative betrifft das Verständnis der Moral insgesamt. Ist das moralische ‚gut‘ *Artikulation* von etwas, das in seiner realen oder imaginierten Präsenz vor Augen ist, oder ist es *Bezeichnung* einer Eigenschaft, die Handlungen haben können? Vgl. Johannes Fischer, Die Bedeutung von Emotionen für Moral und Ethik. Mit einem Anhang zu den religiösen Wurzeln der Moral, <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2019/01/Moral-und-Emotionen5.pdf> .

Forschungen und technologischen Eingriffe im Bereich der außermenschlichen Natur müssen nun würdekompatibel sein. So kommt es zu einer solchen Begründung, wie sie durch die Zürcher Tierversuchskommission geltend gemacht worden ist.

Letztlich geht es um bloße Rhetorik. Es klingt moralisch gewichtiger und dramatischer, wenn gesagt wird, ein Affe, dem vor einem Experiment Wasser vorenthalten worden ist, sei in seiner Würde verletzt worden, als wenn gesagt wird, er sei einer gewissen Entbehrung ausgesetzt oder in seinem Wohlbefinden beeinträchtigt worden. Statt derlei Rhetorik zu pflegen, sollten wir besser so genau wie möglich zu verstehen suchen, welche Belastungen, Entbehrungen und Leidenszustände Tieren tatsächlich zugefügt werden durch Experimente und Praktiken, denen sie ausgesetzt werden. Denn allein darauf kommt es an.

Nicht zuletzt geht es in dieser Debatte darum, dass der Begriff der Menschenwürde nicht verwässert wird. Im Würdebegriff verdichtet sich eine lange Geschichte der Sensibilisierung für die tiefe Verletzlichkeit des Menschen. Er ist zu kostbar, als dass er für Beliebiges verschleudert werden dürfte.