

# Würde des Menschen »hohle Hyperbel«?

*Mario Brandhorst*

Es gibt Wert ohne Würde, aber  
keine Würde ohne Wert.

LA ROCHEFOUCAULD

Die Rede von »menschlicher Würde« oder feierlicher noch von *der* »Würde des Menschen« ist zugleich allgegenwärtig und rätselhaft. Deutschen klingt sie zuallererst deshalb vertraut, weil der tragende, erste Satz ihrer Staatsverfassung sich auf die menschliche Würde beruft. Artikel 1, Absatz 1 des Grundgesetzes lautet: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt«.

Doch die Rede von menschlicher Würde ist keineswegs auf den deutschen Rechtsraum beschränkt. In der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen spricht schon die Präambel von der »angeborenen Würde« aller Mitglieder »der Gemeinschaft der Menschen«, bevor der erste Artikel erklärt: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren«. Diese Erklärung vom Dezember 1948 greift ihrerseits auf den Gründungsvertrag der Vereinten Nationen zurück, der schon im Juni 1945 den gemeinsamen Glauben an die »Grundrechte des Menschen« und an »Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit« zum Ausdruck bringt.

Hinter diesen Urkunden und Dokumenten, die dem positiven Recht zuzuordnen sind, steht eine moralische Haltung, die in der Rede von menschlicher Würde zum Ausdruck kommt, und auf die das positive Recht in den zitierten Passagen verweist. Mich beschäftigt die Frage, was mit dieser Rede von »menschlicher Würde« gemeint ist oder vernünftigerweise gemeint sein sollte. Hat diese Rede einen klaren Sinn? Worauf verweist sie? Woher bezieht sie die Autorität, die sie offensichtlich beansprucht, und wie weit reicht sie?

Wer die Rede von menschlicher Würde verstehen will und, wie ich, an ihr hängt, muss sich Fragen wie diesen stellen. An Kritikern der Rede von menschlicher Würde herrscht seit jeher kein Mangel, und es hilft nicht, sie einfach abzuweisen. Menschliche Würde mag in keinem substantiellen Sinn begründbar sein – aber ein Dogma darf sie nicht werden.

Mein Vortrag zielt darauf ab, ein Verständnis von menschlicher Würde zum Ausdruck zu bringen, das zwei entgegengesetzten Gefahren entgeht. Die erste Gefahr besteht darin, die menschliche Würde mit Metaphysik zu begründen, die nicht mehr glaubwürdig ist und die selbst dann, wenn man ihr Glauben schenken wollte, den Charakter der menschlichen Würde verzerrt. Das geschieht etwa dann, wenn wir menschliche Würde an die Eigenschaft knüpfen, dass der Mensch frei und insofern das Ebenbild Gottes ist. Es geschieht aber auch, wenn wir mit Kant die Würde des Menschen an die »Persönlichkeit«, »Vernünftigkeit« und »Sittlichkeit« binden. Nach meiner Auffassung ist überall dort größte Vorsicht geboten, wo die Idee der »Erhabenheit« des Menschen über die »bloße« Natur gefeiert und zur Grundlage menschlicher Würde erklärt wird. Menschliche Würde ist entweder Teil der natürlichen Welt – oder ein Unding.

Das führt mich zur zweiten Gefahr, der das Verständnis der menschlichen Würde ausgesetzt ist. Sie steht der ersten, eben genannten Gefahr gegenüber, auch wenn sich beide ergänzen. Die zweite Gefahr droht nämlich insbesondere dann, wenn wir versuchen, menschliche Würde von allen Verflechtungen mit verdächtiger Metaphysik zu befreien. Sie besteht darin, dabei zu grob zu sein – so vieles zusammenzufassen und zu verwerfen, dass vom Gedanken der menschlichen Würde nichts bleibt. So denken viele, dass die Rede von menschlicher Würde streng genommen entbehrlich und leer sei, weil der Appell an die Würde den Rechten, die durch diese Würde gestützt werden sollen, überhaupt nichts hinzufügt. Wir wären demnach berechtigt – und wohl auch besser beraten –, nicht zuerst auf eine geheimnisumwitterte Würde, sondern direkt auf das zu verweisen, was sich angeblich erst aus dieser Würde ergibt: zum Beispiel Menschenrechte und Grundrechte aller als Bürger des Staates.

Die Frage ist also, wie sich die Rede von menschlicher Würde verstehen lässt, wenn wir uns beider Gefahren bewusst sind. Wir dürfen an sie keine Ansprüche stellen, die von uns nicht mehr erfüllt können; doch wir dürfen auch nicht auf den ethischen Anspruch verzichten, um den die Tradition kämpft. Ist das überhaupt möglich?

### *Schopenhauer*

Um mich einer Antwort auf diese Frage zu nähern, beschäftige ich mich im Folgenden mit einem der frühesten, schärfsten und originellsten Kritiker der Idee der menschlichen Würde: Arthur Schopenhauer. Meine Arbeitshypothese lautet, dass Schopenhauer die beiden eben genannten Gefahren richtig erkannt und benannt, aber die falschen Schlüsse daraus gezogen hat.

Das zeigt sich pointiert in seinem Vorwurf, die Rede von »menschlicher Würde« sei nichts weiter als eine »hohle Hyperbel«, wenn man sie mit Kant als »unbedingten, unvergleichbaren Werth« beschreibe (PFM, III 523). Was hohl ist, hat keinen Gehalt, auch wenn das auf den ersten Blick nicht zu erkennen sein mag.

Die Hyperbel ist eine rhetorische Trope, die ebenfalls ein gespanntes Verhältnis zur Wahrheit hat. Es ist die Stilfigur der Übertreibung – und wer übertreibt, stellt die Dinge in einem falschen, vor allem auf Wirkung bedachten, nicht selten durch unausgesprochene Absichten eingefärbten Licht dar. Im Fall der menschlichen Würde beschönigt, verklärt und überhöht er den ethischen Status des Menschen, indem er ihm eine Eigenschaft andichtet, die es nicht gibt.

Ich möchte die Rede von menschlicher Würde gegen den Vorwurf, eine »hohle Hyperbel« zu sein, verteidigen. Dabei versuche ich allerdings nicht, das traditionelle oder das kantische Würdeverständnis zu rehabilitieren. Es geht mir statt dessen darum, Schopenhauers Kritik da, wo sie überzeugt, aufzunehmen und von ihr ausgehend zu einem Verständnis von menschlicher Würde zu kommen, das von verschiedenen, heute noch immer verbreiteten Missverständnissen frei ist. Sehen wir uns seine Argumente an.

### *Die Würde des stoischen Weisen*

Ein erster kritischer Hinweis auf die Idee der menschlichen Würde findet sich im ersten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*:

Die Stoische Ethik, im Ganzen genommen, ist in der That ein sehr schätzbare und achtungswerther Versuch, das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben

anheimgefallen ist, hinauszuhoben [...] und ihn eben dadurch im höchsten Grad der Würde theilhaft zu machen, welche ihm, als vernünftigem Wesen, im Gegensatz des Thieres zusteht, und von der in diesem Sinn allerdings die Rede seyn kann, nicht in einem andern. (WWV 1, I 141)

In der Passage bleibt offen, was Schopenhauer mit »Würde« im stoischen und für ihn selbst akzeptablen Sinn meint. Einen Hinweis gibt eine Erläuterung zum Ideal des stoischen Weisen im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung*, wo Schopenhauer schreibt:

Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jene *απαρξια*, in der Nähe und ernstlich betrachten; so finden wir in ihr eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schicksals, dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Unbestand des Glücks sich stets gegenwärtig erhält, auch eingesehen hat, daß zwischen Glück und Unglück der Unterschied sehr viel kleiner ist, als unsere Anticipation Beider ihn uns vorzuspiegeln pflegt. Dies ist aber noch kein glücklicher Zustand, sondern nur das gelassene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergesehen hat. Doch liegt Geistesgröße und Würde darin, daß man schweigend und gelassen das Unvermeidliche trägt, in melancholischer Ruhe, sich gleich bleibend, während Andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieser zu jenem übergehen. (WWV 2, II 183)

Hier scheint »Würde« etwas zu sein, das der Mensch erst erlangen muss; etwas, das Anstrengung fordert und deshalb Lob und Achtung verdient; etwas, das vielleicht erreicht, in jedem Fall aber verfehlt werden kann und deshalb auch eher das Ziel als der Ausgangspunkt ethischer Orientierung sein muss. Gemeint ist, mit anderen Worten, so etwas wie »Glückseligkeit«, verstanden im Sinn der Stoa – Tugend, Seelenruhe, vollkommene innere Unabhängigkeit von den Widrigkeiten des Schicksals.

So verstanden ist Würde etwas, das sich der Mensch erst erarbeiten muss. »Würde« bezeichnet primär eine Haltung, und sekundär einen Status, der dem stoischen Weisen aufgrund dieser Haltung gebührt. Seine »Geistesgröße« und »Würde« ist etwas, das ihn nicht als Menschen, sondern als der besondere Mensch, der er ist, auszeichnet und über andere Menschen erhebt.

### *Zweck und Mittel*

Was ist dann Würde in jenem »ändern« Sinn, die sich ebenfalls auf die Vernunft stützt, von der Schopenhauer zufolge nicht »die Rede seyn kann« (WWV 1, I 141)? Der Text lässt offen, welches Würdeverständnis gemeint ist, doch fällt es dem Leser nicht schwer, das zu erraten. Nicht nur das traditionelle, sondern vor allem das kantische Würdeverständnis stützt sich auf die Selbstgesetzgebung der Vernunft und erklärt sie zum Würde begründenden Merkmal. »Vernunftlose Tiere« sind deshalb »Sachen«, mit denen man »nach Belieben schalten und walten kann«; der Mensch dagegen ist »Person«, das heißt ein »durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen«, wie Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hervorhebt.

An anderer Stelle begründet Kant den besonderen Status der »Würde«, die »Personen« im Gegensatz zu »Sachen« zukommt, mit dem »inneren« und »absoluten« Wert, den vernünftige Wesen haben. Kant zufolge existiert »der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen«, als »Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen« (GMS, IV 59 f.). »Zweck an sich selbst« zu sein aber bedeutet, »inneren Wert« zu haben, und »innerer Wert« ist »Würde« (GMS, IV 68). So schließt Kant in der *Grundlegung*: »Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur« (GMS, IV 69).

### *»Erklärung, Bestimmung und Modifikation«*

Auf eben diesen Aspekt des Würdebegriffs zielt Schopenhauers nächster Angriff, zunächst im Kontext des Strafrechts. Nach seiner Auffassung soll Strafe der Abschreckung dienen, und wie er klar sieht, befindet er sich damit im Gegensatz zu Kants Theorie von Verdienst und Vergeltung:

Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja, nach dieser Ansicht, der gestrafte Verbrecher, »bloß als MITTEL« gebraucht würde. Aber dieser von allen Kantianern so unermüdlich nachgesprochene Satz, »man dürfe den Menschen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln«, ist zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die sie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet ist es ein höchst vager, unbestimmter, seine

Absicht ganz indirekt erreichender Ausspruch, der für jeden Fall seiner Anwendung erst besonderer Erklärung, Bestimmung und Modifikation bedarf, so allgemein genommen aber ungenügend, wenig sagend und noch dazu problematisch ist. (WWV 2, II 452)

Zwar fehlt hier an entscheidender Stelle ein »bloß«, doch ist es sicherlich richtig und wichtig, sich von Formeln wie diesen nicht blenden zu lassen. Es gibt zweifellos eine Tendenz, damit ein lautes moralisches Machtwort zu sprechen, das den Gegner zum Schweigen bringt, oder zu meinen, im Hinblick auf solche Formeln erübrige sich jede weitere Diskussion. Der Vorwurf trifft allerdings ebenso andere ethische Formeln, die zwar allgemein, aber nicht leer sind; und er trifft ohnehin weniger die Formel selbst als deren dogmatischen Missbrauch. Dass Kants Prinzip »für jeden Fall seiner Anwendung erst besonderer Erklärung, Bestimmung und Modifikation bedarf«, ist also kein triftiger Einwand.

### *Würde und Wert*

Hinter dem Vorwurf der Vagheit steht nun ein weiterer, der ihn zuspitzt und vertieft, und der sich dabei direkt auf die Rede von »menschlicher Würde« bezieht. So lesen wir in der *Preisschrift über die Grundlage der Moral*:

Aber noch auf etwas Anderes, von beschwerlicheren Folgen, als dieses kleine und unschuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen lassen kann, leitet KANTEN seine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der WÜRDE DES MENSCHEN. Diese nämlich beruht bloß auf dessen AUTONOMIE, und besteht darin, daß das Gesetz, dem er folgen soll, von ihm selbst gegeben ist, - also er zu demselben in dem Verhältniß steht, wie die konstitutionellen Unterthanen zu dem ihrigen. - Das möchte als Ausschmückung des Kantischen Moralsystems immerhin dastehen. Allein dieser Ausdruck »WÜRDE DES MENSCHEN«, ein Mal von KANT ausgesprochen, wurde nacher das Schiboleth [also: Losungswort] aller rath- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenem imponirenden Ausdruck »WÜRDE DES MENSCHEN« versteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leser sich gern mit einer solchen WÜRDE angethan sehen und demnach damit zufrieden gestellt seyn würde. (PGM, III 522 f.)

Erneut zielt Schopenhauer auf den Missbrauch, zu dem der »imponierende Ausdruck« »Würde des Menschen« einlädt. Sein neuer Angriff erfolgt in zwei Schritten. Zuerst führt er den Status der Würde auf die Kants These zurück, der Mensch und jedes vernünftige Wesen habe »unbedingten, unvergleichbaren Werth« (PGM, III 523; GMS, IV 69). Dann versucht er zu zeigen, dass dieser Ausdruck, und mit ihm Kants Verständnis von Würde, sich selbst widersprechen.

Sein Argument ist leider sehr schwach. Es stützt sich auf die Behauptung, Werte seien wesentlich relativ. Wenn das so ist, kann ein Wert aber gerade nicht »absolut« und »unvergleichlich« sein, so wie die Definition es verlangt. Doch die Voraussetzung ist sicher falsch: zu sagen, der Wert der Person sei »unvergleichlich«, heißt gerade nicht, dass dieser Wert über jeden *Vergleich* mit anderen Werten erhaben ist. Es heißt einfach nur, dass bei solchen »Vergleichen« kein anderer Wert diesen aussticht und sein Verlust durch keine anderen, noch so großen Werte aufgewogen werden könnte.

Demselben Muster folgt der Einwand gegen die These, der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiere als »Zweck an sich selbst«. Hier wendet Schopenhauer ein, dass »Zweck sein« »gewollt werden« bedeute. Wenn das so wäre, könnte nichts Zweck sein, ohne gewollt zu sein. Dann aber könnte es »Zwecke an sich« gar nicht geben – sie wären Zwecke, die gerade nicht von wollenden Subjekten abhängig wären.

Auch hier ist offenbar die Voraussetzung falsch: für Kant sind »Zwecke« in diesem Sinn gerade nicht etwas wirklich Gewolltes. Sie sind vielmehr etwas, das wir wollen *sollen*, aber nur wollen, sofern wir vernünftig sind. Zwecke sind Werte, keine Motive, und so ist der Wert der Person, so wie Kant ihn versteht, objektiv und nicht an das Wollen konkreter Subjekte gebunden. Schopenhauer hat meiner Meinung nach Recht, dass es »Zwecke an sich« *in diesem Sinn* nicht gibt. Doch er hat nicht gezeigt, dass es sie gar nicht geben könnte.

Der Einwand greift demnach zu kurz. Dennoch lässt sich Schopenhauers Kritik nicht so leicht abtun: Er macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die Rede von menschlicher Würde bei Kant nicht nur eine bestimmte Funktion, sondern auch eine bestimmte Begründung hat. Das wirft die Frage auf, ob die Idee auch dann noch bemüht werden kann, wenn man Kants »Moralsystem« ablehnt.

Ich meine, auch hier sieht Schopenhauer etwas Wichtiges richtig, schießt aber mit seiner Kritik zugleich über das Ziel hinaus. Richtig ist, dass Kants »Moralsystem« scheitert und demzufolge den Status der Würde *für uns* weder begründet noch näher bestimmt. Falsch ist dagegen, dass die Rede von menschlicher Würde ohne dieses Fundament leer und haltlos wird – auch wenn Schopenhauer das unter dem Einfluss, den Kant auf ihn selbst und auf seine Zeitgenossen hatte, sicherlich nicht so klar sehen konnte wie wir.

### *Würde ohne Metaphysik*

Was ist dann der Sinn, und was ist die Berechtigung der Rede von menschlicher Würde, wenn wir uns von Kants »Moralsystem« lösen?

Im Begriff der menschlichen Würde bündeln sich mehrere, teils konvergente ethische Haltungen, die heute viele, aber bei weitem nicht alle Menschen teilen. Diese kommen darin überein, dass alle Menschen grundsätzlich den gleichen ethischen Status besitzen, der sich in Rechten und Pflichten manifestiert. Menschen haben Anspruch auf Achtung. Diesen Anspruch hat jeder Mensch, und jeder Mensch hat ihn gleichermaßen – ohne Bedingung, ohne Verdienst und ohne eigenes Zutun, sondern einfach, weil er ein Mensch ist.

Nun bleibt diese Beschreibung abstrakt, und es ist bekanntlich nicht leicht, den ethischen Status des Menschen genau zu beschreiben – das gilt selbst dann, wenn man versucht, davon abzusehen, dass dieser Status aufs Engste von der Beschreibung abhängt und die Beschreibung stets kontrovers bleiben wird. Dennoch hat der Begriff der menschlichen Würde Gehalt, und der zeigt sich am deutlichsten dort, wo die menschliche Würde verletzt und missachtet wird. Das müssen nicht Mord, Folter und Sklaverei sein: eine Missachtung der menschlichen Würde liegt meines Erachtens auch dort vor, wo man Menschen demütigt und unterdrückt; wo man ihnen Freiheiten, die ihnen zustehen, vorenthält oder nimmt; wo man betrügt, benutzt, bevormundet, hemmt und manipuliert.

Nicht jeder moralische Vorwurf zielt auf Verletzung der menschlichen Würde. Selbst dort, wo menschliche Würde bedroht ist, bleibt ein Spielraum des Urteils. Das zeigt, dass der Ausdruck nicht leer und auch nicht redundant ist. Es würde sich lohnen, sein Profil nachzuzeichnen und die Verwendungsweisen des Vorwurfs der Würdeverletzung in verschiedenen Kontexten zu untersuchen. Für meine Zwecke genügt es, dass es sie gibt, und dass sie verschieden sein können.

In jedem Fall ist dort, wo selbst der Anspruch auf Achtung missachtet wird, der Vorwurf der Würdeverletzung berechtigt. Das ist zweifellos immer noch vage, aber nicht leer. Dass es uns schwer fällt, den ethischen Status des Menschen begrifflich genau zu bestimmen, zeigt uns also auch umgekehrt, dass der Begriff der menschlichen Würde Substanz hat. Er lässt er sich nicht durch den bloßen Verweis auf Rechte und Pflichten ersetzen. Auf ihn zu verzichten, wäre ein signifikanter Verlust.

Das alles darf uns jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der besondere ethische Status des Menschen, auf den die Rede von menschlicher Würde verweist, nicht von außen als »objektiv richtig«, »rational« oder »vernunftgemäß« ausgewiesen werden kann. Dessen ungeachtet ist er für uns das Fundament jeder Beziehung von Menschen zu Menschen.

In diesem Sinn ist meines Erachtens auch die Verfassung zu lesen. Wenn der erste Artikel auf die Idee der menschlichen Würde verweist, ist das weder ein Stück phantasievoller Metaphysik, von dem wir uns befreien müssten, noch ein rein rhetorischer Appell, den man auch streichen und stattdessen mit Menschenrechten und Grundrechten einsetzen könnte. Der erste Artikel verweist auf die Begründung der Menschenrechte und Grundrechte in einem moralischen Standpunkt, der das positive Recht, zu dem der Verfassungstext selbst gehört, transzendiert. Dass der moralische Standpunkt recht unbestimmt bleibt, tut seiner Autorität keinen Abbruch. Im Gegenteil: für einen Gesetzestext, der unabänderlich ist und die höchste gesetzliche Autorität beansprucht, kommt kein konkreterer Maßstab in Frage.

### *Ethische Bedenken*

Ich komme damit zum letzten, eher praktischen als theoretischen Einwand gegen die Rede von menschlicher Würde. Ihn trägt ein ethisches Bedenken. Ist die Rede von menschlicher Würde nicht vor allem von der Parteilichkeit des Menschen für den Menschen geprägt? Und ist diese Parteilichkeit nicht nur ein Vorurteil zugunsten der eigenen Spezies, das wir von einem moralisch neutralen Standpunkt aus nicht aufrechterhalten können? Und muss ein moralischer Standpunkt nicht vor allem das sein: neutral und unparteiisch?

Auch aus dieser Perspektive kritisiert Schopenhauer die Rede von menschlicher Würde, wenn er Kants scharfe Trennung zwischen »Personen« und »Sachen« angreift:

Aber jene Moral kennt und berücksichtigt allein die eigene werthe Species, deren Merkmal VERNUNFT ihr die Bedingung ist, unter welcher ein Wesen Gegenstand moralischer Berücksichtigung seyn kann. (PGM, III 519)

Schopenhauers Vorwurf lautet, dass in der christlichen wie in der kantischen Tradition Tiere als »vogelfrei« gelten (PGM, III 518). Für ihn dagegen sind Tiere nicht »Sachen«, und ethischer Status ist nicht auf »vernünftige Wesen« beschränkt. Menschen haben entsprechend nicht deshalb Anspruch auf Achtung, weil sie »vernünftige Wesen« sind, sondern weil sie, wie viele andere Wesen, leidensfähig sind. Der Gedanke »Das ist ein Mensch« fügt dem nichts Eigenes, Neues hinzu.

Das verdeutlicht eine Passage aus den *Parerga und Paralipomena*, in der er die Rede von menschlicher Würde ein weiteres Mal scharf angreift. Ein erstes, knappes Argument wirft Kant und den Kantianern vor, menschliche Würde nur zirkulär begründet zu haben: wenn Würde »Moralität« schon voraussetzt, kann sie »Moralität« nicht begründen. Dieser Einwand greift schon gegen Kant nicht. Würde hat Kant zufolge das Sittengesetz und der Mensch, sofern er an dessen Gesetzgebung teilhat. Es gibt keine Zirkularität, weil Sittengesetz und Würde zwei Seiten derselben Medaille sind.

Dennoch sind zwei Dinge zu bedenken. Erstens: die genannte Begründungsfigur setzt Kants »Moralsystem« schon voraus. Das wirft erneut die Frage auf, wie menschliche Würde auch ohne dieses »Moralsystem« begründet werden kann. Schopenhauer hat Recht, wenn er uns daran erinnert, dass wir uns dieser Frage stellen müssen – und dass diese Frage stets dann übergangen wird, wenn man so, wie es häufig geschieht, Kants Zweckformel nur gedankenlos wiederholt. Zweitens: selbst wenn man Kants »Moralsystem« akzeptiert, bleibt letztlich unbegründet, warum das *Sittengesetz* den besonderen Status der Würde begründet. Kant deklamiert eigentlich bloß, wenn er schreibt: »Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst« (GMS, IV 59f.). Ein Argument für diese These liefert er nicht.

Was Schopenhauer in ethischer Hinsicht an der Rede von menschlicher Würde bemängelt, wird in der nun folgenden Passage deutlich:

Aber hievon auch abgesehn, scheint mir der Begriff der WÜRDE auf ein am Willen so sündliches, am Geiste so beschränktes, am Körper so verletzbares und hinfälliges Wesen, wie der Mensch, nur ironisch anwendbar zu seyn:

*Quod superbit homo? cujus conceptio culpa,  
Nasci poena, labor vita, necesse mori!*

Die Verse Schopenhauers übersetzt der Herausgeber so:

Sollte der Mensch sich brüsten? Da doch schon seine Empfängnis  
Schuld ist, seine Geburt Strafe, sein Leben Arbeit, sein Tod  
unausweichlich!

Hier zeichnet sich ab, dass Schopenhauer die Rede von menschlicher Würde in theoretischer *und* in praktischer Hinsicht für irreführend hält: sie stellt die Dinge, vor allem den Menschen, in einem falschen Licht dar. Zur Korrektur empfiehlt Schopenhauer das Mitleid:

Daher möchte ich, im Gegensatz zu besagter Form des Kantischen Moralprinzips, folgende Regel aufstellen: bei jedem Menschen, mit dem man in Berührung kommt, unternehme man nicht eine objektive Abschätzung desselben nach Werth und Würde, ziehe also nicht die Schlechtigkeit seines Willens, noch die Beschränktheit seines Verstandes und die Verkehrtheit seiner Begriffe in Betrachtung; da Ersteres leicht Haß, Letzteres Verachtung gegen ihn erwecken könnte: sondern man fasse allein seine Leiden, seine Noth, seine Angst, seine Schmerzen ins Auge: da wird man sich stets mit ihm verwandt fühlen, mit ihm sympathisiren und, statt Haß oder Verachtung, jenes Mitleid mit ihm empfinden, welches allein die  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$  ist, zu der das Evangelium aufruft. Um keinen Haß, keine Verachtung gegen ihn aufkommen zu lassen, ist wahrlich nicht die Aufsuchung seiner angeblichen »Würde«, sondern, umgekehrt, der Standpunkt des Mitleids der allein geeignete. (PP 2, V 183)

Was ist von diesem Einwand zu halten?

*Menschliche Würde und menschliches Leiden*

Vieles hängt davon ab, ob eine Mitleidsmoral in der Lage ist, moralische Rechte und Pflichten zu rekonstruieren. Ich selbst glaube nicht, dass das gelingt, und so erscheint mir die Alternative der Mitleidsmoral wenig überzeugend. Dass Leiden uns angeht und demnach auch Tiere ethische Ansprüche haben, steht für mich außer Frage. Ebenso scheint es mir richtig zu sein, dass weder die christliche noch die kantische Tradition den ethischen Verhältnissen, die wir zu anderen Lebewesen haben, gerecht geworden sind. Der entscheidende Punkt aber ist, dass Leiden uns *angeht* – dass es zu *unserem* ethischen Standpunkt gehört, das Leiden von Tieren und Menschen verhindern und lindern zu wollen, soweit wir es können und nicht zu vergessen – soweit es uns richtig erscheint. Wir brauchen nicht vom Extrem der personenzentrierten Moral ins Extrem der mitleidszentrierten Moral zu fallen, um den ethischen Status von Menschen *und* Tieren anzuerkennen.

Anstatt uns auf solche Verengungen einzulassen, sollten wir uns auf den Reichtum der ethischen Ressourcen besinnen, die uns zur Verfügung stehen. Der Fehler liegt der Vorstellung, es müsse *ein* Grundprinzip der Moral geben, von dem aus eine ganze moralische Weltansicht systematisch entwickelt und begründet werden könnte. In dieser Suche folgt Schopenhauer ironischerweise der Tradition, die er so scharf kritisiert. Er hält Kants Würdeverständnis nicht nur für metaphysisch und ethisch korrupt, sondern will es durch ein Prinzip ersetzen, das ebenfalls den ethischen Status des Menschen als Menschen nicht anerkennt.

Darin trifft er sich mit Kants Verständnis der menschlichen Würde: auch Kant kennt streng genommen keine *Menschenwürde*, sondern nur die *Würde der Person*; und es ist eine weitere, offene Frage, inwiefern die Klasse der Menschen mit der Klasse der Personen zur Deckung gebracht werden kann. Für Schopenhauer dagegen ist Mitleid das ethische Grundphänomen, und der Mensch hat nur insofern »besonderen« ethischen Status, als er »besonders« leidensfähig ist.

Ist nun etwas ironisch daran, einen Begriff wie den der Würde »auf ein am Willen so sündliches, am Geiste so beschränktes, am Körper so verletzbares und hinfalliges Wesen«, wie der Mensch es ist, anzuwenden? Das mag wohl sein – doch dann hat »Würde« nicht mehr den Sinn, auf den es hier ankommt. Schwäche, Bosheit, Selbstsucht und Verletzlichkeit sind zweifellos Kennzeichen menschlichen Lebens und Handelns. Wer daraus einen Widerspruch zur Würde konstruiert, operiert aber mit einer anderen, älteren, zu großen Teilen ästhetischen Kategorie:

Würde als Auszeichnung, als Privileg; Würde als Haltung oder als Stil; Würde als Glück, als Gelingen einer bewundernswerten Lebensweise; Würde als einseitiger Anspruch auf Achtung, als Merkmal des höheren Rangs.

Würde in diesem Sinn hat nicht jeder Mensch, sondern nur der besondere, begünstigte, bewundernswerte Mensch – sei es ein mächtiger Herrscher, ein Heiliger oder ein stoischer Weiser. Bei der Rede von menschlicher Würde aus unserer Sicht – und das ist die Sicht der Moderne – geht es nicht mehr um Macht, Gesundheit oder Stärke, und auch nicht um Glück, Gelingen oder Stil. An die Stelle des Anspruchs auf Achtung als der *besondere* Mensch, der man ist, tritt der Anspruch der Achtung *als Mensch*. Bei der Rede von menschlicher Würde aus anthropozentrischer Sicht – und das ist die Sicht, die ich hier verteidigen möchte –, geht es aber auch nicht mehr um die Achtung des Menschen als das besondere *Wesen*, das er angeblich ist – sei diese Besonderheit nun in Gott, in der Vernunft oder in der Moral begründet. Statt dessen hat der Mensch Anspruch auf Achtung *als Mensch* – mit allen Schwächen, Leiden und Lastern, die er zweifellos hat.

#### *Ein besonderer ethischer Status des Menschen?*

Damit komme ich auf Schopenhauers erstes und fundamentales ethisches Bedenken zurück. Ist die Rede von menschlicher Würde nicht gerade dann, wenn ihr Gewicht direkt, und nicht wie früher mittelbar, auf dem Begriff des Menschen ruht, vor allem von Parteilichkeit geprägt? Und ist Parteilichkeit nicht etwas, das wir weder festschreiben noch feiern, sondern überwinden sollten?

Das *proton pseudos* dieser Kritik liegt in der Vorstellung, ein ethisches Kriterium wie das der Leidensfähigkeit, der Vernünftigkeit oder Persönlichkeit wäre in irgendeiner Weise unparteiisch – insbesondere unparteiisch im Vergleich zur ethischen Würdigung des Menschen als Menschen. Wer den Standpunkt vertritt, dass nur Leidensfähigkeit zählt, schuldet uns eine Erklärung dafür, warum andere ethische Kriterien, die wir anerkennen, entweder gar nicht oder nur insofern zählen sollten, weil sie vom angeblich fundamentalen Kriterium der Leidensfähigkeit ableitbar sind. *Natürlich* zählt Leidensfähigkeit. Aber warum sollte *ausschließlich* Leidensfähigkeit zählen? Und warum sollte, wenn etwas anderes zählt, Leidensfähigkeit *fundamental* sein? *Natürlich* zählt Vernünftigkeit, und vernünftige Wesen, die keine Menschen wären, würden für uns wahrscheinlich – aber auch nur *wahrscheinlich* – moralischen Status besitzen. Aber warum sollte *ausschließlich*

Vernünftigkeit zählen? Und warum sollte, wenn etwas anderes zählt, Vernünftigkeit *fundamental* sein?

Von Unparteilichkeit kann keine Rede sein, und man hat geradezu den Eindruck, die Hervorhebung der Vernunft oder der Leidensfähigkeit sei nicht nur ihrerseits einseitig, sondern eine einseitige und verdeckte Abstraktion von der komplexen ethischen Wertschätzung des Menschen für den Menschen.

Wenn ich bestreite, dass die Wertschätzung des Menschen für den Menschen von angeblich neutralen Kriterien abhängt und sich aus diesen zusammensetzt, geht es mir aber nicht darum, andere Abhängigkeiten in umgekehrter Richtung nachzuweisen. Es geht mir darum, der Komplexität dieser Wertschätzung zu ihrem Recht zu verhelfen. »Sie sind wie wir« ist ein zentraler ethischer Gedanke, der diese Wertschätzung anerkennt, sie als Ausgangspunkt ethischen Nachdenkens nimmt und von dort über den Kreis der Menschen hinausweist. Dass der Mensch für die Menschheit Partei ergreift, erscheint mir natürlich und richtig. Die Rede von menschlicher Würde ist der ererbte, willkommene Ausdruck dafür.