

Guido Löhrer (Bern)

## Geteilte Würde

ABSTRACT. In Distanz zu Theorien, die Würde gleichsam als Gravur einer selbständigen Wirklichkeit präsentieren, zeichnen meine Erörterungen ihren Begriff als praxisdefinit aus und sprechen von geteilter Würde. Dazu werden zunächst einige die hiesige gegenwärtige Diskussion beherrschende Argumentationsstrategien geprüft, um dann den Würdebegriff Kants zu traktieren, der diese Konzeptionen maßgeblich bestimmt. Schließlich plädiere ich für die alternative Auffassung, Würde als etwas zu begreifen, was erstens niemand für sich allein besitzen kann und was es zweitens nur in und nur durch eine soziale Praxis des (einander) Würdigens gibt.

### I. Einleitung

Folgen wir Aristoteles, so ist das Leben der Lebewesen durch die Fähigkeit wahrzunehmen (gr. *dynamis aisthêseôs*) ausgezeichnet, das der Menschen durch die Fähigkeit, wahrzunehmen und zu denken (gr. *dynamis aisthêseôs ê noêseôs*). Da jede Fähigkeit dem Begriff nach auf eine Tätigkeit (gr. *energeia*) verweist, ist menschliches Leben dem begrifflich Früheren nach Wahrnehmen und Denken (gr. *aisthanesthai ê noein*). Was dabei wahrgenommen und gedacht wird, ist das Leben.<sup>1</sup> So sind Menschen, die leben, gleichsam auf natürliche Weise, einerseits ihr Leben wahrnehmend, andererseits es denkend begleitend, auf sich selbst bezogen, ohne dass solche selbstbezügliche Wahrnehmung und Nachdenklichkeit bereits als eigene methodische Disziplinen etabliert sein müssten. Wohl aber erweist sich solches Wahrnehmen, Denken und Leben, so wie Aristoteles es, Freundschaft reflektierend, paradigmatisch zeigt, sogleich als geteiltes. Es ist, richtig verstanden, ein zusammen Wahrnehmen und zusammen Denken eines Zusammenlebens (gr. *syzên*); nicht parallel nebeneinander her (wie z.B. in klassisch pathologischen Situationen), sondern – im Austausch (gr. *koinônia*) – miteinander.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 9, 1170a16-19 u. 1170a29-1170b1. – «Actus est prior potentia ratione»; vgl. Aristoteles, *Metaphysik* Θ 8, 1049b5: «phaneron hoti proteron energeia dynamêôs estin». Vgl. Thomas v. Aquin, *In Duodecem Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, hg. v. M.-R. Cathala, Rom 1964, lib. 9, lect. 7 [1845, 1846]. Vgl. Aristoteles, *De anima* II 4, 415a19f.

<sup>2</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 9, 1170b10-13.

Diese Überlegung ist wiederum mit der aristotelischen Bestimmung des Menschen als politisches und sprachfähiges Wesen verknüpft. Sprache hat der Mensch als einziges unter den Lebewesen. Sie dient dazu, sich über Fragen des Zusammenlebens in der Politie zu verständigen, nämlich Nützliches (gr. *sympheron*) und Schädliches (gr. *blaberon*), das Gerechte (gr. *dikaion*) und das Ungerechte (gr. *adikon*) darzulegen. Denn es ist wiederum eine menschliche Spezialität, Gut (gr. *agathon*) und Schlecht (gr. *kakon*), Gerecht und Ungerecht wahrnehmen, unterscheiden und sich darüber verständigen zu können.<sup>3</sup> Ihr Zusammenleben gemeinsam wahrnehmend und es reflektierend begleitend, nehmen Menschen am Leben das Gute und Schlechte, Humane und Inhumane wahr und verständigen sich dergestalt über sich selbst als Menschen.<sup>4</sup> Diese Nachdenklichkeit betrifft im wesentlichen nicht Fakten, sondern Wertungen.

«Menschenwürde» ist ein Wort bestimmter professionalisierter Weisen menschlicher Selbstverständigung. Mit ihm und seinen sprachlichen Äquivalenten markiert ein in Philosophie, Theologie, Jurisprudenz und Politik vertretenes Wert- und Rechtsdenken im Rahmen seiner Geschichte stets aufs neue einerseits seinen Gedanken des Humanum als grundlegend oder «unbedingt» Werthaftem, das sich von Auffassungen von Würde als herausragendem sozialen Wert oder Rang abgelöst hat.<sup>5</sup> Andererseits benennt es damit das, was in menschlicher Praxis auf dem Spiel steht und was, herausgefordert durch grassierende Inhumanität, welche Menschen durch ihresgleichen erfahren, allen Menschen an unbedingt Schützenswertem und zu Schützendem zuzudenken ist.<sup>6</sup> «Stets

<sup>3</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik* I 2, 1253a2f., 9f. u. 14-18.

<sup>4</sup> Dass Philosophie im ganzen als das Geschäft menschlicher Selbstverständigung zu betrachten sei, hat in jüngerer Zeit wieder H. Steinfaht, *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*, Frankfurt a. Main 2001, S. 12-14, betont.

<sup>5</sup> Vgl. G. Löhner, *Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants*, Freiburg/München 1995, S. 15f. – I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), Akademie-Ausgabe Bd. 4, Berlin 1968, S. 434: «[W]as [...] über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.» Vgl. auch den Gedanken eines «value of valuers» bei J. Raz, *Value, Respect and Attachment*, Cambridge 2001, S. 151-157. «[P]eople are of value in themselves because they are valuers.» (S. 152) Vgl. ders., *The Practice of Value*, R. J. Wallace (Hg.), Oxford 2003, S. 35.

<sup>6</sup> Das Verhältnis dieser beiden Momente scheint problematisch und bedarf weiterer Überlegungen. Zwar leuchtet ein, dass etwas nur dann zu schützen ist, wenn zumindest prinzipiell Gefährdungen möglich sind, weshalb das «ist» in «Die Würde des Menschen ist unantastbar» (Art. 1 Abs. 1 *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, vgl. Art. 7 der *Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft*) nicht deskriptiv, sondern präskriptiv zu verstehen ist. Doch konfliktieren damit Vorstellungen der Art, Würde sei etwas Unverlierbares, einerseits (vgl. G. Dürig, «Kommentar zu Art 1 Abs. 1 GG», in: T. Maunz, G. Dürig u.a., *Grundgesetz*, Bd. 1, München 1989, S. 14 Randnr. 2), oder sie könne durch unwürdiges Verhalten auf Täterseite eingebüßt werden, andererseits (vgl. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (MS), Akademie-Ausgabe Bd. 6, Berlin 1968, S. 429 u.ö.). Wird im ersten Fall das Schutzgebot fragwürdig, so ist es im zweiten der Schutzbedarf. Hier stehen offensichtlich verschiedene Begrifflichkeiten im Raum, deren Vermengung zu Unklarheiten führt.

aufs Neue», das heißt: Konzeptionen menschlicher Würde können in einer Debatte – die spätestens seit den lateinischen Kirchenvätern in Gang ist<sup>7</sup> – so gegeneinander stehen, dass spätere frühere der Inhumanität zeihen. Kein Gedanke dieser Art ist bereits durch seinen Gegenstand sakrosankt und gegen Kritik immunisiert.

«Würde der Kreatur» kann insofern als eine Erweiterung des Menschenwürdebegriffs betrachtet werden, als es sich hierbei um eine menschliche Konzeptualisierung grundlegender evaluativer Vorstellungen vom Zusammenleben des Menschen mit Nichtmenschlichem handelt.<sup>8</sup> Sie ist eine menschliche Antwort auf die Läsionen, die Nichtmenschliches durch Menschen erfährt.

Der Bedeutung und Tragweite, die dem Begriff der Menschenwürde und in seiner Folge dem der Würde der Kreatur in der öffentlichen Diskussion beigemessen wird, kontrastiert nun auf befremdliche Weise sein Mangel an inhaltlicher Bestimmtheit und Rechtfertigung seines Gebrauchs.<sup>9</sup> Doch hat dies nur die wenigsten Autoren dazu bewogen, ganz auf ihn zu verzichten.<sup>10</sup> Im Gegenteil nimmt die Berufung auf Menschenwürde in der Auseinandersetzung mit Fragen der angewandten Ethik eher zu, wobei der Mangel an inhaltlicher Bestimmtheit durch die Betonung einer funktionalen

---

<sup>7</sup> Siehe Ambrosius Mediolanensis (339-397), «De dignitate conditionis humanae», in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologia Latina*, Bd. 17, Paris 1845, Sp. 1105-1108.

<sup>8</sup> Vgl. Art. 120 Abs. 2 der *Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft*. – Doch dürfte ein «Menschenwürde» analoger Gebrauch des Kreaturbegriffs selbst dann nicht ganz unproblematisch sein, wenn man wie E. Holenstein, «Gott und die Würde der Kreatur in der Schweizerischen Bundesverfassung», in: F. Stolz, *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?*, Bern 1997, S. 241-286, hier: S. 275, u. P. Balzer/K.P. Rippe/P. Schaber, *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*, Freiburg/München 1998, S. 47, religiöse Konnotationen (vgl. K. Barth, *Das Werk der Schöpfung (Die Kirchliche Dogmatik, Studienausgabe Bd. 13)*, Zürich 1993, § 41.2, S. 198) ausschließen möchte. Denn gleichwohl sind «Kreatur», «Geschöpf», «Geschaffenes» relationale Begriffe, die (selbst im Fall der Autopoiesis) nur in Beziehung auf einen Creator, gleich welcher Art dieser auch sein mag, sinnvoll erscheinen, was auf den Begriff «Menschenwürde» nicht zutreffen muss (vgl. aber infra Abschnitt II (4)). Dieser Umstand muss auch für die Würde der Kreatur berücksichtigt werden. Will man dies vermeiden, scheint es zweckmäßig, auf relationale Begriffe zu verzichten und z.B. von Lebewesen zu sprechen.

<sup>9</sup> Vgl. W. Maihofer, *Rechtsstaat und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1968, S. 7f., K. Bayertz, «Menschenwürde», in: H.J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1999, S. 824-826, hier: S. 826, u. A. Graeser, *Philosophie und Ethik*, Düsseldorf 1999, S. 136.

<sup>10</sup> Siehe jedoch bereits A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: *Werke* in 5 Bd., hg. v. L. Lüdkehaus, Bd. III, Zürich 1988, S. 522. Vgl. B. Schöne-Seifert, «Überlegungen zu «Menschenwürde» und Fortpflanzungs-Medizin», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), S. 442-473, hier: S. 454, die angesichts terminologischer Redundanzen und eines inflationären Gebrauchs zu einem Verzicht auf den Begriff rät. – Auf der anderen Seite scheint der Begriff der Menschenwürde zumindest in den westlichen Gesellschaften, wenngleich nicht deduziert, so doch so weit etabliert, dass seine Kritiker sich leicht dem Vorwurf aussetzen, mit ihrer Kritik zugleich das Humanum preiszugeben.

Bedeutung, z.B. im Hinblick auf die Begründung von Tötungsverboten, auszugleichen gesucht wird.<sup>11</sup>

In der jüngeren Diskussion sind besonders zwei Punkte auffällig: (i) ein eher argumentationspsychologisch charakterisierbarer und (ii) ein argumentationsstrategischer.

(i) Zum einen lässt sich beobachten, dass die Berufung auf menschliche Würde oftmals entweder der Rationalisierung lebenspraktischer (religiöser, sozialer und politischer) Herkünfte dient.<sup>12</sup> Dann steht naturgemäß eher die Begründung von Verboten bestimmter Praktiken im Raum. Oder sie wird in Verknüpfung mit Erwartungen, Hoffnungen und Versprechungen auf Steigerung des Humanen, die mit dem Fortschritt in den Naturwissenschaften verbunden werden, für die Rationalisierung von Forschungs-, Produktions- und Vermarktungszielen in Dienst genommen. Dann geht es verständlicher Weise vornehmlich um die Rechtfertigung von Erlaubnissen.<sup>13</sup>

(ii) Gravierender als Auffälligkeiten einer ergebnisorientierten Rhetorik dürfte ein zweiter Befund sein. So wie eingangs skizziert, ist menschliches Leben als ein Zusammenleben unter Menschen und mit Nichtmenschlichem bestimmt, das sowohl intellektuelle als auch praktische Vermögen involviert. Zusammenleben vollzieht sich lebenssteilig als Praxis des Gebens und Nehmens, die ihrerseits die Grundform menschlichen Handelns darstellt. Folglich geht es um solches, was niemand für sich allein zu leisten vermag. Konkret kommen dabei das Geben und Nehmen (oder Verweigern) von Vertrauen und Versprechen, Liebe und Zeit, Reden, Gedanken und Informationen, Gütern, Geld und Dienstleistungen, und nicht zuletzt von Recht und Gerechtigkeit in Betracht.<sup>14</sup> Menschen gestehen in sozialer Praxis einander Rechte zu,

---

<sup>11</sup> Vgl. G. Damschen/D. Schönecker, «In dubio pro embryone. Neue Argumente zum moralischen Status menschlicher Embryonen» (2003a), in: dies. (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin 2003, S. 187-267, hier: S. 190f. Zur funktionalen Bestimmung der Menschenwürde vom «Verletzungsvorgang» her siehe auch Dürig, 1989 (Fn. 6), S. 14f. Randnr. 28.

<sup>12</sup> Vgl. u.a. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, u. ders., «Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos», in: Damschen/Schönecker (Hg.), 2003 (Fn. 11), S. 11-33, hier: S. 22.

<sup>13</sup> So vorsichtig P. Kirchhof, «Genforschung und Freiheit der Wissenschaft», in: O. Höffe u.a. (Hg.), *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, Köln 2002, S. 9-35, hier: S. 27-29 u. 34. Vgl. R. Merkel, *Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen*, München 2002, S. 270.

<sup>14</sup> Zum Geben und Nehmen als Grundform menschlichen Handelns vgl. Marten, *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*, de Gruyter, Berlin 1965, S. 7-44 u. 231, u. Löhner, *Praktisches Wissen. Grundlagen einer konstruktiven Theorie menschlichen Handelns*, Paderborn 2003, S. 13 u.ö.

nehmen und erstreiten voneinander Recht und schulden einander Rechte und Pflichten. Sie schreiben einander menschliche Würde zu, nehmen deren Begriff in ihre staatlichen Verfassungen auf und weisen ihr eine außerordentliche Signifikanz in verfassungsgerichtlichen Urteilen als einer ausgezeichneten Weise des Gebens und Nehmens von Recht zu.

Wenn es aber um die Klärung der Herkunft einer solchen Würde geht und um die Verständigung darüber, was ins Recht setzt, von den Begriffen «Menschenwürde» und «Würde der Kreatur» Gebrauch zu machen, dann wurden und werden oftmals metaphysische bzw. ontologische und in jüngerer Zeit auch biologische Sachverhalte bemüht.<sup>15</sup> Würde wird dann gezielt in nicht-sozialen Zusammenhängen zu verankern gesucht. Dergestalt gilt sie erstens als etwas, was jeder einzelne Mensch für sich und von sich aus besitzt und was ihm selbst dann zukommen würde, wenn nichts anderes existierte. Zweitens wird sie präsentiert, als handle es sich bei ihr gleichsam um die «Gravur einer subjekt-unabhängigen Wirklichkeit»<sup>16</sup> bzw. einer von menschlicher Praxis unabhängigen Realität. Daher könne sie nicht verliehen, sondern nur anerkannt werden.<sup>17</sup> *Autonomie*, sofern sie als Grund der Menschenwürde anzusehen ist,<sup>18</sup> wäre demnach heteronomen Ursprungs und selber nichts, was menschlicher Selbstbestimmung offen stünde.<sup>19</sup>

Diese Auffassung birgt Schwierigkeiten. Zum einen scheint paradox, Autonomie als dasjenige, was menschliche Würde ausmachen oder begründen soll, mit Blick auf ebendiese Würde zu relativieren, wobei zugleich unterdrückt wird, dass die

---

<sup>15</sup> Vgl. G. Prauss, «Der «nationale Ethikrat» und seine «Argumente»», in: *Freiburger Universitätsblätter* 158 (4/2002). Siehe auch C.M. Korsgaard, «The Dependence of Value on Humanity», in: Raz, 2003 (Fn. 5), S. 63-85, hier: S. 85.

<sup>16</sup> So kritisch Graeser, 1999 (Fn. 9), S. 138. – Dürig, 1989 (Fn. 6), S. 11 Randnr. 17, spricht von Würde als einer «Seinsgegebenheit». Vgl. R. Spaemann, «Über den Begriff der Menschenwürde», in: E.W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, S. 295-313, hier: S. 302, 303f., 312 u. 313, u. Schockenhoff, 2003 (Fn. 12), S. 21 u. 28.

<sup>17</sup> Vgl. Schockenhoff, 2003, (Fn. 12), S. 20f., u. W. Wieland, «*Pro Potentialitätsargument: Moralfähigkeit als Grundlage von Würde und Lebensschutz*», in: Damschen/Schönecker (Hg.), 2003 (Fn. 11), S. 149-168, hier: S. 157f.

<sup>18</sup> Siehe Kant, GMS (Fn. 5), S. 436: «*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.» Vgl. ebd., S. 428. «*Autonomie*» nehmen auch Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), S. 191 Anm. 6, in ihren Katalog würdebegründender Eigenschaften auf. Vgl. dies., «*Argumente und Probleme in der Embryonendebatte – ein Überblick*» (2003b), in: dies. (Hg.), 2003 (Fn. 11), S. 1-7, hier: S. 3 Anm. 5, u. dies., «*Die Würde menschlicher Embryonen. Zur moralischen Relevanz von Potentialität und numerischer Identität*» (2003c), in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (2/2003), S. 44-69, hier: S. 46.

<sup>19</sup> Vgl. dagegen R. Marten, «*Denkform und Lebensform – Formen der Selbstverantwortung*», in: T. Borsche (Hg.), *Denkformen – Lebensformen*, Hildesheim 2003, S. 53-66, hier: S. 55 u. 65f.

Unterscheidung zwischen heteronom Natürlichem und autonom Menschlichem in diesem Fall abermals auf eine konzeptuelle Selbstbestimmung zurückgeht.<sup>20</sup> Zum anderen ist die in Rede stehende Auffassung von intrinsischen Verhältnissen zwischen ‹internen Eigenschaften›, ‹intrinsischen bzw. inhärenten Werten› und rechtlichen Normen<sup>21</sup> Einwänden seitens der Verfechter der Sein/Sollen-Dichotomie ausgesetzt, selbst wenn diese die Unterscheidung für bedingt semipermeabel halten. Sie bedarf auch daher einer kritischen Untersuchung.<sup>22</sup>

Die nachfolgenden Erörterungen setzen an den unter Punkt (ii) vermerkten Beobachtungen an und zielen darauf, Würde als geteilte Würde auszuweisen: zum einen um auf berechtigte Einwände gegen den Würdebegriff zu reagieren, zum anderen um sich aufs neue (zumindest) am Grundzug einer humanen Konzeption zu versuchen. In einem ersten Schritt (II.) werden daher zunächst einige Argumentationsstrategien auf ihre Tragfähigkeit überprüft, die in der jüngeren Würdediskussion prominent sind; hier vornehmlich in der Debatte über den ‹moralischen und rechtlichen Status menschlicher Embryonen›, wie sie im deutschsprachigen Raum geführt wird.<sup>23</sup> Wie es aussieht, sind hier zahlreiche Argumentationen mit Mängeln behaftet, was die ganze Debatte in ein ungünstiges Licht rückt und porös erscheinen lässt. Das Untersuchungsfeld erweiternd,

---

<sup>20</sup> K. Bayertz, ‹Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien›, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81 (1995), S. 464-481, hier: S. 479-481, spricht in verwandtem Zusammenhang – der rechtlichen Begrenzung menschlicher Selbstbestimmung zur Wahrung der, traditionell durch Selbstbestimmung gekennzeichneten, Menschenwürde – vom ‹Dilemma der Selbsttranszendierung›.

<sup>21</sup> Vgl. Balzer/Rippe/Schaber, 1998 (Fn. 8), S. 20, 47f., 62, Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), S. 225f., 236, u. dies., 2003c (Fn. 18), S. 57f. – Zum Prädikat ‹intrinsisch› siehe D. Lewis, ‹Extrinsic properties›, in: ders., *Papers in metaphysics and epistemology*, Cambridge 1999, S. 111-115, hier: S. 111, u. ders./R. Langton, ‹Defining ‹intrinsic››, ebd., S. 116-132. Danach sind (i) genau diejenigen qualitativen Eigenschaften intrinsisch, die etwas allein durch die Weise, wie es selbst ist, besitzt und deren Besitz (i) unabhängig davon ist, ob es kontingenterweise noch andere Dinge gibt oder nicht. (ii) ‹Having or lacking an intrinsic property is independent of accompaniment or loneliness.› (S. 117f.) Vgl. D. Lewis, ‹Redefining ‹Intrinsic››, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 63 (2001), S. 381-391, hier: S. 282f. u. 285, u. bereits W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, S. 75: ‹[B]y calling a thing intrinsically good we mean that it would be good even if nothing else existed.›

<sup>22</sup> Zwar haben Philosophen wie H. Putnam und M. White die Unterscheidung durchlässig zu machen gesucht, indem sie darauf hinwiesen, dass zahlreiche Fakten betreffende Fragen nur im Rekurs auf Präskriptionen klärbar werden und Kongruenz in Wertfragen die sachliche Übereinstimmung erleichtert; vgl. White, *What Is and What Ought To Be Done. An Essay on Ethics and Epistemology*, New York 1981, u. Putnam, ‹Objectivity and the Science-Ethics Distinction›, in: M. Nussbaum/A. Sen (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, S. 143-157, hier: S. 146. Doch würde dies umgekehrt noch keineswegs erlauben, aus Tatsachen Wertungen oder Vorschriften abzuleiten.

<sup>23</sup> Vgl. L. Honnefelder, ‹Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos›, in: O. Höffe et al. (Hg.), 2002 (Fn. 13), S. 79-110. Kritisch äußert sich zur Statusfrage J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, 4., erw. Aufl., Frankfurt am Main 2002, S. 58-61.

stellt Abschnitt (III.) Erwägungen vor, die geeignet scheinen, einen methodischen Solipsismus, der die individualistische Konzeption menschlicher Würde und in der Folge die der Würde der Kreatur beherrscht, fragwürdig zu machen. In einem weiteren Schritt (IV.) werde ich für eine alternative Sichtweise plädieren. Dabei wird es darum gehen, Würde als etwas zu begreifen, was erstens niemand für sich allein besitzen kann und was es zweitens nur in und nur durch eine soziale Praxis des (einander) Würdigens gibt.

## II. Würdeargumentationen in der Kritik

(1) Die Schwierigkeit, die Begriffe «Menschenwürde» und «Würde der Kreatur» inhaltlich zu bestimmen, hat, wie bereits erwähnt, manche Autoren dazu bewogen, intensionale durch funktionale Aspekte zu ersetzen: Würde (Singular) ist dasjenige, was den Lebensschutz ihrer Träger ( $M$ ) bzw. deren Anspruch darauf rechtfertigen soll, so dass Würde und Tötungsverbot als extensional äquivalent gelten,<sup>24</sup> während der Besitz der Würde formal durch eine würdestiftende Größe ( $\phi$ ) begründet wird. Die Konzeption kann durch das Schema

$$M \text{ besitzt Würde}$$

$$=$$

$$\text{Es existiert ein } M \text{ Würde verleihender Würdestifter } \phi$$

wiedergegeben werden, in dem das Gleichheitszeichen Bedeutungsgleichheit anzeigt. Der Vorschlag bindet Würde in eine Art Korrespondenztheorie ein, weist Parallelen zur *truth-maker*-Analyse der Wahrheit auf und kann Würdestifter-Analyse oder Würdestifter-Interpretation der (Menschen-)Würde genannt werden.

Nach der Wahrmacher-Interpretation der Wahrheit ist ein propositionaler Wahrheitsträger genau dann wahr, wenn es einen Wahrmacher gibt, kraft dessen der Wahrheitsträger wahr ist. Die Neutralität der Formulierung erlaubt, die Frage offen zu lassen, welche Entitäten als Wahrmacher fungieren.<sup>25</sup> Falls die Analogie trägt, bedeutet

<sup>24</sup> Vgl. Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), 190f.

<sup>25</sup> Zur Wahrmacher-Analyse der Wahrheit siehe K. Mulligan/P. Simons/B. Smith, «Truth-Makers», in: *Philosophy and Phenomenological Research* 44 (1984), S. 287-321, bes. S. 312-315, u. dies., «Wahrmacher», in: L.B. Puntel (Hg.), *Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche*, Darmstadt 1987, S. 210-255, bes. S. 244-247. M. Dummett, «What is a Theory of Meaning? (II)», in: ders., *The Seas of Language*, Oxford 1993, S. 34-93, hier: S. 52,

nun, dass  $M$  Würde hat, dass es einen Würdestifter gibt, der  $M$  Würde verleiht. Diese Interpretation involviert

(i) eine Kategorie von Würdeträgern  $M$ ,<sup>26</sup>

(ii) eine Kategorie der Würdestifter  $\phi$  für  $M$

und schließlich

(iii) einen angemessenen Existenzbegriff für die Kategorie der Würdestifter  $\phi$ .

Zwei Regeln kommentieren die Würdestifter-Analyse der Menschenwürde. Erstens gilt im Rahmen dieser Deutung, dass dasjenige, wofür mindestens *ein* Würdestifter existiert, Würde besitzt. Wenn ein Würdestifter  $\phi$  einem Würdeträger  $M$  Würde verleiht, dann besitzt der Würdeträger Würde. Damit wird eine hinreichende Bedingung und eine Art Zuverlässigkeitsprinzip der Würdestiftung formuliert.<sup>27</sup> Zweitens gilt, dass es immer dann, wenn ein Würdeträger  $M$  Würde besitzt, einen Würdestifter  $\phi$  gibt, der ihm diese Würde verleiht. Keine Würde ohne Würdestifter. Insofern ist die Existenz (der Kategorie) der Würdestifter für  $M$  sowohl hinreichende als auch notwendige Bedingung für die Würde von  $M$ . Wenn etwas Würde besitzt, so gibt es eine würdestiftende Größe, die ihm diese Würde verleiht, und *vice versa*.

Ein zweiter möglicher Kommentar betrifft den hier involvierten Existenzbegriff. Deuten wir die Existenz des Würdestifters als etwas, was geeignet ist, die Proposition « $M$  besitzt Würde» wahr zu machen, dann zeigt sich, dass Existenz – aus den von der *truth-maker*-Interpretation der Wahrheit her bekannten Gründen<sup>28</sup> – nicht Existenz im Sinne der Existenzquantifikation,  $(\exists x)\phi(x)$ , sein kann. Da der Quantor nur als Teil der durch Wahrheitsbedingungen bestimmten Existenzaussage, in der er vorkommt, interpretiert werden kann, müsste  $\exists$  im Rekurs auf die Bedingungen expliziert werden, unter denen  $(\exists x)\phi(x)$  wahr ist. Im Sinne der *truth-maker*-Interpretation der Wahrheit heißt dies, dass die Existenz eines Wahrmakers für  $(\exists x)\phi(x)$  angenommen werden muss. Da sich für diesen, durch Existenzquantifikation erläutert, dasselbe Problem stellt, führt das Verfahren offenkundig in einen infiniten Regress.

---

nennt «If a statement is true, there must be something in virtue of which it is true» ein Korrespondenzprinzip.

<sup>26</sup> Ein Unterschied zwischen Wahrmacher- und Würdestifter-Analyse besteht freilich darin, dass es sich bei Würdeträgern nicht um Propositionen, sondern um Einzeldinge (bzw. Personen) handelt, die durch einen Term vertreten werden. Dagegen ist « $M$  besitzt Würde» eine Proposition bzw. ein Wahrheitsträger, der genau dann wahr ist, wenn ein korrespondierender Wahrmacher existiert.

<sup>27</sup> Vgl. infra Fn. 30 u. Wieland, 2003 (Fn. 17), S. 152.

<sup>28</sup> Vgl. G. Sundholm, «Existence, Proof and Truth-Making: A Perspective on the Intuitionistic Conception of Truth», in: *Topoi* 13 (1994), S. 117-126, hier: S. 118f.



Daher würde es sich anbieten, «Existenz» im Rahmen einer Würdestiftungsrelation im Sinne des traditionellen philosophischen Existenzbegriffs zu deuten. « $M$  besitzt Würde» bedeutet dann: Der Begriff «Würdestifter für  $M$ » hat einen Umfang bzw. die Kategorie der Würdestifter  $\phi$  für  $M$  ist nicht leer. – Doch sind damit die Probleme, die eine Würdestifter-Interpretation der Würde mit sich bringt, keineswegs beseitigt.

(2) Damschen und Schönecker haben Menschenwürdedebatten in diesem Format initiiert, kommentiert und vorangetrieben und sie auf den kruzialen Punkt hin fokussiert, wie eine Gesellschaft und wie Philosophie mit Wesen umgehen sollte, die ihre Würde und ihr Schutzbedürfnis nicht selber einklagen können, ja deren Würde selbst strittig scheint.<sup>29</sup> Da ihre Position die Diskussion über weite Strecken spiegelt, halte ich mich im folgenden überwiegend an ihre Ausführungen.

Damschen und Schönecker geben die Neutralität der Würdestifter-Interpretation der Würde sogleich auf und sprechen von würdestiftenden *Eigenschaften*  $\phi$ , die einem Würdeträger, der diese Eigenschaften besitzt, Würde verleihen.<sup>30</sup> Das Würdestifter-Schema würde dann folgendermaßen aussehen:

$$\begin{aligned} &M \text{ besitzt Würde} \\ &= \\ &M \text{ besitzt eine } M \text{ Würde verleihende Eigenschaft } \phi. \end{aligned}$$

Was mindestens *eine* würdestiftende Eigenschaft  $\phi$  besitzt, hat Würde. Wenn etwas Würde besitzt, so kommt ihm eine würdestiftende Eigenschaft  $\phi$  zu, die ihm diese Würde verleiht, und *vice versa*.

(3) Vordergründig drängt sich hier eine Parallele zu solchen Werturteilen auf, in denen wir einen Wert nicht *simpliciter* zuschreiben, sondern unsere Evaluationen vom Vorhandensein bestimmter qualitativer oder quantitativer Eigenschaften abhängig machen. So nennen wir einen Apfel gut, wenn er schmackhaft, eine Erklärung gut,

<sup>29</sup> Hier steht auch das Argument im Raum, mit dem Embryo schützten Staat und Gesellschaft letztlich sich selbst gegen sittliche Erosion oder Dammbüche bzw. *slippery slopes*.

<sup>30</sup> Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), S. 187, 215, 217 sprechen abwechselnd von würdefundierenden, würdestiftenden, Würde verleihenden und Würde garantierenden Eigenschaften und geben (2003b (Fn. 18), S. 3 Anm. 5) folgendes Schema an: «Für alle Wesen gibt es [...] mindestens eine Eigenschaft  $\phi$ , so dass gilt: wenn ein Wesen aktual  $\phi$  ist, dann hat es Würde<sub>M</sub>», was sich – bei Unterdrückung des Modalausdrucks «aktual» –  $(\forall x)(\exists \phi)(\phi x \rightarrow \text{Würde}_M x)$  notieren lässt. Vergleichbares dürfte Raz, 2001 (Fn. 5), S. 43, 145, 160 Anm. 42, 161 u. 165, vorschweben, wenn er von *good-making* (und *bad-making*) *properties* spricht («X is V (has the good-making property V)» (S. 165)) und das Verhältnis von wertstiftenden Eigenschaften und dem Wert des Wertträgers im Sinne einer *necessitas consequentis* anspricht:  $\forall x (Ax \rightarrow \Box Bx)$ .

wenn sie verständlich, voraussetzungsarm und erklärungs mächtig ist. Doch handelt es sich bei Licht besehen dabei jeweils um Fälle, in denen etwas *sub conditione* gut oder wertvoll erscheint und unter Bezugnahme auf einen entsprechenden Maßstab oder Standard beurteilt wird. Dem gemäß werden die Prädikate «gut» und «wertvoll» hier durchweg attributiv und nicht prädikativ verwendet. Sagen, ein  $x$  sei gut, heisst in diesem Fall, dass  $x$  auf einer Qualitätsskala ein entsprechender Stellenwert zukommt. Überlegungen dieser Art wurden von J.O. Urmson vorgelegt, der seinerzeit von Einstufungsurteilen (*grading*) sprach.<sup>31</sup>

Doch dürften die Vertreter einer Würdestifter-Interpretation der Würde mehrheitlich etwas anderes im Sinn haben. Sind Eigenschaften, auf die sich Einstufungsurteile beziehen, auch etwas in der Welt, so ist ihre wertstiftende Rolle in Werturteilen keineswegs von einer agentenunabhängigen Wirklichkeit determiniert, sondern von menschlichen Bewertungspraxen und deren Beurteilungskriterien abhängig, die in keinem der beiden obigen Schemata repräsentiert sind. Dagegen wird der Besitz von Würde von den erwähnten Autoren zwar an den Besitz bestimmter Eigenschaften geknüpft. Doch sollen Eigenschaften dieses Typs ihrem Träger erstens einen *absoluten* Wert verleihen, d.h. einen Wert, zu dem es weder einen Maßstab noch ein Äquivalent gibt (Kant). Zweitens soll die Würdestifterrelation etwas sein, was inkontingent und von menschlicher Beurteilung völlig unabhängig ist.<sup>32</sup> – Beide Punkte werfen Fragen auf.

(4) Selbst wenn wir die Würdestifterrelation und die Bedeutung von «Würde» oder «absoluter Wert» unanalysiert lassen und es für zulässig halten, die Frage nach der Deduktion von Normen aus Werten auszuklammern und uns stattdessen auf unsere Rechtskultur zu berufen, die erwachsenen Menschen Menschenwürde zuschreibt und einen mit dieser Zuschreibung verknüpften Rechtsstatus einräumt,<sup>33</sup> so ist eine Analyse der Würdestifter gleichwohl unumgänglich. Die Kandidaten – Selbstbewusstsein, moralneutrale und moralische Autonomie, Fähigkeit zur Abstraktion und zur Ausbildung von Präferenzen und Wünschen, Gottesebenbildlichkeit, Geschöpflichkeit, Heiligkeit des Lebens und Leidensfähigkeit –, die wir eher unschuldig en passant aufgelistet finden (vgl. Fn. 18), sind nämlich formal betrachtet so heterogen, dass unklar bleibt, wie sie auf gleiche Weise dem Erreichen des Begründungsziels dienen könnten. So drücken einige dieser Begriffe Relationen aus, einige dagegen nicht. Unter den Relationen wird man Selbstbewusstsein und Selbstgesetzgebung als Selbstverhältnisse

<sup>31</sup> Vgl. J.O. Urmson, «On Grading», in: *Mind* 59 (1950), S. 145-169, bes. S. 145f., 159-163 u. 168f.

<sup>32</sup> Vgl. Fn. 5. u. Damschen/Schönecker 2003a (Fn. 11), S. 219, 225 u. 260.

<sup>33</sup> Vgl. Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), S. 197f., 252f., u. dies., 2003c (Fn. 18), S. 48-50. Die Autoren sprechen von einer indirekten Strategie.

ansprechen. Dagegen stellt die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, wie sie sich göttlicher *Poiesis* (*Poiêsômen anthrôpon kat' eikona hêmeteran kai kath' homoiôsin*)<sup>34</sup> verdankt, eine relationale Eigenschaft dar, die ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Urbild und Abbild, Gott und Mensch, involviert und somit nichts ist, was «jedem menschlichen Individuum *von sich aus* zukommen»<sup>35</sup> könnte.

Doch handelt es sich dabei nicht um ein Spezifikum religiöser Begründungen. Gehen wir über begriffslogische Erwägungen hinaus und ziehen, wie wichtige Arbeiten aus der Philosophie des Geistes, zudem in Betracht, dass sowohl menschliches Selbstbewusstsein als auch die erwähnten Fähigkeiten sich nicht an isolierten Individuen, sondern allein interaktiv ausbilden,<sup>36</sup> so wird sich der Kreis der Kandidaten nichtrelationaler Würdestifter weiter verengen. Denn Eigenschaften, die Relationen involvieren, und Fähigkeiten, deren Vorkommen menschliche Praxis erfordern, werden Würde nicht begründen können, wenn dafür allein interne Eigenschaften infrage kommen, deren Existenz «ganz unabhängig» davon sein soll, «ob sich die externen Bedingungen ändern oder nicht».<sup>37</sup> Rückt man dagegen von Vorstellungen dieser Art ab, liegt es allerdings nahe, in Anbetracht begriffslogischer Relationalität, einerseits, und der relationsdefiniten Genese von Würdestiftern, andererseits, auch Würde konstitutiv relational zu denken und infolgedessen eine extrinsische Konzeption menschlicher Würde zu erwägen.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> *Genesis* 1,26 (*Septuaginta*), «faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (*Vulgata*), «Lasset uns [pluralis deliberationis] Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich» (Übers. der *Zürcher Bibel*). Vgl. *Genesis* 1,27. – Zur Pluralbildung siehe C. Westermann, *Genesis*, Bd. 1.1, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 201.

<sup>35</sup> Zitat Schockenhoff, 2003 (Fn. 12) 28, der in bezug auf den Menschen von der «Würde seiner Gottesebenbildlichkeit» (22) spricht. – Jedenfalls bedürfte es, so ein Vorschlag zur Güte, weiterer Argumente und Unterscheidungen, wollte man zeigen, dass für diese ausserordentliche Relation nicht gilt, was für symmetrische wie asymmetrische Formen der Ebenbildlichkeit bzw. Ähnlichkeit (lat. *similitudo*) sonst offenkundig ist: «Ähnlichkeit» ist ein relationaler Begriff. Dass ein Ei dem anderen gleicht, kommt ihm nicht von sich aus zu.

<sup>36</sup> Siehe u.a. L.R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge 2000, S. 34, 42 u. 44, u. dies., «The Difference That Self-Consciousness Makes», in: K. Petrus (Hg.), *On Human Persons*, Frankfurt am Main 2003, S. 23-39, hier: S. 38 f., u. bereits D. Davidson, «Thought and Talk», in: ders., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, S. 155-170. – Versteht man unter heiligem Leben geheiligtes Leben, so wäre auch hier genetisch betrachtet an eine Relation zu denken.

<sup>37</sup> Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), S. 226. Dies hat zur Folge, dass womöglich mit «Leidensfähigkeit» ein möglicher Kandidat zurückbleibt, dem die Autoren eher geringere Bedeutung beimessen möchten (S. 234). Sondern dies., 2003c (Fn. 18), S. 46 Anm. 5, religiöse Würdestifter wie Gottesebenbildlichkeit, Geschöpflichkeit u. Heiligkeit des Lebens von den übrigen Kandidaten ab, weil deren Voraussetzung die ganze Argumentationslage ändern würde, so wird dies eher mit Hinweis auf die Begründungsstrategie als auf Relationalität geschehen.

<sup>38</sup> Vgl. Schöne-Seifert, «*Contra Potentialitätsargument: Probleme einer traditionellen Begründung für embryonalen Lebensschutz*», in: Damschen/Schönecker (Hg.), 2003 (Fn. 11), S. 169-185, hier: S. 179f.

(5) Daran schließt sich die Frage an, ob die Würdestiftungsrelation kognitive bzw. epistemische Züge trägt oder ob sie realistisch gedeutet werden soll. Damit verknüpft ist die Entscheidung, ob «Grund» in der Rede von Würdebegründung als Kausalgrund oder als Rechtfertigungsgrund zu verstehen ist.<sup>39</sup> Wie Damschen und Schönecker die Sachlage nach eigenem Bekunden «im Sinne einer realistischen Ethik» darstellen, gehen ontologische Sachverhalte sowohl lebenspraktischen als auch epistemischen Verhältnissen dem Begriff und auch der Sache nach voraus. Demnach wäre es dann korrekt, einem Würdeträger Würde zuzusprechen, wenn er Würde *hat*, d.h. wenn es unabhängig von menschlicher Erkenntnisfähigkeit und menschlichen Gepflogenheiten einen korrespondierenden Würdestifter *gibt*.<sup>40</sup>

Im Schatten solcher Überlegungen wirft der ethische Realist Fragen nach dem Status kryokonservierter Embryonen auf, die nach einem Neutronenwaffeneinsatz gegebenenfalls einzig übrig bleiben würden.<sup>41</sup> Obgleich dem Szenario gemäß weder diese Embryonen noch sonst jemand eine der würdestiftenden Eigenschaften aktual besitzen und niemand mehr imstande ist, auf Würde zu erkennen und Würde anzuerkennen, sollen sie gleichwohl Würde besitzen.<sup>42</sup> Dies mutet merkwürdig an und erinnert an Augustins Behauptung, die Wahrheit könne nicht mit der Welt untergehen, weil es dann immerhin wahr sei, dass die Wahrheit untergegangen ist. Doch steht Augustinus dabei stets Gott vor Augen, der diese Wahrheit einsehen kann und sie für seine ausserordentliche epistemische Position (eine Erste-Person-Perspektive) rettet.<sup>43</sup> Dagegen scheinen Damschen und Schönecker autonome ontologische und axiologische Verhältnisse evozieren zu wollen, die mit Rücksicht auf Wesen, die würdestiftende

---

<sup>39</sup> Dass die Nivellierung des Unterschieds in theoretisch unhaltbare Positionen führt, hat in jüngerer Zeit wieder R. Bittner, *Doing Thing for Reasons*, Oxford 2001, S. 77f. u. 91f., betont.

<sup>40</sup> Damschen/Schönecker, 2003c (Fn. 18), S. 48. Diese Position provoziert die üblichen Einwände gegen das blinde Urteil; vgl. Platon, *Politeia* VI, 506c, u. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, ed. O. Kraus, Hamburg 1955, S. 20.

<sup>41</sup> Das Beispiel wird gegen solche Theorien lanciert, die mindestens *einen* lebenden Würdeträger präsupponieren müssen, dessen aktual würdestiftende Eigenschaften mit Hilfe einer Identitätsthese den Schluss auf die Würde des Embryos, der der Würdeträger einmal war, erlauben soll. Diesen Argumentationstyp kritisiert überzeugend und ohne Rekurs auf befremdliche Szenarien R. Stoecker, «*Contra Identitätsargument: Mein Embryo und ich*», in: Damschen/Schönecker (Hg.), 2003 (Fn. 11), S. 129-145, bes. S. 142f., der auch den Gebrauch uninterpretierter Würdestifter  $\phi$  problematisiert (S. 144).

<sup>42</sup> Vgl. Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), S. 218.

<sup>43</sup> A. Augustinus, *Soliloqua (Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele)*, lat. u. dt., Zürich 1986, II 2. Siehe aber ebd. II 7: «Non erit igitur verum, quod nemo potest cognoscere.» Vgl. die entsprechende Einschränkung einer weiteren realistischen Position bei B. Bolzano, *Wissenschaftslehre* §§ 1-45, J. Berg (Hg.), in *Bernard-Bolzano-Gesamtausgabe*, E. Winter et al. (Hg.), Reihe I. Schriften, Bd. 11,1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, S. 137f. (§ 25).

Eigenschaften nicht aktuell besitzen, mit Hilfe einer Modalisierung des Existenzbegriffs der Würdestifter-Interpretation erläutert werden sollen.

(6) Potentialitätsargumente, die neben Identitäts- und Kontinuums-<sup>44</sup> und Speziesargumenten<sup>45</sup> als Stützen und Spezifikationen der Würdestifteranalyse verwendet werden, gelten in der derzeit geführten Debatte als die stärksten. Gelingt es, einen geeigneten Möglichkeitsbegriff gegen Possibilität<sup>46</sup> und Probabilität zu unterscheiden, kann das Würdestifter-Schema vielleicht folgendermaßen aussehen:<sup>47</sup>

$M$  besitzt Würde

=

$M$  besitzt eine  $M$  Würde verleihende Eigenschaft  $\phi$  zumindest potentiell.

Daher soll der Geltungsbereich bereits festgeschriebener Usancen, die an das aktuelle Auftreten bestimmter Eigenschaften geknüpft seien, auch Wesen umfassen, die diese Eigenschaften potentiell besitzen.

---

<sup>44</sup> Vgl. M. Quante, *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Frankfurt am Main 2002.

<sup>45</sup> Vgl. Spaemann, 1987 (Fn. 16), S. 305f. M. Forschner, «Menschenwürde, Lebensschutz und biomedizinischer Fortschritt», in: J. Vollmann (Hg.), *Medizin und Ethik. Aktuelle ethische Probleme in Therapie und Forschung*, Erlangen 2003, S. 153-180, hier: S. 173: «Würde und entsprechend das Lebensrecht eignet dem Menschen von Natur, weil er Mensch ist». Zwar dürften Aussagen wie diese für den Stil der Debatte symptomatisch sein. In der Rekonstruktion durch Damschen/Schönecker 2003a (Fn. 11), S. 200-202, erscheint das Speziesargument als Behauptung einer «Kausalrelation zwischen der Eigenschaft, Mitglied der Spezies Mensch zu sein, und der Eigenschaft, Würde zu besitzen» (S. 201, 202), allerdings bereits im Ansatz grotesk falsch. So ist unklar, was es z.B. heißen könnte, die Zugehörigkeit eines Elements zu einer Menge verursache Eigenschaften dieses Elements (z.B. zur Klasse der Vögel zu gehören, verursache bei deren Mitgliedern Schnäbel). Auch kann Element einer Menge zu sein erst dann als relationale Eigenschaft dieses Elements angesprochen werden, wenn eine äquivalente Umformulierung gefunden wurde, weshalb Relationen dieser Art andernfalls nicht mit der Kopula (:), sondern als Klasseneinschluss ( $\in$  bzw.  $\subset$ ) symbolisiert werden. Werden «Mensch» und «menschlich» als Prädikate verwendet, so dient dies oftmals nicht dem Ausdruck der Klassenzugehörigkeit, sondern der Bezeichnung spezifischer (artbildender) Eigenschaften, Fähigkeiten oder Werte (i.S. des Humanum). Doch suchen manche Autoren, Unterscheidungen dieser Art durchlässig erscheinen zu lassen; vgl. u.a. Honnefelder, 2002 (Fn. 23), S. 85-88.

<sup>46</sup> Das Beispiel für logische Möglichkeit, «Es ist möglich, dass morgen die Sonne aufgeht. Es ist aber gleichermaßen möglich, dass die Sonne morgen und an allen Tagen danach nicht aufgeht» (Damschen/Schönecker 2003a (Fn. 11), S. 223), ist unglücklich gewählt. Denken wir beim zweiten Satz nicht an arktische Winter, was nicht gemeint ist, so gilt, dass «morgiger Tag» mit «Erdrotation» und «Sonne» begriffslogisch so verknüpft ist, dass ohne «Sonnenaufgang» ein morgiger Tag logisch unmöglich ist.

<sup>47</sup> Vgl. Damschen/Schönecker 2003a (Fn. 11), S. 222f., dies., 2003b (Fn. 18), S. 5, dies., 2003c (Fn.18), S. 48, u. Schöne-Seifert, 2003 (Fn. 38), S. 170 u. 172.

Schwierigkeiten bereitet zum einen die Ambiguität der Ausdrücke «potentiell» und «Potentialität»<sup>48</sup> und zum anderen der eher promiske Gebrauch, der von ihnen gemacht wird. So ist auf der einen Seite sowohl von Wesen, die (i) «*potentiell*  $\phi$ » sind bzw. « $\phi$ -Eigenschaften potentiell haben», als auch von solchen, die (ii) «die Potentialität zu  $\phi$ -Eigenschaften», ein «aktuale[s], aber nicht-realisierte[s] Vermögen[] zu  $\phi$ -Eigenschaften» bzw. «das Potential besitzen, Menschen mit  $\phi$ -Eigenschaften zu werden» die Rede, aber auch von (iii) «potentielle[n] Wesen mit  $\phi$ -Eigenschaften». Zum anderen werden (iv) «potentielle  $\phi$ -Eigenschaften» und «Wesen mit potentiellen  $\phi$ -Eigenschaften» sowie (iv) «Träger potentieller  $\phi$ -Eigenschaften» ins Spiel gebracht.<sup>49</sup>

Einige dieser Ausdrücke sind zu unterscheiden und dürfen sicher nicht synonym verwendet werden, während manche von ihnen wahrscheinlich gar keine Bedeutung haben. So ist unklar, was mit potentiellen Wesen und potentiellen Eigenschaften gemeint sein könnte. – Befunde dieser Art machen es schwierig einzuschätzen, was von einer so geführten Debatte erwartet werden darf.

Doch selbst wenn wir uns hier die nötige Klarheit verschaffen könnten, würde die Folgerung nahe liegen, dass, wer würdestiftende Eigenschaften lediglich potentiell besitzt, auch Würde nur potentiell hat. Diese Konsequenz geht sicher am Beweisziel der Vertreter einer Würdestifter-Interpretation der Würde vorbei. Sie sähen es, wie das Schema zeigt, gerne so, dass Wesen, die potentiell  $\phi$  sind, Würde aktual besitzen, und führen dazu den Begriff der Disposition ein. Doch birgt diese Strategie neue Probleme und zieht neue Fragen auf sich, da vorderhand unklar ist, welche Begründungsleistung dem Dispositionsbegriff zgedacht ist.<sup>50</sup>

Dispositionen zu etwas besitzt ein Wesen aktual. Dies würde es nahe legen, eine bestimmte Disposition direkt als Würdestifter zu betrachten, so dass, wer Würde nachweisen wollte, zeigen müsste, dass die Kategorie der entsprechenden Dispositionen

---

<sup>48</sup> Darauf macht auch Schöne-Seifert, 2003 (Fn. 38), S. 173-182, aufmerksam, die nur die Bedeutung der Ausdrücke i.S. von Bedeutsamkeit für unstrittig hält. Der Klärung des Begriffs dient die Arbeit von U. Nortmann, «Das Saatkorn ist dem Vermögen nach eine Pflanze». Über ontologische und logische Aspekte Aristotelischer Möglichkeitssätze», in: T. Buchheim/C.H. Kneepkens/K. Lorenz (Hg.), *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 43-58.

<sup>49</sup> Damschen/Schönecker, (i) 2003a (Fn. 11), S. 215, 222 u.ö., (ii) 2003c (Fn. 18), S. 60, 50, 47, (iii) 2003a, S. 222, (iv) S. 187 u.ö. – Unzulässig ist es auch, «potentiell  $\phi$ » und «zukünftig  $\phi$ » (2003c, S. 52f., 2003a, S. 235) gleichzusetzen, von dem Unding einer «zukünftigen  $\phi$ -Eigenschaft» (vgl. 2003c, S. 55) nicht zu reden. Soll Potentialität auf diese Weise aber mit Zuverlässigkeit nimbiert werden, muss dies als Erschleichung (Subreption) betrachtet werden. Nach dem *ab-esse-ad-posse*-Prinzip (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*  $\Theta$  9, 1051a31) kann solches, das wirklich wurde, wirklich ist und wirklich werden wird, wirklich werden. Doch gilt umgekehrt nicht, dass alles, was wirklich werden kann, einmal wirklich sein wird.

<sup>50</sup> Vgl. Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), S. 215, 226 f. u. 232f.

nicht leer ist. Eine Disposition dieser Art wäre mithin keine Disposition zu würdestiftenden  $\phi$ -Eigenschaften, sondern selbst eine  $\phi$ -Eigenschaft.<sup>51</sup> Andernfalls träten die oben genannten Schwierigkeiten wieder auf. Wenn es aber für den Besitz von Würde hinreichend ist, eine bestimmte Disposition aktual zu besitzen, sind Potentialitätsargumente an dieser Stelle witzlos und überflüssig.<sup>52</sup> Dagegen wäre die Rede von einer Disposition, die ein Wesen potentiell besitzt, lediglich eine unglückliche Verlängerung dieses unfruchtbaren Potentialitätsdiskurses mit den beschriebenen Konsequenzen.

Nun scheint der Ausdruck «Disposition» aber auch darum gewählt worden zu sein, weil er Vorstellungen einer *potentia activa* bzw. eines Programms evoziert, das sich (wenn nichts hindert) verlässlich zielgerichtet («inhärentes Ziel») entfaltet<sup>53</sup> und an so etwas wie eine *facultas agendi* denken lässt. Damit kommen teleologische Überlegungen und insbesondere Annahmen über eine Entelechie menschlicher Anlagen ins Spiel, die mit den damit in Zusammenhang gebrachten naturwissenschaftlich-medizinischen Theorien methodisch unverträglich sein dürften. Eine Verquickung biologischer mit ontologischen bzw. essentialistischen Aspekten mutet jedenfalls merkwürdig an und produziert philosophisch undurchsichtige Verhältnisse. Die Arbitrarität der herausgestellten Aspekte stößt dabei ebenso auf wie die des Begriffsexports ohne kritische Prüfung des Rechtsanspruchs (Kant).

(7) Obgleich die nachgezeichnete Argumentation in vielen Punkten opak bleibt, lässt sich an ihr ein argumentationsstrategisches Ziel ablesen. Sie stellt die Weichen zugunsten einer Theorie, die Würde, unter dem Aspekt ihrer Genese betrachtet, im intrinsischen Verhältnis des Würdeträgers und seiner würdestiftenden Eigenschaft lokalisiert, die im Prinzip auch ein *solus ipse* auszeichnen könnte. Würde gibt es danach selbst dann, wenn nur ein einziger Würdeträger und dessen ggf. einzige würdestiftende Eigenschaft existieren. Man mag diesen Konzeptionstyp als Zug der Moderne verstehen. In Abkehr von der eingangs skizzierten aristotelischen Kooperationsanthropologie geht diese Konzeption vom Menschen als zunächst einmal

---

<sup>51</sup> Womöglich tragen Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), S. 227, dem Rechnung, indem sie würdestiftende Eigenschaften vorübergehend in moralrelevante umtaufen. Allerdings müsste man sich dann auch zu einer Würde des Genoms als Träger einer Disposition verstehen.

<sup>52</sup> Vgl. Schöne-Seifert, 2003 (Fn. 38), S. 172, zu Wieland, 2003 (Fn. 17), S. 163.

<sup>53</sup> Zitat aus Damschen/Schönecker, 2003c (Fn. 18), S. 60. Vgl. auch Honnefelder, 2002 (Fn. 23), S. 91, u. Höffe, «Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos», in: ders. 2002 (Fn. 13), S. 111-141, hier: S. 137f. Zur *potentia activa* vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina, *Opera Omnia*, Bd. 22,1.2, Rom 1970, q. 11, a. 1, rsp., u. dazu M. Kaufmann, «Contra-Kontinuumsargument: Abgestufte moralische Berücksichtigung trotz stufenloser biologischer Entwicklung», in: Damschen/Schönecker (Hg.), 2003 (Fn. 11), S. 83-98, hier: S. 95f., u. Schöne-Seifert, 2003 (Fn. 38), S. 178.

essentiell für sich wollendem und denkendem Subjekt aus, das nicht durch vorgängige Sozialität Subjekt wird, sondern – konzeptuell betrachtet – erst in zweiter Linie auch noch mit seinesgleichen in Kontakt tritt, ohne einen positiven begrenzenden Halt an anderen zu finden, der konstitutiv für es wäre. Unter diesen Auspizien scheint es einerseits zwingend, dass eine entsprechende Axiologie auf die Idee eines inhärenten, äquivalentlosen Werts verfällt. Andererseits liegt es von daher nahe, Freiheit als Harmonie von größtmöglichem Antagonismus und universeller Nichtläsion nach einem Gesetz zu denken, das diesen Wert schützt, damit vernunftbestimmte Subjekte (Intentionalität) an ihm ihren Halt finden.<sup>54</sup>

### III. Würde, individualistisch

Konzeptionen der skizzierten Art gehen vom Faktum der Anerkennung der Würde im Fall aktueller Würdestifter  $\phi$  aus, um kraft Modalisierung (bei Identitäts- und Kontinuumsgarantie) eine Pflicht zur Anerkennung der Würde und entsprechender Rechte vom Moment der Konzeption an abzuleiten. Von inhaltlichen Bestimmungen des Begriffs wünschen sie dabei ebenso enthoben zu sein wie von der Rechtfertigung seines Gebrauchs. Gleichwohl gehen sie der Form nach auf solche Ansätze der Tradition zurück, die dasjenige, was sie zum Ursprung ( $\phi$ ) dieser Würde zu sagen haben, an einer einzigen Person, an einem einzigen Würdeträger, zu demonstrieren suchen.

Maßgeblich dürften hier Kants Einlassungen zur Menschenwürde sein. Danach besitzt der Mensch Würde, weil er Zweck an sich selbst ist.<sup>55</sup> (i) Einerseits erfahre er sich, teleologisch betrachtet, als Zweck alles nicht Selbstzweckhaften in der Welt.<sup>56</sup> (ii) Andererseits könne er, handlungstheoretisch betrachtet, gar nicht anders als begleitend sich stets auch selbst zum Zweck zu machen, wenn er sich autonom anderes als sich

<sup>54</sup> Vgl. I Kant, *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie-Ausgabe Bd. 8, Berlin 1968, S. 22. Gewichtige Einwände gegen Kants Konzeption werden von D.H. Regan, «The Value of Rational Nature», in: *Ethics* 112 (2002), S. 267-291, hier: S. 286-288, erhoben. Siehe auch Löhner, «Kants Problem einer Normativität aus reiner Vernunft», in: G. Schönrich (Hg.), *Normativität und Faktizität. Skeptische und transzendentalphilosophische Positionen im Anschluss an Kant*, Dresden 2004, S. 187-207.

<sup>55</sup> Kant, GMS (Fn. 5), S. 428: «Nun sage ich: der Mensch [...] existirt als Zweck an sich selbst». Dieses «Dasein» hat «an sich selbst einen absoluten Werth». Zur jüngeren Diskussion siehe C.M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996, A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999, P. Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000, u. Regan, 2002 (Fn. 54).

<sup>56</sup> Vgl. I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Akademie-Ausgabe Bd. 8, Berlin 1968, S. 114.



selbst zum Zweck macht. Er sei für sich notwendig der Einheit gebende Zweck aller seiner Akte der Zwecksetzung.<sup>57</sup> Nun erscheint (i) im gegenwärtigen Zusammenhang bereits darum problematisch, weil sich darin eben jene menschliche Selbstanmaßung ausdrückt, gegen die die Rede von der Würde der Kreatur Stellung bezieht. Doch ist auch (ii) mit Schwierigkeiten behaftet.

Dieser Punkt weist zum einen auf Überlegungen zurück, mit denen Bedingtes in Unbedingtem verankert werden soll. So geht Kant davon aus, dass Mittel und Zwecke – wie Ursachen und Wirkungen – Reihen bilden können, in denen das, was Mittel zu einem Zweck ist, in anderer Hinsicht als Zweck subordinierter Mittel verstanden werden kann, so wie auch jeder Zweck in ein Mittel für einen weiteren Zweck umgedeutet werden kann. Mit Ausnahme eines letzten Zwecks, der an sich selbst Zweck ist, denn andernfalls würde die Reihe nicht nur kein Ende besitzen. Sie ließe sich nicht einmal bilden,<sup>58</sup> sofern es Mittel begriffslogisch nur in Relation zu Zwecken gibt, die bei unabgeschlossener Iteration wie ungedeckte Hypotheken jeweils von einem weiteren Zweck abhängig wären, für den wiederum dasselbe gilt, usf.

Doch beruht die dabei zugrundeliegende Auffassung des Zweck/Mittel-Verhältnisses wahrscheinlich auf einem kategorialen Fehler.<sup>59</sup> Zwecke im hier einschlägigen Sinn sind intendierte Sachverhalte, die durch Propositionen ausgedrückt werden. Mittel dagegen sind Verfahren oder Methoden, die durch Terme bezeichnet werden. Verfahren und Methoden lassen sich nicht intendieren, Sachverhalte oder Propositionen nicht unmittelbar instrumentalisieren. Die Iterationsthese übersieht somit, dass das, was Kandidat für einen Zweck ist, nicht Kandidat für ein Mittel sein kann, und umgekehrt. Angemessener dürften die von Kant mit der Iterationsthese inkorrekt angesprochenen Verhältnisse etwa als Sequenz fortschreitend voneinander abhängiger Mittel repräsentiert werden.<sup>60</sup> Kommt es aber erst gar nicht zur Iteration, so ist auch deren

---

<sup>57</sup> Kant, GMS (Fn. 5), S. 431: «[D]as Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst». Vgl. ders., *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), Akademie-Ausgabe Bd. 5, Berlin 1968, S. 87. Vgl. dazu Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983, S. 130 u. 136, u. Löhner, 1995 (Fn.5), S. 298-336.

<sup>58</sup> Vgl. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (KU), Akademie-Ausgabe Bd. 5, Berlin 1968, S. 367f., u. ders., *Naturrecht Feyerabend*, Akademie-Ausgabe Bd. 27.2,2, Berlin 1979, S. 1321. Siehe auch ders., *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt, Hamburg 1956, B 437f. – So argumentiert auch Raz, 2001 (Fn. 5), S. 149: «To make sense of the possibility of value one needs to anchor value in what is unconditionally valuable.» Vgl. ebd., S. 147 u. 151.

<sup>59</sup> Darauf hat in einer wichtigen Arbeit T. Ebert, «Zweck und Mittel. Zur Erklärung einiger Grundbegriffe der Handlungstheorie», in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2 (2/1977), S. 21-39, hier: S. 24 u. 37, aufmerksam gemacht.

<sup>60</sup> Vgl. Löhner, 2003 (Fn. 14), S. 360-362:  $a_1 : A_1, a_2 : A_2(a_1), \dots, a_n : A_n(a_1, \dots, a_{n-1})$ , wobei  $A_i$  einen Zweck,  $a_i$  das ihn realisierende Mittel und das Kolon eine Zuordnung mit der informellen Bedeutung «führt herbei, dass» symbolisiert, so dass  $a_i : A_i$  für die Handlung steht, bei der durch

Begrenzung durch etwas, was nicht mehr Mittel, sondern nur noch Zweck sein kann, obsolet; und kann eine und dieselbe Größe sogar bei Wechsel der Hinsicht nicht Mittel und Zweck zugleich sein, so erscheint es unter diesen Auspizien ebenfalls fragwürdig zu gebieten, so zu handeln, dass man etwas jederzeit zugleich nicht bloß als Mittel, sondern auch als Zweck gebrauche.<sup>61</sup> Doch wird von Befunden dieser Art nicht der Umstand berührt, dass Mittel im in Rede stehenden Sinn letztlich auf einen Zweck bezogen sind, den ein Handelnder sich setzt, und dass Handelnde sich in allen Zwecksetzungen begleitend, d.h. nicht eigens intendierend, auch selbst Zweck sind.<sup>62</sup>

Daher verweist (ii) zum anderen auf Subjektivität als ein so spezifiziertes Vermögen, sich selbst Zwecke setzen zu können, welches Kant unter dem Titel «Menschheit» verhandelt.<sup>63</sup> Dieses Vermögen deckt, mit Ausnahme von Imago Dei und Leidensfähigkeit, so gut wie alle Eigenschaften (und Fähigkeiten) ab, die als Würdestifter in der Regel ins Spiel gebracht werden: Autonomie, Kognition, Selbstbewusstsein, Wünsche, Präferenzen und Interessen (vgl. supra Fn. 18). Nun ist es eines anzuerkennen, dass Handeln in Worten, Taten oder Gedanken samt den entsprechenden Zwecksetzungen stets eine Erste-Person-Perspektive involviert. Ein anderes ist es anzunehmen, dass es sich bei dem Vermögen dazu um würdestiftende Eigenschaften oder ein Vermögen handelt, das einem menschlichen Individuum «*von sich aus*» zukommen und das es für sich gleichsam als *solus ipse* besitzen und ausüben kann, weshalb dann auch Würde einem Zweck an sich selbst Seienden für sich zukomme.

Die sich auf letztere Annahme stützende Moral nimmt einen universellen Standpunkt ein, in der der einzelne und «jedermann» hinsichtlich ihrer Vernunft konvergieren.<sup>64</sup> Deren evaluativer Ursprung eines Zwecks an sich selbst ist dagegen strikt individualistisch konzipiert. Er würde der Konzeption gemäß auch dann bestehen, wenn außer einem «eigentlichen Selbst» sonst nichts existierte (*solus ipse*).<sup>65</sup>

Gegen eine solche Auffassung sprechen wenigstens drei Momente. Erstens dürften die meisten unserer Handlungen sogenannte Gemeinschaftshandlungen sein. Sie können

---

das Mittel  $a_i$  der Zweck  $A_i$  realisiert wird, während Ausdrücke in Klammern die Abhängigkeiten der davor stehenden Handlung repräsentieren.

<sup>61</sup> So der kategorische Imperativ in seiner Zweck-Formel; vgl. Kant, GMS (Fn. 5), S. 429, u. ders., MS (Fn. 6), S. 462. Hier ist allerdings unklar, was es bedeuten könnte, etwas als Zweck zu gebrauchen.

<sup>62</sup> Vgl. Kant, GMS (Fn. 5), S. 428f.

<sup>63</sup> Vgl. Kant, MS (Fn. 6), S. 392, u. KpV (Fn. 57), S. 86f. Vgl. C.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, ed. O. O'Neill, Cambridge 1996, 122f., u. dies., 2003 (Fn. 15), S. 83.

<sup>64</sup> Kant, GMS (Fn. 5), S. 413 u. 428. Vgl. ders., KU (Fn. 58), S. 293f.

<sup>65</sup> Kant, GMS (Fn. 5), S. 458. Vgl. ders., *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Akademie-Ausgabe Bd. 20, Berlin 1942, S. 145.

von einem isolierten Handelnden weder intendiert noch durchgeführt werden, weil es ihnen wesentlich ist, dass Handelnde dabei in abgestimmter Weise an die Tätigkeiten Handelnder anschließen.<sup>66</sup> Zweitens ist was es heißt, diese oder jene Handlung auszuführen, durch eine soziale Praxis bestimmt. Ein Individuum ist hier nicht frei, die Dinge idiosynkratisch für sich festzulegen. Davon ist die Bedeutung des etwas Wollens und des sich einen Zweck Setzens nicht ausgenommen.<sup>67</sup> Wenn aber die Tätigkeit dem Begriff nach der Fähigkeit vorangeht (vgl. supra Fn. 1), dann wirkt der Handlungsbedeutungen bestimmende deontische Zug auf das Vermögen zurück, von dem es heißt, es sei würdestiftend. Ein *solus ipse* kann überhaupt nicht handeln und besitzt nicht das Vermögen dazu.<sup>68</sup> Etwas für sich zu wollen und selbstbestimmt von seiner Freiheit Gebrauch machen, ist daher nichts, was Menschen von Natur aus (besitzen) könnten. Drittens ist zu bedenken, dass Kants Konzeption eines Zwecks an sich selbst mit regulativen Grundsätzen verknüpft ist (vgl. supra Fn. 57). Deren Interpretation und Befolgung als Interpretation und Befolgung *privatim* anzusehen, würde wahrscheinlich mehr Schwierigkeiten erzeugen als lösen.<sup>69</sup>

Selbst wenn der Begriff der würdestiftenden Eigenschaft nicht bereits aufgrund einer unzulässigen Verquickung deskriptiver, evaluativer und normativer Verwendungen sowie unhaltbarer moralphilosophischer Entscheidungen und Gewichtungen ontologischer Sachverhalte und entsprechender Fehlschlüsse aufgegeben werden müsste,<sup>70</sup> und selbst wenn er nicht leer wäre, so wäre doch für sich isoliert kein Mensch in der Lage, (i) solche Eigenschaften oder Fähigkeiten zu besitzen, (ii) sie auszuüben und (iii) einen Begriff von ihnen zu fassen. Ist Subjektivität (will man an dieser Terminologie festhalten) nichts, was einem Subjekt von sich aus zukommt,<sup>71</sup> sind auch entsprechende

---

<sup>66</sup> Siehe dazu U. Baltzer, *Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns*, Freiburg/München 1999, S. 88, u. ders., «Individuelle Intentionen als Zeichenstrukturen im sozialen Handeln», in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24 (1999), S. 243-264, hier: S. 255 u. 261.

<sup>67</sup> Dies schon deshalb, weil Intentionen und Volitionen – bei Strafe eines infiniten Regresses – keine gegenüber der Handlung eigenständigen Akte darstellen. Darauf hat bereits G. Ryle, *The Concept of Mind* (1949), London 1963, S. 62 u. 67, aufmerksam gemacht. Vgl. auch H.-N. Castañeda, *Thinking and Doing. The Philosophical Foundations of Institutions*, Dordrecht 1975, S. 41.

<sup>68</sup> Siehe auch Marten, 2003 (Fn. 19), S. 57f.

<sup>69</sup> Davon wäre zuvor bereits Kants Unterscheidung von Wollen und Wünschen belangt. Vgl. ders., *GMS* (Fn. 5), S. 394. – Zum Regelfolgen siehe L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M., §§ 199, 202 u.ö.

<sup>70</sup> Vgl. A. Graeser, 1999 (Fn. 9), S. 34, u. ders., *Positionen der Gegenwartsphilosophie. Vom Pragmatismus bis zur Postmoderne*, München 2002, S. 228-230. Zum Kontrast zwischen evaluativen und normativen Ausdrücken siehe K. Mulligan, «From Appropriate Emotions to Values», in: *The Monist* 81 (1998), S. 161-188, hier: S. 164-166.

<sup>71</sup> So auch Habermas, 2002 (Fn. 23), S. 63f., im Sinne von Marx' 6. These ad Feuerbach: «Subjektivität [...] bildet sich über die intersubjektiven Beziehungen zu Anderen. Das

Potentialitätsargumente samt der auxiliären Identitäts- und Kontinuumsargumente witzlos. Es kann dann – nach dem *ab-esse-ad-possesse*-Prinzip – kein einem Individuum eigenes, inhärent zielgerichtetes Programm geben, das, falls es nicht durchkreuzt wird, mit einem Subjekt terminiert.

#### IV. Geteilte Würde

(1) Nun soll der strategische Erfolg und der politische Nutzen des Menschenwürdebegriffs gar nicht in Abrede gestellt werden. Die philosophische Kritik geht vielmehr dahin, dass es mit seiner Konzeptualisierung nicht zum besten steht. Hier wäre es eines, nunmehr die Preisfrage zu beantworten, wie man Menschenfreund oder Tierfreund sein kann, ohne «an Menschenwürde oder eine Würde der Kreatur zu glauben». Will man aber den Begriff aufgrund der vorangehenden Befunde nicht einfach als überlebte Gestalt menschlicher Selbstverständigung aufgeben, so bietet es sich an, Würde in menschliche Praxis einzubinden, statt ihren unveräußerlichen Besitz als einen Sachverhalt anzusehen, dem sich die Praxis anzumessen habe. Die in Rede stehende Praxis ist eine des Würdigens. Für die Theorie einer solchen Praxis ist ein methodisches und konzeptuelles Umdenken (nicht aber Bewusstseinsveränderung) gefragt.

(i) Erstens ist es nötig, von der Vorstellung würdestiftender Eigenschaften abzurücken bzw. sie erst gar nicht zu adoptieren. Denn im Hintergrund dieser reifizierenden Redeweise stehen die offensichtlich unbegründeten Annahmen, dass einem Substantiv eine Sache korrespondieren müsse und dass Moralphilosophie von substantiellen ontologischen Bestimmungen auszugehen habe. Nun zeigen sich Jurisprudenz und Politik von der Frage nach einem moralrelevanten ontologischen Status zurecht weitgehend unbeeindruckt und würden die Dinge mit oder ohne dessen Bestehen womöglich gleich handhaben. Philosophisch gesehen aber provoziert dieses Bild erst eine Reihe fragwürdiger Unterscheidungen. Dabei handelt es sich einerseits um die

---

individuelle Selbst entsteht nur auf dem sozialen Weg der Entäußerung und kann sich auch nur im Netzwerk intakter Anerkennungsverhältnisse *stabilisieren*. [...] [D]ie *Unvollständigkeit* einer Individuierung durch DNA-Sequenzen [wird] in dem Augenblick sichtbar, wenn der Prozess gesellschaftlicher Individuierung einsetzt.» Vgl. K. Tanner, «Der menschliche Embryo – ein embryonaler Mensch?», in: *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 57 (2002), S. 52-57 (verfügbar unter <http://www.anu.theologie.uni-halle.de/ST/Tanner/Dokumente/BerlinEmbryo.pdf>): «Wer an der Verschmelzung von Ei und Samenzelle die Identität festmacht, wählt jedenfalls den genetischen Code als Schlüsselmerkmal des Menschen.»

Absonderung substantieller von akzidentellen Eigenschaften und andererseits um eine Einteilung in Wesen, die die erforderlichen Eigenschaften aktuell, potentiell oder gar nicht besitzen. Bei aktuellem Eigenschaftsbesitz wird zudem nach adäquatem und inadäquatem Gebrauch gesondert. Sämtliche Unterscheidungen führen wahrscheinlich zu inakzeptablen Ausgrenzungen und Diskriminierungen.<sup>72</sup>

(ii) Die Abstandnahme von derartigen Auffassungen bringt es zweitens zwangsläufig mit sich, dass Würde nicht mehr im Kontext der Anerkennung solcher Eigenschaften, bzw. des Respekts<sup>73</sup> vor ihnen, betrachtet wird. Wer jemanden oder etwas im noch zu erläuternden Sinn durch Praxis würdigt, erkennt nicht einen vorliegenden Wert an oder bekennt sich zu ihm, sondern verleiht ihn praktisch im Zusammenleben, z.B. durch die Verleihung von Rechten an Rechtlose oder der Ermutigung dazu, Rechte einzuklagen, einzufordern und von ihnen Gebrauch zu machen.<sup>74</sup>

(iii) Drittens sollte die Ansicht aufgegeben werden, die Konzeption der Würde müsse primär normativ aufgefasst werden und habe es im Kern mit Tötungsverboten und Tötungserlaubnissen zu tun. Daran mag ohnehin bereits die Diskrepanz auffallen, die zwischen der Absolutheit des prätendierten Werts und den Güterabwägungen besteht, die das sich auf ihn stützende oder sogar gründende Recht vornimmt. Der Unbedingtheitsrhetorik zum Trotz kennt jede Gesellschaft, die sich zur Würde bekennt, Tötungserlaubnisse,<sup>75</sup> die u.a. inhumane Rigorismen vermeiden helfen können, wenn nicht eine angebliche Tötungspflicht (Todesstrafe oder die Pflicht zum Bombardement im Dienste höherer (Friedens-)Ziele).

(2) Die folgenden Ausführungen<sup>76</sup> plädieren dafür, Würde mit einer evaluativen Praxis des Würdigens zu verknüpfen. Ihr thetischer Charakter bereitet mir Unbehagen. Doch

---

<sup>72</sup> Zur Ausgrenzung derer, die von würdestiftenden Eigenschaften vermeintlich unangemessen Gebrauch machen und damit ihre Bestimmung als Menschen verfehlen, siehe Kant, *GMS* (Fn. 5), S. 423 («der Südsee-Einwohner»). Kants drastischste Formulierung dieser Art von transzendentalen Rassismus findet sich in ders., «Recensionen von I.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», Akademie-Ausgabe Bd. 8, Berlin 1968, S. 65.

<sup>73</sup> Unter dem Gesichtspunkt des Respekts bzw. der Achtung als korrekter Antwort auf Werte und «the presence of good-making properties in objects» (S. 161) betrachtet Raz, 2001 (Fn. 5), S. 148, 154 u. 161-175, die Sachlage im Stil einer materialen Wertethik.

<sup>74</sup> E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, S. 363: «Ein Recht, das auf dem Papier steht, aber nicht wahrgenommen werden kann, ist wertlos.» Nur wäre ein Recht auf das Wahrnehmen von Rechten – als *basic right* (vgl. ebd.) bzw. fundamentaler Norm – aus demselben Grund kein Ausweg.

<sup>75</sup> Vgl. z.B. Art. 1 Abs. II (3. Satz) *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Auch Damschen/Schönecker, 2003a (Fn. 11), S. 190, 198, 261 u.ö., u. 2003c (Fn. 18), S. 44f., die bestimmte Fälle von Güterabwägung entweder ablehnen oder bereits vorentschieden haben, sprechen einschränkend davon, dass der Besitz von Würde es verbietet, die mit ihr versehenen Wesen «unter normalen Umständen» zu töten. Wer Normalfälle kennt, weiß von Ausnahmen.

<sup>76</sup> Sie sind in ihren Grundannahmen u.a. von der Philosophie R. Martens infiziert. Vgl. zum Folgenden Marten, *Lebenskunst*, München 1993, S. 53-87, u. ders., 2003 (Fn. 19), S. 64-66.

mag es sich dabei, falls dies ein isolierbarer Gesichtspunkt ist, allein um eine Unzulänglichkeit der Darstellung handeln. Für den Ansatz könnte u.a. sprechen, dass er mit weniger ontologischen Voraussetzungen auskommt und Spielraum für nichtfundamentalistische Erwägungen lässt.

(i) Während Nichtmenschliches auf Menschen nicht angewiesen ist, brauchen Menschen einander, und dies in dem Doppelsinn, den die deutsche Sprache durch einen etymologischen Zufall äquivok ausdrückt: Sie haben einander nötig (engl. *need*) und machen voneinander Gebrauch (engl. *use*) – nicht beiläufig oder ausnahmsweise, sondern permanent und unabdingbar. Ohne wechselseitiges Brauchen kommt es, von Fragen des am Leben Seins und Bleibens nicht erst zu reden, nicht dazu, dass ein einzelner Mensch etwas eigenes ist. Weder könnte sich jene Art von Identität und Selbstverhältnis ausbilden, die mit dem Personbegriff verknüpft wird, noch eine dabei ebenso erforderliche Differenz zu anderen und anderem erzeugt und bewusst werden. Dazu sind Menschen auf andere Menschen angewiesen und dazu machen sie von anderen Menschen Gebrauch. Insofern ist menschliches Leben sogleich (gr. *euthys*)<sup>77</sup> ein in sich differenziertes Zusammenleben (vgl. supra Fn. 2). Die relative Selbstständigkeit eines für sich selbst Lebens gibt es nur kraft eines von Menschen geteilten Lebens, das durch das einander Brauchen im genannten Doppelsinn erfüllt ist.

(ii) Dies ist kein Defizit und zeichnet Menschen in keiner Weise als Mängelwesen aus, sondern verhält sich u.a. zu ihrem Glück so. Der Gedanke des geteilten Lebens ist mit der Auffassung einer positiven Endlichkeit verknüpft. Menschen, die ihr Leben teilen, geben einander Halt und gebieten einander Einhalt, statt für sich isoliert alles, jeder oder überall zu sein, alles zu können, alles zu verantworten, für immer zu sein.<sup>78</sup> Endlichkeit in ihrem positiven Sinn bildet sich in geteilter Praxis – in intimen Verhältnissen und in öffentlichen bis zum weltweiten Kommerz.

Interessanterweise wird diese Form positiver Endlichkeit in einem bedeutsamen Stück jüdisch-christlicher religiöser Poesie in eingeschränkter Weise auch für den Monotheos reflektiert. Wird im ersten der beiden biblischen Schöpfungsberichte nicht Gottesebenbildlichkeit als Eigentümlichkeit des Geschaffenen (Resultat) verstanden, sondern das nach dem Bilde Gottes Schaffen als Spezifikum des göttlichen Akts begriffen, dann liegt eine Auslegung nahe, nach der Gott sich durch den Menschen eine entsprechende Endlichkeit erzeugt.<sup>79</sup> Der Gott, der keine anderen Götter neben sich

<sup>77</sup> Zum Gebrauch vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Γ 2, 1004a5.

<sup>78</sup> Vgl. Marten, «Bemerkungen zum lebenspraktischen Nicht», in: G. Jappe/C. Nedelmann (Hg.), *Zur Psychoanalyse der Objektbeziehungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, S. 17-36, u. ders., *Menschliche Wahrheit*, München 2001, S. 89-92.

<sup>79</sup> Vgl. *Genesis* 1,26f. (siehe supra Fn. 34); vgl. *Psalms* 8,5f.

duldet,<sup>80</sup> schafft sich ein Wesen, das ihm ein Gegenüber ist und dem er ins Angesicht schaut. Er kann mit ihm verkehren, kann mit ihm reden und wird von ihm gehört.<sup>81</sup> Wenn aber die christliche Tradition das göttliche Handeln und Brauchen als asymmetrische Relation denkt, so müsste menschliches Brauchen vorrangig als symmetrisches ausgezeichnet werden.<sup>82</sup> Auf diese Weise werden Menschen von ihresgleichen gebraucht und brauchen sie vorrangig ihresgleichen. Doch soll damit das Gewicht, das dem Brauchen anderer Lebewesen zukommt, nicht geschmälert werden.<sup>83</sup>

(iii) Die Wechselseitigkeit des Brauchens ist idealtypisch gesehen seine Grundform, weil an ihr am leichtesten dargelegt werden kann, was gemeint ist, und weil zur Erläuterungen anderer Erscheinungsformen des Brauchens auf sie zurückgegriffen werden muss. Menschen benötigen einander wechselseitig und machen wechselseitig voneinander Gebrauch. Diese Charakterisierung kommt namentlich dort zum Tragen, wo wir es im oben genannten Sinn mit Handlungen als Gemeinschaftshandlungen zu tun haben. Handeln als Geben und Nehmen ist ohne ein wechselseitiges Brauchen seiner Agenten nicht möglich, und sofern es keine Epoché vom Handeln gibt, kann es keine davon geben, dass Menschen einander nützlich sind. – Nun könnte man geneigt sein zu sagen, dass Menschen auf das Verhältnis zu anderen Menschen angewiesen sind, um Menschen zu sein, wenn diese Formulierung nicht alte und neue Missverständnisse heraufbeschwören würde.<sup>84</sup>

(iv) Denn Menschen brauchen einander nicht als Menschen. Als Allgemeines wären sie füreinander sogar unbrauchbar. Denn mit den Abstrakta «Menschsein», «Menschheit» oder mit dem Menschen als *homo noumenon* oder «eigentliches Selbst» (supra Fn. 65) lässt sich keine positive Endlichkeit erzeugen. Gebraucht werden Menschen jeweils in Besonderheit. Frauen brauchen Frauen und Männer, Männer Männer und Frauen, Kinder brauchen Kinder und Erwachsene, Erwachsene Erwachsene und Kinder.<sup>85</sup>

(v) Wenn Menschen einander brauchen, dann können sie einander auch missbrauchen, so nämlich, dass der eine oder andere vorübergehend oder auf Dauer darin beschädigt

---

<sup>80</sup> Vgl. *Exodus* 20,3 u. *Jesaja* 45,5.

<sup>81</sup> Vgl. Westermann, 1999 (Fn. 34), S. 208, 214 f. u. 217.

<sup>82</sup> Vgl. *Genesis* 1,27.

<sup>83</sup> Weil der Gegenstand nichtreziproken bzw. nicht vollständig reziproken Würdigens nicht festgelegt ist, trifft das Speziesargument und infolgedessen auch der Vorwurf des Speziesismus hier nicht. Freilich zählen nicht Bekenntnisse, sondern Praxis: eine Lebensteilung zum Guten (siehe infra Abs. (3) u. Fn. 89) mit anderen Lebewesen.

<sup>84</sup> Ein anderes ist es, hier bereits das Negative, d.h. den Missbrauch von Menschen durch Menschen zu vermissen. Siehe dazu infra Abs. (v).

<sup>85</sup> Marten, 1993 (Fn. 76), S. 55f.: «Scheint jemand in aktueller Not nur überhaupt einen Anderen zu brauchen, dann braucht er in Wahrheit eben doch als Hilfsbedürftiger einen Helfer, als Trostbedürftiger einen Tröster, als Vereinsamter einen Gesellschafter.»

werden, von anderen und sich selbst einen humanen Gebrauch zu machen. Was als Grundlage für eine humane Praxis fungiert, birgt die Möglichkeit einer inhumanen, und, wie anfangs gesagt, ist die Rede von der Würde eine Antwort auf inhumane Praxis. Doch spricht das nicht gegen das Brauchen,<sup>86</sup> wohl aber von theoretischer Warte aus für einen Primat seiner nichtmissbräuchlichen Erscheinungsform.

So sehr ein wacher Sinn für den Missbrauch und Engagement gegen ihn gefragt ist, so wenig kommt eine philosophische Bestimmung des Brauchens und einer mit ihr verwobenen Bestimmung von Würde um die Auszeichnung humaner Verhältnisse, gegen die sich der Missbrauch abzeichnet. «Richtig» und «unrichtig», «gerecht» und «ungerecht», «gut» und «schlecht», «human» und «inhuman», «würdigen» und «entwürdigen» sind, formal betrachtet, keine gleichwertigen Alternativen. So wie man auf den Begriff der Falschheit keine Semantik aufbauen und eine Rechtslehre nicht vom Unrechten ausgehen kann, kann für menschliche Selbstverständigung unmöglich der Begriff des Inhumanen, für die Bestimmung des Brauchens nicht der Missbrauch und für die der Würde nicht das Entwürdigen primär sein. Hier liegt eine Ordnung der Begriffe vor, die es nicht zulässt, mit einem «*proton kakon*»<sup>87</sup> zu beginnen. Was «inhuman» bedeutet, bemisst sich am Begriff des Humanen. Was es heißt zu entwürdigen, kann nur im Rückgriff auf eine Vorstellung vom Würdigen expliziert werden.

(vi) Nach dem zuvor Gesagten belangt das Brauchen und Gebrauchtwerden die Brauchenden im Kern. Einerseits würde niemand leben können, der nicht gebraucht würde und niemanden braucht. Andererseits wäre ein Leben als Zusammenleben unmöglich, das ausschließlich von Missbrauch geprägt wäre. Wer in keiner Weise und keiner Hinsicht gebraucht ist und gebraucht wird, kann sich nicht am Leben halten. In gewisser Weise kann man daher sagen, dass das Zusammenleben dem am Leben Sein vorausgeht, statt dass letzteres die notwendige und zunächst gegebene naturale Basis für ein Zusammenleben abgeben würde.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Marten, 1993 (Fn. 76), S. 54: «Der Missbrauch, der das Brauchen und Gebrauchen eines Anderen dahin bringt, jede Lebensteilung mit ihm zu hintertreiben und seine Lebensbefähigung zu schädigen, liegt nicht am Daß, sondern am Wie des Gebrauchens.»

<sup>87</sup> Plotin, *Enneaden* I.6.6. 23 (*Opera* I, ed. P. Henry/H.-R. Schwyzer, Oxford 1964).

<sup>88</sup> Zur Korrektur des von Damschen/Schönecker, 2003c (Fn. 18), S. 44, vorgebrachten *truism*: «Da das Leben offenkundig für alle Lebewesen notwendige Voraussetzung dafür ist, überhaupt etwas zu erleben und zu handeln, ist es in dieser Hinsicht für alle Lebewesen primär maßgeblich, zunächst einmal zu leben».



(3) Unter diesen Voraussetzungen riskiere ich es, eine Konzeptualisierung von «Würde» in der folgenden Art zu erwägen: Würde gibt es, wenn es sie gibt, durch das Würdigen im Rahmen einer geteilten Praxis des Brauchens zum Guten.<sup>89</sup>

(i) Würde hat danach ihren Ort in praxi als Qualität dieser Praxis. Sie ist von dieser Praxis abhängig, kommt nur in ihr vor und stellt insofern ein fragiles praxisdefinites Gebilde dar, statt eine unverlierbare Eigenschaft oder ein Status zu sein. Wir würdigen einander, indem wir einander zum Guten brauchen.<sup>90</sup> Folglich ist Würde selber geteilte Würde. Entsprechend erweist sich das Entwürdigen als ein gezieltes nicht Brauchen, als ein sich nicht nötig Haben und als ein im Intimen wie im Öffentlichen bis zum weltweiten Kommerz – nicht beiläufig unbedacht, sondern mit Vorsatz – keinen Gebrauch zum Guten (voneinander) Machen bzw. als die Hintertreibung eines solchen Gebrauchs.<sup>91</sup>

(ii) Dazu rechnet auch der Missbrauch. Hier ist es situationsgebunden gefragt, zugunsten einer humanen Praxis einzuschreiten. Der Entwürdigung entgegenzutreten kann allerdings zunächst nur heißen, dass von den Entwürdigten gezielt Gebrauch zum Guten gemacht wird. Sie werden dann in die Praxis des Brauchens und damit des Würdigens einbezogen und teilen sie.<sup>92</sup> Ohne Würdigung (Praxis) keine Würde. Wer zu nichts gebraucht wird und sich in nichts als nützlich erweist, hat, so die Konsequenz, keine Würde.<sup>93</sup> Doch gibt es zahlreiche Möglichkeiten, sich als gebraucht zu erweisen.

---

<sup>89</sup> Die Rede vom Guten ist eingestandermaßen vage. Doch sollte deutlich geworden sein, dass hier weder die Annahme eines intrinsischen noch die eines an sich selbst oder unbedingt Guten mobilisiert werden muss und keine Universalisierungsstrategien gefordert sind. Vielmehr bemisst sich das Gute an den Erfordernissen einer Praxis des Brauchens. Damit wird nicht das haltlose Versprechen abgegeben, unter der Ägide eines philosophischen Begriffs werde sich auch menschliches Verhalten zum Besseren wenden. Vielmehr wird an menschlichem Handeln deskriptiv etwas ausgemacht, mit dem es durchgängig nicht zum Schlechtesten steht, sofern es diese Praxis gibt und wir miteinander die Erfahrung machen, gebraucht zu sein. Vgl. Marten, 1993 (Fn. 19), S. 25-27.

<sup>90</sup> Der Vorwurf eines inflationären Gebrauchs und «terminologischer Redundanz» (vgl. supra Fn. 10) von «Würde» kann im Fall der deskriptiven Verwendung wahrscheinlich sogar verschmerzt werden.

<sup>91</sup> Vgl. Marten, 2003 (Fn. 19), S. 57 u. 64.

<sup>92</sup> Dass Regeln und Normen der Praxis nachfolgen und wie Normen aus der Praxis entstehen, erörtere ich in Löhner, 2003 (Fn. 14), S. 237-240.

<sup>93</sup> Wie es im Schlechten ohne die Opportunisten niemandem gelingt, sich zum Diktator zu machen oder sich als Diktator an der Macht zu halten, so besitzt im Guten Würde nur, wer praktisch gewürdigt wird. Wo letzteres wie in dem oben erwähnten grotesken Beispiel der kryokonservierten Embryonen nach dem Genozid (vgl. Fn. 42) methodisch ausgeschlossen ist, gibt es keine Würde. Bedingungen, unter denen einzig noch Kühlschränke funktionieren würden, machen das Nachdenken über sie obsolet.

(iii) Das Würdigen als Herstellen (Verleihen) und Bewahren von Würde ist etwas, was das Brauchen zum Guten begleitet. In den seltensten Fällen wird das Würdigen explizit Zweck der Handlung im Sinne eines entsprechenden Rituals sein.

(iv) Wenn Würde geteilte Würde ist, kommt sie nicht allein niemandem «*von sich aus*» zu. Es kann auch niemand allein Würde besitzen. Denn niemand ist für sich allein gebraucht.

(4) Zur Praxis des Würdigens und zur Vorstellung geteilter Würde gehört der Primat der Aktualität. Gebraucht und entsprechend gewürdigt wird das, was die Gewürdigten im Zusammenleben mit den Würdigenden aktuell sind. So werden der Demente und der Komatöse<sup>94</sup> nicht gewürdigt, indem man ihnen anrechnet, was sie einmal waren (oder zu sein hätten), der reversibel Komatöse und der Embryo nicht gebraucht, weil sie das auf je unterschiedliche Weise das Potential haben, essentiell etwas zu werden, was sie noch nicht sind.<sup>95</sup> Stattdessen wird im Brauchen eine Endlichkeit mit dem erzeugt, was sie gegenwärtig sind (wobei die Angehörigen oder Eltern, die dies tun, sich einander aktuell wiederum durchaus auch als Fürchtende, Hoffende, sich jetzt zu dritt Wissende etc. brauchen). In den einen ausschließlich das Vergangene sowie in den anderen allein die Disposition zu etwas zu sehen, was eigentlich zu sein hätte (nicht mehr Subjekt, noch nicht Subjekt), würde nur zeigen, dass beide in dem, was sie aktuell sind, nicht gebraucht sind. Dies läuft unter dem entwickelten Gesichtspunkt, genau besehen, auf ihre Entwürdigung hinaus.

Diese Überlegungen bedürfen sicher weiterer Diskussion sowie der Ergänzung, Korrektur und partiellen Revision. Doch scheinen sie mir bei meinem gegenwärtigen Reflexionsstand die richtige Richtung einzuschlagen.

---

<sup>94</sup> Ich greife hier Standardbeispiele aus der Literatur auf.

<sup>95</sup> Anders Damschen/Schönecker, 2003c (Fn. 18), S. 59: «Wir schützen Menschen, die in einem reversiblen Koma liegen, nur deswegen durch das Tötungsverbot, weil ihre Körper (auch ohne Bewusstsein) in sich das Potential tragen, in Zukunft würdestiftende  $\phi$ -Eigenschaften zu realisieren. Es ist aber genau dieses Potential – nämlich die Disposition, in Zukunft würdestiftende  $\phi$ -Eigenschaften zu realisieren –, das auch der Embryo hat.» Vgl. dies., 2003a (Fn. 11), S. 238.