

Menschenwürde als Grund der Menschenrechte?

Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus

*Bernd Ladwig**

Schlüsselwörter: Immanuel Kant, Menschenwürde, Menschenrechte, Werte und Interessen, Status der Unverletzlichkeit, Konsequentialismus, Luftsicherheitsgesetz

Abstract

Der Artikel wendet sich gegen die Ansicht, dass die Menschenwürde der rechtfertigende Grund für die Menschenrechte sei. Er diskutiert dazu ausführlich den Versuch Immanuel Kants, unsere Würde in der Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung zu verankern. Kants Konzeption wird als reflexive Werttheorie der Moral gedeutet. Sie ist ungeeignet, die menschenrechtlichen Merkmale der Universalität und der Gleichheit zu begründen. Überdies vermittelt sie kein angemessen differenziertes Verständnis des menschenrechtlichen Inhalts. Die vom Autor bevorzugte Alternative bildet eine interessenorientierte Rechtsauffassung. Die ‚Menschenwürde‘ spielt darin keine begründende Rolle. Der Begriff hebt aber hervor, dass zu den Menschenrechten ein besonders starker moralischer Status der Unverletzlichkeit gehört.

Das deutsche Grundgesetz erweckt den Eindruck eines Begründungszusammenhangs zwischen Menschenwürde und Menschenrechten. Es erklärt die Menschenwürde für unantastbar, fährt fort mit der Verpflichtung aller staatlichen Gewalt, sie zu achten und zu schützen (Art. 1, Abs.1 GG), um scheinbar zu schlussfolgern: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“ (Art. 1, Abs. 2 GG)

Dieses ‚darum‘ möchte ich hinterfragen. Ich will dazu einen philosophisch besonders anspruchsvollen und einflussreichen Versuch betrachten, unseren menschenrechtlichen Status mit der Menschenwürde zu begründen. Immanuel Kants Konzeption der Würde findet in der verfassungsrechtlichen Formel Ausdruck, der Mensch dürfe nicht zum bloßen Objekt staatlichen Handelns gemacht werden. Auch die Menschenbild-Formel des Bundesverfassungsgerichts verrät kantischen Einfluss: Der Würdenorm liege „die Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten“ (BVerfGE 45, 187 [227]). Mit anderen Worten: Wir haben Menschenrechte, weil wir eine Würde haben, und wir haben eine Würde, weil wir zu einer autonomen Lebensführung bestimmt sind.

* Prof. Dr. Bernd Ladwig, Kontakt: ladwig@zedat.fu-berlin.de

Aber Kants Konzeption der Würde verdient eine kritischere Würdigung, als ihr hierzulande zumeist zuteil wird. Sie ist ungeeignet, die menschenrechtlichen Merkmale der Universalität und der Gleichheit zu begründen. Überdies vermittelt sie kein angemessen differenziertes Verständnis des menschenrechtlichen Inhalts. Die Menschenwürde kann daher jedenfalls in ihrer kantischen Deutung nicht der rechtfertigende Grund für die Menschenrechte sein. Eine Alternative bildet eine interessenorientierte Rechtsauffassung. In ihr spielt die Menschenwürde keine begründende Rolle. Der Würdebegriff hebt aber hervor, dass zu den Menschenrechten ein besonders starker moralischer Status der Unverletzlichkeit gehört.

1. Die konzeptionelle Nähe der Menschenwürde zu den Menschenrechten

„Würde“ ist Kants Wort für den absoluten Wert, an dem jeder Mensch teilhat, weil er ein Vernunftwesen ist. Die Würde ist nicht relativ zu den Interessen und Vorlieben anderer. Ebenso wenig hängt sie davon ab, wie ein Würdesubjekt selbst sein Leben bewertet, was es empfindet, erlebt und leistet. Die Würde gilt unbedingt. Auch erlaubt sie „kein Äquivalent“ (Kant 1786: BA 77): Sie ist über jede vergleichende Beurteilung erhaben. Damit ist erstens gesagt, dass kein anderer Wert sie anfechten kann. Wann immer die Würde ins Spiel kommt, haben alle anderen Wertgesichtspunkte zurückzutreten. Zweitens bedeutet dies, dass wir die Würde des einen gegen die Würde noch so vieler anderer nicht verrechnen dürfen. Die Menschenwürde ist nicht abwägbar, weder gegen andere Werte noch gegen die Würde anderer. In diesem speziellen Sinne, der jede vergleichende Gewichtung normativ ausschließt, ist sie auch nicht abstufbar. Jeder, der Würde besitzt, besitzt sie als ein Gleicher.

Die konzeptionelle Nähe zu den Menschenrechten liegt auf der Hand. Als moralisch begründete Ansprüche an politische Systeme und gesellschaftliche Grundordnungen gelten auch sie unbedingt. Wir müssen sie uns nicht verdienen und können sie nicht verwirken. Gesetzgeber können sie nicht gewähren, sondern nur gewährleisten. Und auch die Menschenrechte bringen gemeinhin alle anderen Wertgesichtspunkte politischen Urteils zum Schweigen – Ronald Dworkin (1990: 14) vergleicht sie darum mit Trumpfkarten. Ebenso dürfen die gleichen Menschenrechte mehrerer Menschen normalerweise nicht gegeneinander verrechnet werden. Meine Rechte auf Leben, auf körperliche Unversehrtheit oder auf Selbstbestimmung sind keine Manövriermasse im Bemühen um bestmögliche Weltzustände. Sie sind es nicht einmal zu dem Zweck, ein Maximum an Lebenszeit, körperlicher Unversehrtheit oder Selbstbestimmung unter allen Menschen zu erzielen. In Gestalt der Menschenrechte genießen wir einen einzigartig starken moralischen Status der Unverletzlichkeit (vgl. Kamm 2007: 254). Und wiederum enthält das Verbot der Abwägung das Verbot der Abstufung: Wer irgendein Menschenrecht besitzt, besitzt es als ein Gleicher. So wäre das Recht auf Leben kein Menschenrecht, wenn die Ermordung einer Vierzigjährigen ein äußerst gravierendes Vergehen, die gleiche Tat an einem Achtzigjährigen aber nur eine lässliche Sünde darstellte.

Zum Begriff der Menschenrechte gehört damit, was auch zum kantischen Begriff der Würde gehört: Wir alle besitzen sie gleichermaßen, ohne dass sie darum quantifiziert werden dürften. Sie sind gleich im Sinne von inkommensurabel (vgl. Hill 2003: 159). So formuliert das Bundesverfassungsgericht am Beispiel des Lebensrechts: „Der Schutz des

einzelnen Lebens darf nicht deswegen aufgegeben werden, weil das an sich achtenswerte Ziel verfolgt wird, andere Leben zu retten. Jedes menschliche Leben [...] ist als solches gleich wertvoll und kann deshalb keiner irgendwie gearteten unterschiedlichen Bewertung oder gar zahlenmäßigen Abwägung unterworfen werden.“ (BVerfGE 39, 1, 59)

Wie sollen wir diese konzeptionelle Nähe verstehen? Wir können sie als einen Begründungszusammenhang deuten: Die Menschenrechte folgen aus der Menschenwürde. Aber das ist nicht zwingend. Vielleicht ist ‚Menschenwürde‘ nichts als ein Wort, das den besonders starken moralischen Status bezeichnet, ein Subjekt von Menschenrechten zu sein. Womöglich bringt es einfach abkürzend – und motivational anziehend – zum Ausdruck, dass uns Menschenrechte zustehen. Es wäre dann kein Wunder, dass deren normative Merkmale auch die der Menschenwürde sind. Ich halte diese zweite Ansicht für richtig. Hingegen glaube ich nicht, dass wir eine Menge von Eigenschaften finden werden, die unsere Würde ausmachen und unseren menschenrechtlichen Status rechtfertigen könnten. Gäbe es solche Eigenschaften, so müssten sie wenigstens fünf Angemessenheitsbedingungen genügen (vgl. dazu Ladwig 2007: 89ff.).

Weil alle einzelnen Menschen Subjekte von Menschenrechten sind, müssten alle die gesuchten Eigenschaften haben (Allgemeinheit). Weil Menschenrechte gleiche Rechte sind, müssten alle Menschen die Eigenschaften gleichermaßen haben (Gleichheit). Weil Menschenrechte moralisch begründet sind, müssten die Eigenschaften moralisch belangvoll sein (moralische Erheblichkeit). Weil wir mehr als ein Menschenrecht haben, müssten die Eigenschaften für die Begründung eines jeden belangvoll sein; sie müssten verständlich machen, warum wir welche Rechte haben (kontextuelle Erheblichkeit). Weil Menschenrechte Verbindlichkeit für Beliebige beanspruchen, müssten alle verständigen Personen guten Willens die Eigenschaften prinzipiell erkennen können (allgemeine Zugänglichkeit).

Zwei Arten von Eigenschaften scheiden von vornherein aus. Rein biologische Merkmale wie der Besitz menschlichen Erbguts scheitern am Erfordernis moralischer Erheblichkeit. Wir müssten schon wissen, was Menschen moralisch gesehen wertvoll macht, um am Genom erkennen zu können, wem ein solcher Wert zukommt. Andernfalls unterliefe uns ein naturalistischer Fehlschluss: eine Bestimmung moralischen Wertes in naturwissenschaftlichen Begriffen, deren moralische Bedeutsamkeit erst zu beweisen wäre. Übernatürliche Eigenschaften wie die Gottesebenbildlichkeit oder der Besitz einer unsterblichen Geistseele scheitern am Erfordernis allgemeiner Zugänglichkeit: Nicht alle verständigen Personen guten Willens müssten prinzipiell einräumen, dass es sie gibt.

2. Menschenwürde bei Kant

Auf diesem negativen Weg wird verständlich, was Kants Vorschlag, die gesuchten Eigenschaften mit unserem Vernunftvermögen zu identifizieren, anziehend macht. Dieses Vermögen ist erstens allgemein einsehbar, wenn auch in einem besonderen Sinne. Zwar sagt Kant, dass Vernunftigkeit keine empirische Eigenschaft sei. Aber sie sei mit der Idee des praktischen Sollens untrennbar verbunden. Aus diesem Grund ist das Vernunftvermögen zweitens auch moralisch relevant. Nur wer verantwortlich handeln, sein Tun und Lassen also prüfen, rechtfertigen und korrigieren kann, kommt als moralischer Akteur in Betracht. Ohne Zurechnungsfähigkeit wäre Moralität nicht möglich.

Kant betont außerdem, wir müssten die Sollensbegründung als unsere eigene Aufgabe ansehen. Wir sollten alle sittlichen Gesetze als selbstgegeben begreifen. Damit ist

nicht gemeint, dass wir moralische Regeln nach Belieben wählen können. Autonom sind wir zunächst im negativen Sinne: Niemand nimmt uns das moralische Urteilen ab; nicht die normblinde Natur und auch kein gütiger Gott. Selbst wenn es ‚dort oben‘ eine gesetzgebende Instanz gäbe: Es wären immer noch wir, die für die Auslegung ihrer Gebote voreinander einzustehen hätten. Und mit bloßer Auslegung wäre es nicht getan, weil selbst eine oberste Instanz keine Garantin des Guten und Rechten wäre. Als wichtigster Theoretiker der Autonomiemoral hat Kant uns wie kein anderer auf unsere normative Zuständigkeit gestoßen.

Aus dieser allgemeinen Annahme über die Epistemologie der Moral folgt allerdings noch nicht die werttheoretische These, die Kant zum Theoretiker der Menschenwürde macht. Warum sollen nur diejenigen, die Pflichten beurteilen und beachten können, auch deren Nutznießer auf der Empfängerseite der Moral sein? Warum sollen nur sie um ihrer selbst willen gültige Ansprüche auf Rücksicht haben? Das eben ist Kants Ansicht: Nur wer als Vernunftwesen sich selbst das (Sitten-)Gesetz geben kann, hat einen direkten moralischen Status. Über alle anderen Wesen dürfen wir grundsätzlich verfügen. Wir dürfen ihnen Tauschwerte zuweisen. Einzig wir selbst sind als moralische Gesetzgeber vom System der Äquivalente ausgenommen. Allein wer moralisch urteilen und handeln kann, hat einen absoluten Wert. Die Moralfähigkeit ist die notwendige und auch die hinreichende Bedingung unserer Würde.

Diese Annahme fußt, wie gezeigt werden soll, auf einer reflexiven Werttheorie der Moral. Sie unterscheidet sich nicht allein von der unter heutigen Kantianern verbreiteten Auffassung eines Vorrangs des (Ge-)Rechten vor dem Guten. Sie stimmt auch nicht mit neueren Versuchen überein, der zweiten Formel des Kategorischen Imperativs, der sogenannten Zweckformel, ein materiales Moralprinzip abzugewinnen – entgegen Kants erklärter Absicht, jedes derartige Prinzip auszuschließen.

2.1 Die Zweckformel des Kategorischen Imperativs

Die Zweckformel ist für unser Thema besonders ergiebig, weil sie den Zusammenhang herstellt, in dem Kant in der Grundlegung zuerst von der Menschenwürde spricht: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Kant 1786: BA 67) Hinter dieser Formel steht die Behauptung, dass wir jeden Menschen als Zweck anerkennen müssen, weil er an sich zweckhaft ist. In genau diesem Sinne besitzen wir Würde.

Auch die Rechtsbegründung in der Metaphysik der Sitten (Kant 1797: AB 43ff.) setzt mit der Zweckformel ein. Mit ihr vollzieht Kant den Übergang vom ‚innerlichen‘ Geltungsbereich moralischer Motive zum ‚äußerlichen‘ Geltungsbereich rechtlich regelbarer Handlungen. Innerlich ist zunächst die Selbstachtung als moralische Person, die Kant als Pflicht versteht. Eine Person mit Selbstachtung tritt allen anderen gegenüber mit dem Anspruch auf, selbst Zweck und nicht bloß Mittel zu sein. Dann aber muss sie konsequenterweise auch bereit sein, jedem anderen, der ein Zweck ist wie sie selbst, das Seinige zu lassen. Sie muss darum einer rechtlichen Ordnung zustimmen, die gewährleistet, dass die Freiheit des einen mit der Freiheit jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann. Kant (1797: AB 45) nennt dies das „einzig, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“. Als Recht ist es bezogen auf äußere Handlungen, nicht auf innere Motive. Aber es ist begründet in der Würde der sitt-

lich-autonomen Person, ein Zweck an sich selbst zu sein. Und sein Inhalt, die Freiheit, bringt die Achtung zum Ausdruck, die uns als moralischen Gesetzgebern zukommt (vgl. Bielefeldt 1998: 69).

Manche Kantinterpreten halten die Zweckformel für attraktiv, weil sie scheinbar einen Inhalt entfaltet, der über den Formalismus der Gesetzesformel¹ hinausweist (vgl. etwa Tugendhat 1993; Seel 1996: 247f.). Der Inhalt der Moral komme durch die notwendige Zweckhaftigkeit menschlichen Handelns ins Spiel: „So, nämlich als ein selbstbestimmtes und darin selbstzweckhaftes Leben, heißt es bei Kant, ‚stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor‘.“ (Seel 1996: 247; mit Bezug auf Kant 1786: BA 66) Das gibt uns eine inhaltliche Hinsicht moralischer Rücksicht: Wir wollen als Zwecke setzende und Zwecke verfolgende Subjekte normativ gelten. Wir sind um das selbstbestimmte Gelingen unseres Lebens besorgt und erwarten moralisch, dass alle anderen dies unbedingt beachten. Tatsächlich behandeln moralische Wesen einander als Zwecke: Sie tun und lassen manches um des anderen willen. So lässt sich die ungewöhnliche Formulierung, jemand ‚sei‘ ein Zweck, zwanglos verstehen.

Geradezu gewaltsam scheint jedoch der begründende Schritt zu sein. Warum soll aus der allgemeinen subjektiven Selbstzweckhaftigkeit menschlichen Lebens folgen, dass dieses auch objektiv selbstzweckhaft ist?² Wie gelangen wir von der – empirisch ohnehin zweifelhaften – Behauptung, dass jeder sein Leben immer auch als Zweck behandelt, zu der ganz anderen Behauptung, dass jeder darum ein Zweck an sich selbst sei? Was je für mich zweckhaft ist, ist es darum noch nicht ‚an sich‘. Ein Grund für intersubjektive und intrasubjektive Achtung ist aus der jeweiligen Selbstliebe heraus nicht zu gewinnen. Aus dem Sein der teleologischen Struktur menschlichen Strebens folgt kein moralisches Sollen.

Auch kantintern wäre dies ein Fehlschluss. Schließlich hat Kant vorausgesetzt, dass sich das Prinzip der Moral ohne jeden noch so formalen empirischen Inhalt darlegen lassen muss. Die Selbstliebe und die an sie geknüpften Interessen jedoch bilden einen empirischen Inhalt. Kant argumentiert, keine Zwecksetzung um der Glückseligkeit willen könnte aus der Naturkausalität herausführen. Über deren moralische Nichtigkeit lässt er uns nicht im Unklaren: „Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Wert (pretium vulgare). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen äußeren Wert seiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. ein Preis [...]“. (Kant 1797: A 93; Hervorhebung d. A.)

Wäre die Moral für den Schutz empirischer Interessen da, so hätten wir ein materiales Moralprinzip, nicht unähnlich dem utilitaristischen. Kant hat jedoch behauptet, dass seine Zweckformel des Kategorischen Imperativs nur eine andere Formulierung für das in der Gesetzesformel Gesagte sei. Die Gesetzesformel kommt ohne allen empirischen Inhalt aus. Wie kann diese Eigenschaft in der ‚inhaltlichen‘ Zweckformel erhalten bleiben? Offenbar nur so, dass der Inhalt kein empirischer Inhalt ist. Tatsächlich unterstellt Kant, dass unsere Bestimmung zur Moral dieser zugleich ihren Inhalt gebe. Er glaubt, den werthaften Inhalt seines Moralprinzips auf reflexivem Weg zu gewinnen: durch Besinnung

1 „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant 1786: BA 52)

2 Diesen Einwand erwähnt auch Seel (1996: 248).

auf den moralischen Standpunkt selbst (vgl. dazu Schönecker 1999; Schönecker/Wood 2002). Seine Herleitung lässt sich in vier Schritten nachvollziehen.

2.2 Gesetz und Gesetzgeber

(a) Indem wir überhaupt moralisch urteilen, (an-)erkennen wir das moralische Gesetz als unbedingt achtungswürdig. Jeder, der auf dem Standpunkt der Moral steht, erkennt damit auch ihre Allgemeinheit an. Weil moralische Gründe Gründe für beliebige Normadressaten sind, ist mögliche ‚Gesetzgebung‘ zumindest ein notwendiges Merkmal jeder Moral.³ Die Anerkennung ist unbedingt, das heißt, sie hängt nicht von außermoralischen Erwägungen ab. Zugleich wissen wir, dass wir es sind, die das moralische Gesetz anerkennen. Ohne dieses Wissen wären wir nicht zurechnungsfähig. Moralische Akteure tun das Richtige nicht automatisch und blind, sie tun es zumindest der Möglichkeit nach reflektiert. Nur weil sie selbstbewusst sind, können sie ihr Handeln verantworten.

(b) Dem moralischen Gesetz ist das Selbstbewusstsein des Subjekts nicht äußerlich. Auch beim Anblick einer Blume weiß ich, dass ich es bin, der die Blume erblickt. Für die Blume macht das jedoch keinen Unterschied. Sie ist, wie sie ist, ob angeschaut oder nicht. Das moralische Gesetz hingegen ist nicht denkbar ohne wenigstens vorgestellte Subjekte, deren überlegtes Handeln es leitet. Es soll den Willen aller vernünftigen Wesen binden; darin allein liegt sein Sinn. Der Wille eines vernünftigen Wesens kann aber als solcher nur durch Einsicht gebunden werden. Und er muss durch Einsicht gebunden werden, wenn irgendwo in der Welt ein moralischer Wert sein soll.

Dieser Gedanke verweist auf den Anfang der Grundlegung: In jeder möglichen Welt dürfte einzig ein guter Wille als uneingeschränkt, das heißt moralisch, gut gelten. Der gute Wille wäre vom moralischen Wissen nicht zu trennen. Nur wer das unbedingt Gebotene allein schon deshalb täte, weil es unbedingt geboten ist, wäre ein moralisch guter Mensch. Ob je ein Mensch in diesem Sinne gut war, ist oder sein wird, können wir nicht wissen. Der gute Wille ist kein Gegenstand möglicher Erkenntnis. Aber wir müssen die Möglichkeit moralischen Wertes um unseres praktischen Selbstverständnisses willen postulieren. Daher müssen wir voraussetzen, dass moralische Subjekte das Gesetz aus Einsicht beachten können. Ohne praktische Verbindlichkeit für beliebige Vernunftwesen wäre das Gesetz nichtig. Anders als Naturgesetze gelten Gesetze der Freiheit nur, sofern sie begründet sind. Die Begründung vollzieht nicht einfach nach, was der Fall ist und warum es der Fall ist. Sie ist mit der Geltung des Begründeten einerlei.

(c) Weil das moralische Gesetz nur aus Einsicht beachtet werden kann, muss es selbst genuin vernünftig sein. Jede andere als eine einsichtige Befolgung wäre keine Befolgung des moralischen Gesetzes. Allenfalls ginge sie äußerlich mit ihm konform. Kant behauptet, dass ich, um das Gesetz befolgen zu können, vernünftig sein muss und dass ich, soweit ich vernünftig bin, ihm wissentlich und willentlich folgen werde. Ich werde ihm als Vernunftwesen unbedingt folgen, weil ich mich eben so als Vernunftwesen selbst annehme. Das ist die eigentliche ‚Begründung‘ der Moral, wie Kant sie im dritten Abschnitt der Grundlegung darlegt (vgl. dazu Schönecker 1999; Forst 2004).

Der moralisch Handelnde, und dieser allein, bringt sein wahres Selbst als Vernunftwesen zur Geltung. Er erkennt (an), dass er zu Höherem berufen ist als bloß zur Verfol-

3 Kant hält sie überdies für hinreichend.

gung egozentrischer Zwecke. Er nimmt sich als möglichen (Mit-)Gesetzgeber in einem nach Freiheitsgesetzen regierten Reich der Zwecke wahr. So folgt er dem moralischen Gesetz nicht wie einer äußeren Vorgabe, sondern aus freien Stücken. Das Gesetz ist nichts anderes, als was ein beliebiges Vernunftwesen als solches notwendig will. Ein beliebiges Vernunftwesen hat es sich selbst gegeben. Darum sind moralisch Handelnde, und nur sie, autonom: selbstgesetzgebend im Reich der Zwecke. Das moralische Gesetz ist von ihrem vernünftigen Tun nicht zu trennen.

(d) Ist das Gesetz unbedingt achtungswürdig, so auch der vernünftige Wille und somit das moralische Subjekt. Menschen sind moralische Subjekte und also unbedingt achtungswürdig. Eine Besonderheit – manche mögen sagen: Absonderlichkeit – der kantischen Konzeption ist, dass die Achtung für Menschen aus der Achtung für das Gesetz zu folgen scheint, nicht umgekehrt.⁴ Tatsächlich sind das für Kant aber nur zwei Seiten derselben Sache: ohne Gesetz kein moralisches Subjekt; ohne moralisches Subjekt kein Gesetz. Diese Gleichursprünglichkeit steckt im Grundgedanken seiner Autonomiemoral.

Kurz, unser Wert als moralische Gesetzgeber zeigt sich zwingend in jeder moralischen Reflexion. Er ist der für Moralität schlechthin konstitutive Wert. In diesem Sinne ist er absolut. Kant hat nicht einfach, wie heutige Kantianer (vgl. Rawls 2006: 134; Habermas 1991), das Richtige dem Guten übergeordnet. Vielmehr hat er im Herzen des Richtigen das moralisch grundlegende Gute aufgespürt. Dieses Gute bildet den Inhalt der Moral. Der Inhalt ist nicht empirisch, weil Moralität nicht empirisch ist. Wie diese verweist er auf eine bloß gedachte („intelligible“) Welt: das Reich der Zwecke.

Die inhaltliche Hinsicht des Richtigen ist das Gute, das wiederum im Wollen des Richtigen besteht. Dieses Wollen ist das vernünftige Wollen. Daher kann Kants absoluter Wert auch kurz ‚Vernunft‘ heißen. Die Teilhabe an ihr macht unsere Menschenwürde aus. Sie ist moralisch grundlegend im doppelten Sinne: Sie ist vom Daseinsgrund der Moral, der Freiheit⁵, nicht zu trennen. Und sie allein gibt uns genuine Gründe für moralische Rücksicht. Wären wir nur Sinnenwesen, so wären wir nichtswürdig und austauschbar wie Vieh. Einzig Vernunftwesen verdienen Rücksicht um ihrer selbst willen. Jede moralische Rücksicht muss Ausdruck oder Ausfluss der Achtung sein, die wir Vernunftwesen schulden. In Kants Worten: „Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.“ (Kant 1797: A 93)

3. Zur Bewertung der reflexiven Werttheorie

Diese werttheoretische Rekonstruktion macht einige der vermeintlichen Unstimmigkeiten und kontraintuitiven Schlüsse kantintern verständlich, an denen sich heutige Kantianer

4 Darauf hat mich Susanne Schmetkamp hingewiesen.

5 Die Freiheit hat Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* als „ratio essendi“ der Moral bezeichnet (Kant 1788: A 5,6, Fußnote). Gemeint ist die Selbstbestimmung von Vernunftwesen als solche. Gemeint ist Autonomie, nicht heteronome Freiheit der Willkür.

stoßen. Um nur zwei zu nennen: Kant geht wie selbstverständlich davon aus, dass wir nicht nur fremd-, sondern auch selbstbezogene Pflichten haben. Zudem betrachtet er Grausamkeit als solche nicht als moralisch erheblich.

3.1 Selbsttötung, Leiden und das Verlangen nach Hilfe

Einer liberalen Kantauslegung sind die vorgeblich selbstbezogenen Pflichten ein Dorn im Auge. Auch abgesehen von der möglichen Unstimmigkeit schon des Gedankens einer selbstbezogenen Pflicht (vgl. dazu Singer 1975: 355–363): Kant zieht aus diesem Gedanken rigide Konsequenzen. Die bekannteste ist die absolute Pflicht, das eigene Leben, und sei es unter Qualen, zu erhalten. Sie gibt zu erkennen, dass Kant in einer wesentlichen Hinsicht eben kein Liberaler ist.

Linke wie rechte Liberale, von John Rawls und Ronald Dworkin bis hin zu Robert Nozick, betonen die Einzigkeit jeder Person: Diese habe nur ein Leben, das sie möglichst selbstbestimmt führen können sollte. Diese liberale Ansicht macht vor dem Lebensende nicht halt. Ein möglichst selbstbestimmter Tod liegt ganz auf der Linie der Wertschätzung personaler Autonomie (vgl. dazu Dworkin 1994). Kant hingegen würdigt nicht die personale, sondern allein die moralische Autonomie. Er attestiert der sittlichen Selbstbestimmung einen Wert, der mit der Einzigkeit einer Person gar nichts zu tun hat. Die Vielfalt der Interessen und Perspektiven, die uns als Sinnenwesen voneinander trennt, kann ihn nur verdecken. Allein in der Allgemeinheit der Vernunft kommt er zum Tragen. Diese Allgemeinheit ist in den vielen Individuen bloß verkörpert.

Der einzige Wert, der moralisch zählt, ist der moralische Subjektstatus. Ich kann ihn ‚in meiner eigenen Person‘ so gut verletzen wie in der Person eines anderen. Der empirische Mensch ist gleichsam ein Gefäß, das etwas Heiliges birgt. Um dieses Heiligen willen darf es nicht beschädigt werden – und sei das Gefäß ein leidender Leib, der nach finaler Erlösung verlangt. Im Angesicht ‚der Menschheit‘ spielt das noch so dringende eigene Interesse an Selbsttötung keine Rolle. Es zählt schlechterdings nicht. Wer sich selbst tötet, unterwirft seine Moralität seiner Sinnlichkeit. Für Kant ist das der Inbegriff moralischer Verfehlung. Die Selbsterhaltung als moralisches Subjekt ist die schlechthin fundamentale Pflicht, und gegen sie verstößt der Selbsttöter. Um im Bild zu bleiben: Er gibt das Heilige preis, indem er das Gefäß, das er ist, zerbricht.

Leiden als solches ist ohnehin nicht moralisch erheblich. Diese allgemeine Behauptung mag noch befremdlicher wirken als das besondere Verbot der Selbsttötung, aber ebenso klar wie dieses folgt sie aus Kants System. Dass wir leiden können, hebt uns nicht aus der Tierwelt heraus. Ohne die spezifische Differenz der Moralfähigkeit bliebe unsere Sonderstellung auch auf der Objektseite der Moral unverstänglich. Nur aufgrund unserer leidensunabhängig begründeten Sonderstellung haben wir sekundär auch auf mögliches Leiden achtzugeben – bei uns und bei allen anderen. So kommt Kant zu der berühmten berüchtigten Ansicht, dass wir Grausamkeit gegen Tiere nicht um der Tiere, sondern um unserer willen unterlassen sollen. Was wie eine Pflicht gegen Tiere aussieht, soll sich als selbstbezogene Pflicht der Menschen entpuppen. Wer rücksichtslos gegen Tiere handle, fördere mutwillig die eigene Verrohung und werde schließlich unfähig zur gebotenen Rücksicht gegen Menschen (vgl. Kant 1797: A 108).

Auch wir wären als bloß leidensfähige Kreaturen durchaus nichtswürdig. Dass unser Leiden gleichwohl zählt, liegt daran, dass jede Missachtung von Menschen eine Miss-

achtung des absoluten Werts der Vernünftigkeit bedeutet. Achtlosigkeit gegen Menschen bringt Achtlosigkeit gegen den absoluten Wert zum Ausdruck, dessen Träger wir als schwache Leibwesen sind. Mein Leib verdient Beachtung nicht um seinetwillen, sondern um der Moralität willen, die er verkörpert. Da wir jedoch fehlbare Sinnenwesen sind, müssen wir unsere moralische Empfindsamkeit pflegen.⁶ Dazu sollte uns das geringste Wesen recht sein, wenn es nur eine Hinsicht darbietet, die unter Menschen moralisch erheblich wäre. Die deutlichste dieser Hinsichten ist das Leidenkönnen.

Zeigt das aber nicht, welch unökonomischen Aufwand Kant treiben muss, um sein System mit den einfachsten Intuitionen zu versöhnen? Das Problem tritt nicht erst mit Blick auf die Tiere zutage, sondern bereits im Binnenraum der Moral unter Menschen: in Kants Betrachtung der ‚unvollkommenen‘ Pflicht zu Beistand und Hilfe. Unvollkommen ist die Pflicht, weil wir eine Welt ohne Hilfspflichten zwar ohne Widerspruch denken, jedoch nicht ohne Widerspruch wollen können. In seiner Tugendlehre sagt Kant dazu: „Wohltätigkeit, d. i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht. Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde.“ (Kant 1797: A 124) Da nun kein Mensch ein allgemeines Erlaubnisgesetz, Notleidenden nicht zu helfen, wollen könne, folge eine Pflicht zum Wohltun gegen Notleidende, „und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. Bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind“ (ebd.).

Das aber heißt: Grund und Hinsicht der Rücksicht treten im Fall der Hilfspflichten auseinander. Der Grund ist allein unsere Würdigkeit als Vernunftwesen. Die Hinsicht hingegen ist unsere Bedürftigkeit. Diese verbindet uns mit den vernunftlosen Tieren. Sie ist von unserer Bestimmung zur Moral logisch unabhängig. Auch faktisch besteht keine zwingende Verbindung zwischen der Rücksicht auf Bedürfnisse und der Fähigkeit zur Pflichterfüllung. Ein besonders starker Charakter wird auch unter heftigen Schmerzen seine Versprechen halten. Wenn wir ihm gleichwohl beistehen sollten (sofern er es nicht anders wünscht), so offenbar deshalb, weil er leidet. Wenn das aber unter uns moralisch relevant sein soll, warum dann nur unter uns? Eine solche Exklusivität wäre willkürlich, wenn da nicht Kants werttheoretische Voraussetzung wäre. Die aber tut bei der Erläuterung des Unwerts von Schmerzen nichts Entscheidendes zur Sache.

Kants Konstruktion steht deshalb in Spannung zum Erfordernis kontextueller Erheblichkeit (vgl. dazu Rachels 1990: 181): Sie betrachtet die Moralfähigkeit als Alles-oder-nichts-Bedingung für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Empfänger moralischer Rücksicht. Aber einige Hinsichten der Rücksicht haben mit unserer Moralfähigkeit nichts Wesentliches zu tun. Wesentlich an erheblichen Schmerzen und anderen leibgebundenen Qualen ist, dass sie unangenehm sind und wir sie deshalb prima facie vermeiden wollen. Eine moralische Verallgemeinerung allein mit Bezug auf diesen Sachverhalt müsste zur Einbeziehung auch der leidensfähigen Tiere führen.

6 „Denn obgleich das Vermögen (facultas) der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freiheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß: so ist doch dieses Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (exercitio) erhoben wird.“ (Kant 1797: A 33)

3.2 Ausschluss und Abstufung

Was für die Tiere gilt, gilt auch für viele Menschen. Wenn unsere Würde mit der Vernunft steht oder fällt, so bleiben die nicht vernunftfähigen Angehörigen unserer Art ohne Würde. Schwer geistig Behinderte und selbst hochintelligente Soziopathen sind keine möglichen Subjekte der Moral. Kant hat diese Schwierigkeit übergangen: Sie hat augenscheinlich mit empirischen Voraussetzungen zu tun, von denen er seine Moraltheorie im Grunde freihalten wollte. Selbst noch die Tugendlehre, die von lauter empirischen Problemen mit unserer Schwäche und Verführbarkeit handelt, beruht ganz auf der Prämisse, dass jeder Mensch moralisch handeln kann, weil er weiß, dass er es soll. Das aber weiß ein schwer geistig Behinderter nicht und für einen Soziopathen bleibt dieses Wissen jedenfalls ohne praktische Kraft.

Die neuere Hirnforschung macht uns auf empirische Voraussetzungen aufmerksam, ohne die wir nicht moralfähig wären (vgl. Anderson et al. 1999). Um das zu akzeptieren, müssen wir nicht die reduktiv-naturalistische Hintergrundphilosophie mancher dieser Forscher teilen. Wir können, frei nach Kant, aber ohne dessen Zwei-Welten-Lehre, an der Irreduzibilität des Normativen festhalten. Ein Handeln im logischen Raum der Gründe ist etwas kategorial anderes als ein naturgesetzlich ablaufendes Geschehen. Moralisch Handelnde müssen sich so verstehen, dass sie aus Einsicht das Richtige tun wollen. Ihr Überlegen zielt auf ein Handeln aus den besten rechtfertigenden Gründen (vgl. dazu Scanlon 1998).

Ohne naturale Basis allerdings ist jedenfalls in dieser Welt moralische Freiheit nicht zu haben. Bei schwer geistig Behinderten und wohl auch bei Soziopathen ist diese naturale Basis nicht gegeben. So können wir erklären, warum sie als moralische Akteure nicht in Betracht kommen. Wer aber nicht moralisch handeln kann, hat Kant zufolge keine Würde. Das zeigt: Die reflexive Werttheorie der Moral ist mit dem moralischen Universalismus unvereinbar. Sie ist es selbst dann, wenn wir einen Universalismus nur für Menschen wollen. Ein Universalismus nur für Vernunftwesen wäre ein Partikularismus für Menschen.

Wie steht es um den Egalitarismus der modernen Moral? Kant behauptet, dass Vernunftwesen einander notwendig als Gleiche begegnen. Dass auch daran Zweifel angebracht sind, zeigen zwei aufeinander bezogene Einwände, die schon jeder für sich die Werttheorie der Moral ins Wanken bringen. Ich nenne sie den Einwand der Ambivalenz und den Einwand der Graduierbarkeit.

Der Einwand der Ambivalenz besagt, dass die Vernunft als solche nicht eindeutig gut ist. Schließlich gehen aus ihr Gutes und Böses gleichermaßen hervor. Wer verantwortlich ist, kann das Richtige und das Falsche tun. Kant sieht das stellenweise selbst, kann es jedoch mit seiner vorbehaltlosen Schätzung der Vernunft nicht vereinbaren. Folglich schwankt er mit Blick auf das moralisch Falsche zwischen zwei Ansichten.

Einerseits scheint ihn seine ‚offizielle‘ Doktrin zu einer naturalistischen Lesart des Schlechten zu zwingen. Wenn der Mensch rein als Vernunftwesen notwendig das Rechte wollte, so könnte er das Falsche nur vorziehen, soweit er empirisch dazu genötigt würde. Ganz in diesem Sinne sagt Kant im dritten Abschnitt der Grundlegung: „Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten [...] vorlegt, nicht wünschte, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zustande bringen, wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein.“ (Kant 1786: BA 113)

Wäre das richtig, so wäre Schlechtigkeit nur eine Form der Willensschwäche. Wie aber könnte dann der Schlechte für seine Missetaten verantwortlich sein? Kant hat daher andererseits, namentlich in der Religionsschrift, dem Menschen ein mysteriöses Vermögen zugesprochen. Er könne die Hierarchie von Vernunft und Sinnlichkeit willentlich verkehren, was doch wohl heißt: mit Verstand gegen seine Moralität Stellung nehmen. Kant nennt eine solche Verkehrung radikal, nicht nur, „weil sie den Grund aller Maximen verdirbt“ (Kant 1794: B 36; A 33), sondern vor allem, weil sie sich weder ursächlich erklären noch rechtfertigen lasse. Jede ursächliche Erklärung stieße auf Kausalitäten, die unsere Zuständigkeit ersticken. Jede Rechtfertigung widerlege, dass die Vernunft stets das Gute will. Die Zuschreibung moralischer Schuld wird so zu einer unverständlichen Unterstellung. Auf sie können wir jedoch nicht verzichten, soll nicht die Idee normativer Verantwortung in der Luft hängen.

Unsere moralische Zuständigkeit wird nur begreifbar, wenn die praktische Vernunft die Bedingung der Möglichkeit von Gut und Böse ist. Entscheidend ist daher die angemessene moralische Performanz: der Gebrauch der Vernunft zu guten Zwecken. Moralisch richtiges Handeln ist eine Aufgabe der Vernunft. Ihr kann sie mehr oder weniger gerecht werden. Eben als Vernunftwesen sind wir normativ fehlbar.

Hier schließt der Einwand der Graduierbarkeit unmittelbar an (vgl. dazu Wolf 1990: 33f.). Er drängt sich auf, sobald man einmal die moralische Performanz als dasjenige erkannt hat, was allein einen unbedingten moralischen Wert haben mag. Bereitschaft und Fähigkeit zu moralisch richtigem Handeln sind unter Menschen nicht gleich verteilt. Sie sind es ebenso wenig wie andere geistige und charakterliche Qualitäten. Nun käme mit Blick auf nichtmoralische Vorzüge keiner auf die Idee, seine Schätzung anders als proportional zu verteilen: im richtigen Verhältnis zum Grad ihrer Ausprägung. Ein sehr tapferer Mensch verdient in genau dem Maße mehr Lob als ein anderer, wie er tapferer ist als dieser. Warum sollte die Moral hier eine Ausnahme machen? Warum sollte ein moralischer Minimalist ebenso viel wert sein wie ein guter Samariter oder gar ein moralischer Held?

Die meisten von uns sind in nahezu allen Lebenslagen moralische Minimalisten. Immerhin aber bewundern wir Menschen, die zu mehr Opfern bereit sind als wir selbst. Folglich stellen wir uns mit diesen nicht auf dieselbe Stufe moralischer Vorzüglichkeit. Das ist, da es um Wertschätzung geht, nur konsequent. Das Schätzenswerte ist generell graduierbar. Auch das moralisch Schätzenswerte begegnet uns in Graden.

Kant könnte antworten, dass man keinem Menschen und keiner Handlung den guten Willen ansehen könne.⁷ Das ist richtig, räumt den Einwand der Graduierbarkeit aber nicht aus. Jede realistische Charakterlehre zeigt, dass sich Menschen in moralisch erheblichen Hinsichten wie Einfühlungsvermögen, Urteilskraft, Opferbereitschaft und Willensstärke voneinander unterscheiden. Außerdem kann man einer Handlung sehr wohl ansehen, ob sie wenigstens ‚legal‘, also mit dem moralisch Gebotenen inhaltsgleich ist. Das Problem der Unerkennbarkeit moralischer Motive stellt sich allein bei äußerlich moralkonformen Handlungen. Bereits zu solchen sind aber nicht alle Menschen in gleichem Maße bereit oder wohl auch nur fähig.⁸

7 Diesen Hinweis verdanke ich Mattias Iser.

8 Dagegen schreibt Wolfgang Wieland: „Überdies ist sie [die Moralfähigkeit; Anmerkung d. A.] für den Menschen keine akzidentelle Bestimmung, sondern ein essentielles Wesensmerkmal, das ihm eigen ist, solange er existiert, und zwar auch dann, wenn er, aus welchen Gründen auch immer, daran gehindert ist, den Anspruch der Moral wahrzunehmen und ihm sein Handeln zu unterstellen. Wie alle für den Men-

Kurz, unter werttheoretischen Vorzeichen ist ein moralischer Egalitarismus allenfalls durch radikale Abstraktion zu bekommen: Wir müssten von allem absehen, was eine ungleiche Verteilung der Schätzung nahelegt. Für alle nichtmoralischen Fälle erscheint dies widersinnig. Niemand käme auf die Idee, den mäßig bemühten Dilettanten auf eine Stufe zu stellen mit dem rastlosen Genie. Eine Wertschätzung verliert geradezu ihren Witz, wenn sie nicht mehr proportional zu den Eigenschaften und Fähigkeiten vergeben wird, auf die der Urteilende Wert legt (vgl. Honneth 1992: 196ff.). Soll die Moral eine Ausnahme machen, so jedenfalls nicht aufgrund von Werturteilen über Individuen.

Zusammengefasst: Von den fünf Angemessenheitsbedingungen einer Begründung der Menschenrechte mit würdeverleihenden Eigenschaften mag die kantische ‚Vernünftigkeit‘ zwei erfüllen. Sie mag allgemein einsehbar und moralisch erheblich sein. Das zweite ist sie indes nur in dem eingeschränkten Sinne ihres guten Gebrauchs. Weil zu diesem nicht alle Menschen, und nicht alle in gleichem Maße, bereit und fähig sind, verfehlt sie die Bedingungen der Allgemeinheit und der Gleichheit. Außerdem steht sie in Spannung zum Erfordernis kontextueller Erheblichkeit: Zu den Hinsichten moralischer Rücksicht, die uns wichtig sind, gehören solche, die mit unserer Kreatürlichkeit als bedürftige und versehrbare Sinnenwesen zu tun haben. Es wäre jedenfalls grob kontraintuitiv, sie einzig instrumentell, mit Blick auf unsere Moralfähigkeit, und nicht auch um ihrer selbst willen zu beachten.

4. Für eine Umkehrung des Blicks

Ich bin zu meinem negativen Ergebnis im Zuge einer detaillierten Auseinandersetzung mit Kant gelangt. Ich habe diesen Weg gewählt, weil Kant immer wieder als Kronzeuge für das im Grundgesetz gemeinte Würdeverständnis herhalten muss. Aber das grundsätzliche Gleiche ist über alle sonstigen Versuche zu sagen, unsere Würde aus Eigenschaften zu gewinnen, wie sie nur rationale und vernünftige Personen haben. Welche Eigenschaften wir auch wählen, sie werden manchen Menschen fehlen. Das passt nicht zur Inklusivität der Menschenrechte, deren Besitz doch begründet werden soll. Da Rationalität und Vernünftigkeit naturale Voraussetzungen haben, werden sie auch unter prinzipiell mündigen Menschen nicht gleich verteilt sein. Das passt nicht zu dem menschenrechtlichen Merkmal der Egalität.

schen essentiellen normativen Bestimmungen ist auch die Moralfähigkeit nicht graduierbar.“ (Wieland 2002: 163) Mit dem ‚Menschen‘ ist offenbar nicht ein beliebiges menschliches Individuum gemeint, denn sonst wäre der Satz falsch. Daran ändert der Einschub nichts, dass ein Mensch, „aus welchen Gründen auch immer“, am moralischen Handeln gehindert sein könnte. Wer nie die Fähigkeit zu solchem Handeln besessen hat und sie nie besitzen wird, der ‚hat‘ sie in keinem Sinne des Wortes. Wer sie einmal hatte und sie nun irreversibel verloren hat, der hat sie ebenfalls nicht (mehr). Überdies ist die Moralfähigkeit, wie jede Fähigkeit, ob essentiell oder nicht, durchaus graduierbar. Ein kleines Kind ist nicht ebenso zur Moral fähig wie ein normal entwickelter Erwachsener, und der durchschnittliche Erwachsene wird das moralisch heldenhafte Handeln eines Mahatma Gandhi nur bewundern können. Wieland muss daher den ‚Menschen‘ im Sinne eines normativ typisierenden Gattungsbegriffs meinen. Warum aber der moralische Status *von Individuen* von einem solchen Gattungsbegriff abhängen soll, ist alles andere als klar.

4.1 Vernunftwesen und verletzbarere Kreaturen

Die Begründung unseres menschenrechtlichen Status mit unserer Rationalität und Vernünftigkeit bricht sich auch am Erfordernis kontextueller Erheblichkeit (vgl. dazu Rachels 1990: 181). Unsere ‚höheren‘ Vermögen spielen sicher eine Rolle, um den Stellenwert einiger Menschenrechte verständlich zu machen. Nur wer überlegen kann, hat etwas von der Meinungsfreiheit. Nur wer begreifen kann, was Ämter sind, kann sinnvoll von seinem politischen Wahlrecht Gebrauch machen. Nur wer sich als Subjekt mit einem eigenen normativen Status verstehen kann, hat eine Selbstachtung zu verlieren. Auch Verletzungen wie die Folter beziehen einen Teil ihrer menschenrechtlichen Abscheulichkeit aus dem Aspekt der Demütigung, die sie darstellen.⁹ Aber das ist sicher nicht alles, was Folter furchtbar und schlechthin verwerflich macht. Sollen wir dem Aspekt der leibgebundenen Qualen kein eigenes Gewicht geben? Erhebliche Schmerzen sind in sich selbst schlecht. Sie einem anderen absichtlich zuzufügen, ist darum prima facie falsch, ganz unabhängig davon, ob das Opfer ein brillanter Intellektueller oder ein einjähriges Kind ist, ob es auf Lawrence Kohlbergs Stufenfolge moralischer Urteilsfähigkeit Stufe eins oder Stufe sechs einnimmt, ob es sprechen oder nur schreien kann (vgl. dazu Ladwig 2007a: 209f.).

Man könnte einwenden, ohne vernünftige Personen gebe es gar keine Moral und keine Menschenrechte. Verleiht uns dies nicht doch eine Würde, die uns aus dem moralblinden Tierreich heraushebt? Eine einfache Überlegung von Martin Seel (1995: 319) zeigt, warum das nicht folgt. Als vernünftige Personen müssen wir uns fragen, welche Aspekte unserer Verletzbarkeit uns gute Gründe für menschenrechtliche Rücksicht geben. Dabei darf es uns nicht kümmern, wer außerdem von unserer Begründung profitieren könnte. Allein der Inhalt eines gültigen Grundes entscheidet über die Bedingung menschenrechtlicher Zugehörigkeit in der durch den Grund hervorgehobenen Hinsicht. Allein die Tatsachen entscheiden, wer die Bedingung der Zugehörigkeit erfüllt. Gebührt uns Rücksicht aufgrund unserer Anlage zur Autonomie, so gehören in dieser einen Hinsicht nur Menschen dazu, die wenigstens der Möglichkeit nach mündig und selbstverantwortlich sind. Hinsichtlich unserer Schmerzempfindlichkeit hingegen gehören alle dazu, die Schmerzen empfinden können wie wir. Schließlich trifft ein Grund, den wir als einschlägig betrachten (sollten), auf sie ebenso zu wie auf uns.

Die Begründung der Menschenrechte, die sich damit abzeichnet, ist nicht wertorientiert wie bei Kant, sie ist interessenorientiert.¹⁰ Sie kommt ohne Wertannahmen aus, die

9 Statt von ‚Demütigung‘ – oder ‚Erniedrigung‘ – können wir auch von ‚Entwürdigung‘ reden. Dieser begriffliche Umstand macht den Vorschlag verständlich, die Menschenwürde gleichzusetzen mit dem Recht, nicht erniedrigt zu werden (vgl. dazu Schaber 2003). Erniedrigend sind direkte oder strukturelle Angriffe auf die Selbstachtung einer Person (vgl. dazu Margalit 1997). Diese Art der Verletzung kann daher nur erleiden, wer einen Sinn für den eigenen moralischen Status hat oder jedenfalls haben kann. Das aber trifft nicht auf alle Träger der Menschenrechte zu. Deshalb sollten wir die Menschenwürde in ihrem menschenrechtlichen Verständnis auf diesen – wenn auch wichtigen – Aspekt nicht verengen (vgl. dazu Ladwig 2003: 48ff.). Wir würden sonst einmal mehr die Universalität der Menschenrechte verfehlen.

10 Der folgende Vorschlag unterscheidet sich grundlegend von dem ebenfalls interessenorientierten Ansatz Norbert Hoersters (2003). Hoerster vertritt eine individualistische Moralkonzeption. Er behauptet, zur Begründung moralischer Normen reichten egozentrische Klugheitskalküle hin. Die Interessen aller einigungsfähigen Menschen würden an bestimmten Punkten, wie dem Tötungsverbot und grundlegenden Kooperationsnormen, inhaltlich konvergieren. Dagegen ist die von mir vertretene Konzeption eine Spielart der Unparteilichkeitsmoral. Sie beruht auf der Überzeugung, dass moralische Normen allgemein und positionsunabhängig akzeptabel sein müssen: Ein Beliebiger muss gute Gründe haben, sie in sein Gewissen

über den Vorteil der Berücksichtigung von Interessen für deren Subjekte hinausgingen. Subjekte menschenrechtlicher Rechtfertigung nehmen sich selbst notwendig als vernunftbegabt und als verletzlich wahr: als vernunftbegabt, weil moralfähig, als verletzlich, weil moralbedürftig. Und ihre Vernunftbegabung ist selbst eine Quelle der Verletzlichkeit: Ob sie selbstbestimmt und in Selbstachtung leben können, hängt auch von dem Schutz und der Förderung ab, die sie von Seiten anderer und durch institutionelle Ordnungen erfahren. Aber ihre Menschenrechtsbedürftigkeit geht in ihrer Bestimmung zur Selbstbestimmung – oder zur Begründung und Beachtung moralischer Normen – nicht auf. Sie umfasst auch die kreatürlichen Aspekte der Sterblichkeit, der körperlichen Verletzlichkeit, der leibgebundenen Leidensfähigkeit und der vitalen Angewiesenheit auf andere. Und sie umfasst sie als Gesichtspunkte eigenen Rechts, über ihre instrumentelle Bedeutung für unsere Autonomiefähigkeit hinaus. Das macht die Einbeziehung auch konstitutionell unmündiger, aber leidensfähiger Menschen in den Kreis der Nutznießer menschenrechtlicher Rücksicht normativ zwingend.

Mit diesem Argument haben wir unversehens die Blickrichtung gewechselt. Bildhaft gesprochen: Anstatt die moralische Rücksicht angebotsseitig, mit unserer Moralfähigkeit, zu begründen, rechtfertigen wir sie nunmehr nachfrageseitig, mit unserer Moralbedürftigkeit. Diese Vorgehensweise hat die Vorzüge sozialer Inklusivität und sachlicher Differenziertheit. Nicht nur rationale und vernünftige Personen, sondern alle Menschen, die etwas erleben können und darum subjektiv verletzbar sind, gehören direkt zur menschenrechtlichen Gemeinschaft.

4.2 Ist ‚Menschenwürde‘ bloß rhetorisch?

Was folgt daraus für die Menschenwürde? Ganz offenbar spielt sie keine die Menschenrechte begründende Rolle. Sie scheint ein grundsätzlich redundanter, wenn auch rhetorisch anziehender Ausdruck dafür zu sein, dass wir eine Menge von (Anspruchs-)Rechten besitzen. Sie steht abkürzend und motivational gewinnend für den moralischen Status, ein Recht auf Menschenrechte zu haben. Und menschenwürdig lebt, wer im sicheren Genuss aller für ihn nützlichen Menschenrechte lebt. Zu deren Begründung bemühen wir hingegen Interessen. Einige unserer Interessen sind so grundlegend oder zentral, dass wir sie für hinreichend halten, andere zu ihrem Schutz und ihrer Förderung zu verpflichten (vgl. dazu Raz 1986: 166).

Dabei ist wesentlich, dass die Rücksicht zwar auf Interessen bezogen, aber Einzelwesen geschuldet ist. Anders als der Utilitarismus, der von einer ‚unpersönlichen‘ Grundnorm der Verbesserung von Weltzuständen ausgeht, ist eine Konzeption moralischer Rechte zugeschnitten auf die gültigen Ansprüche unvertretbar einzelner Individuen. Jeder einzelne Mensch hat einen gültigen Anspruch hinsichtlich solcher Interessen, von denen wir alle unparteiisch wollen, dass sie Schutz und Förderung in menschenrechtlicher Form erfahren. Um dafür infrage zu kommen, muss ein Interesse viererlei erfüllen.

Es muss sich erstens allgemein befriedigen lassen. Für mein Interesse, Professor zu werden, gilt das zum Beispiel nicht, denn Professuren sind begrenzt. Es muss zweitens überhaupt dazu taugen, fremde Pflichten zu erzeugen. Das schließt Bedürfnisse wie Liebe

aufzunehmen. Ein gültiger moralischer Grund verdient unsere Zustimmung unabhängig von allen Kräfteverhältnissen und kontingenten Neigungen. Bei Hoerster hingegen dürfen beide eine bestimmende Rolle spielen.

aus, die nur als Geschenke erfüllbar sind. Es muss drittens, um Pflichten normativ auslösen zu können, grundlegend oder zentral sein. Das schließt triviale oder Luxusanliegen aus. Noch so viele geringfügige Vorlieben noch so vieler anderer können meine menschenrechtlich erheblichen Interessen, etwa am Leben, an körperlicher Unversehrtheit oder an Selbstbestimmung, nicht aushebeln. Es darf viertens nicht in sich selbst moralisch verkehrt sein. Freuden an der Entrechtung oder Erniedrigung anderer können im Rahmen einer Moral mit Rechten schlechterdings nicht zählen. Das dritte und das vierte Erfordernis trennen die Interessenkonzeption der Rechte von einem reinen Konsequentialismus. Die Möglichkeit der Aggregation guter Folgen über Individuengrenzen hinweg wird von vornherein durch die unabhängige moralische Stellung jedes Einzelnen und seine besonders wichtigen Interessen oder Bedürfnisse begrenzt.

In einem früheren Aufsatz habe ich angenommen, das sei im Wesentlichen alles: Statt von der Menschenwürde könnten wir auch direkt von den Interessen reden, die unsere menschenrechtliche Rücksicht begründen (vgl. Ladwig 2003). Gerade in Deutschland ist die Neigung groß, die Menschenwürde als Totschlagformel zu verwenden, um Debatten zu beenden oder zu verhindern, die vielen gefährlich vorkommen: ob man Embryonen zu Forschungszwecken verwenden darf, ob Feten ein ebenso starkes Lebensrecht haben wie geborene Menschen, ob das Recht auf Selbstbestimmung auch das Recht einschließt, nach Sterbehilfe zu verlangen, ob Leihmutterchaft erlaubt sein sollte und so weiter. Oft scheint dabei die Gefahr vor allem eine für die eigene moralische Selbstgewissheit zu sein. Nicht um diese sollte es Verteidigern der Menschenrechte aber doch vorrangig gehen, sondern um Bedingungen menschlichen Wohlbefindens und menschlicher Selbstbestimmung – und insofern natürlich auch und grundlegend um den Schutz des Lebens. Von Interessen statt von Menschenwürde zu reden, bietet den Vorteil, die Aufmerksamkeit aller Beteiligten direkt auf die gefährdeten Güter zu lenken, die uns vernünftigerweise nach Menschenrechten verlangen lassen. Und zu diesen Gütern gehört nicht, dass wir weiterhin ruhig schlafen können, weil wir zur Abwehr von Zweifeln ja die Formel der Menschenwürde haben.

5. Menschenwürde als Recht auf starke Rechte

Mittlerweile meine ich indes, dass ‚Menschenwürde‘ mehr bedeutet als nur, dass wir ein Recht auf Rechte haben. Sie steht abkürzend für den besonders starken Status menschenrechtlicher Unverletzlichkeit, von dem eingangs des Artikels die Rede war. Dieser Status ist durch weitreichende Verbote der Abwägung und der Abstufung gekennzeichnet. Zu deren Begründung reicht aber die bislang skizzierte Interessenkonzeption nicht hin. Das sei abschließend an der Schwierigkeit verdeutlicht, das Abwägungsverbot zu begründen (zum analogen Problem, das Verbot der Abstufung zu rechtfertigen, vgl. Ladwig 2010).

5.1 Leben gegen Leben

Was spricht etwa für die Ansicht, wir dürften Leben nie gegen Leben aufrechnen? Das Bundesverfassungsgericht hat sie in seinem Urteil zum Luftsicherheitsgesetz (BVerfGE 115, 118) ausdrücklich bekräftigt und mit der Menschenwürde begründet. Die Interessenkonzeption legt jedoch genau das umgekehrte Urteil nahe. Wenn je mein Interesse am

Leben zählt und jedes Leben gleich viel wiegt, dann gilt: Wir sind in tragischen Lagen prima facie dazu verpflichtet, so viele Leben wie möglich zu retten, auch wenn das bedeutet, einige zu opfern.¹¹ Andernfalls könnte jeder Einzelne, der zusätzlich gerettet werden könnte, beklagen, dass sein Leben behandelt werde, als spiele es für die moralische und rechtliche Richtigkeit der Entscheidung keine Rolle (vgl. dazu Scanlon 1998: 232). Schließlich ist das Interesse des Einzelnen an seinem Leben weder trivial noch in sich unmoralisch. Es ist schlechterdings grundlegend und scheint daher nur den bestmöglichen Schutz zu verdienen. Und wenn das Leben jedes Einzelnen zählt, so sind die vielen Leben doch wohl zählbar. Was also sollte uns daran hindern, das beste Ergebnis unter sonst gleichen Umständen mit der größten Zahl der Geretteten gleichzusetzen?

Eine Konzeption absoluten Wertes mag zu einem anderen Ergebnis führen, aber das dürfte eher zusätzliche Zweifel an ihrer allgemeinen Annehmbarkeit wecken. Man könnte sich dazu vorstellen, das Leben jedes Einzelnen sei die Inkarnation eines Heiligtums, das, einmal angetastet, für immer entweiht wäre. Dabei spielte es keine Rolle, wie oft oder in wie vielen Inkarnationen es angetastet würde: entweiht ist entweiht. Hier wäre in der Tat nicht wichtig, wie viele Leben verloren gingen, weil bereits mit einem alles verloren wäre. Aber wäre es für uns alle, die wir am eigenen Leben hängen, vernünftig, seinen menschenrechtlichen Schutz auf einen so steilen metaphysischen Gedanken zu stellen?

Man mag einwenden, die Konzeption absoluten Wertes passe besser als die Interessenkonzeption zu unseren stärksten rechtsmoralischen Intuitionen. Schließlich sei das Verbot, Leben gegen Leben zu verrechnen, ein konstitutiver Grundsatz jeder menschenrechtlichen Ordnung. Das klingt plausibel, solange man nicht auch etwas anderes bedenkt: Die Wertkonzeption führt, konsequent betrachtet, zu einem moralischen Absolutismus. Sie kann keine Ausnahmen zulassen, egal in welcher Situation und egal wie entsetzlich der Gesamtschaden wäre. Sie lässt zum Beispiel keinen Raum für Ausnahmen vom menschenrechtlichen Tötungsverbot in noch so gerechtfertigten Kriegen. Das heißt, sie schließt, bei realistischer Betrachtung dessen, was Kriege stets bedeuten, deren Rechtfertigung ausnahmslos aus. Ebenso könnte die noch so gut begründete Befürchtung noch so vieler Toter den Abschuss eines als Waffe verwendeten Passagierflugzeugs nicht rechtfertigen, wenn in ihm auch nur ein unschuldiger Passagier säße.

Zu einem solchen Schluss ist kaum einer bereit, mag er auch vom Vokabular des Absolutismus nicht lassen. Das führt beispielhaft Julian Nida-Rümelin (2006: 81) vor: „Die Tötung Unschuldiger bleibt auch dann verboten, wenn die Zahlen in die Höhe gehen, wie im Falle 9/11. Je extremer die Konsequenzen allerdings sind, desto eher ist es gerechtfertigt, die Prinzipien deontologischer Ethik abzuschwächen und zuzulassen, dass angesichts der horrenden Konsequenzen entgegen diesen Prinzipien gehandelt wird.“ Das heißt doch wohl: Sind die Konsequenzen nur schlimm genug, so ist das weiterhin Verbotene wenigstens zulässig. Was aber soll es dann bedeuten, es bleibe verboten, auch wenn „die Zahlen in die Höhe gehen“? Und noch schärfer gefragt: Wenn einhunderttausend evident gefährdete Leben eine Abweichung rechtfertigen, die einhundert das Leben kostete, warum genügen dazu nicht eintausend? Und wenn eintausend, warum dann nicht einhundertund-eins? Jedes Mal sterben schließlich – nach menschlichem Ermessen – Menschen, und wir könnten mehr Menschen retten, wenn wir Ausnahmen vom menschenrechtlichen Tö-

11 Dass auch ein Kantianer, bleibt er Kants theoretischen Prämissen verbunden, solche Opfer nicht ausschließen kann, versucht David Cumminskey (1990) zu zeigen. Sein unorthodoxer Versuch, Kant ins Lager der Konsequentialisten zu ziehen, bildet eine Alternative zu meiner eher orthodoxen Kant-Deutung.

tungsverbot zuließen. Warum also sollten wir dieses Verbot nicht gleich unter die einschränkende Bedingung des bestmöglichen Ergebnisses in eben dieser Hinsicht, des Lebensschutzes, stellen?

Anders gesagt: Fast alle, die sich auf deontologische Intuitionen berufen, setzen stillschweigend Schwellenwerte des gerade noch Erträglichen voraus. Mit deren Überschreitung sind sie zu Ausnahmen von ihren zunächst absolut formulierten Verbotsnormen geneigt. Leider bleibt dabei so gut wie immer der Grundsatz im Dunkeln, der ganz bestimmte Ausnahmen mit der Überschreitung ganz bestimmter Schwellenwerte rechtfertigen könnte. Die Rhetorik des Absolutismus lenkt ab von der konzeptionellen Unklarheit, die hier augenfällig herrscht.

5.2 Bereiche und Ebenen moralischen Urteilens

Eine Alternative wäre, der Interessenkonzeption verbunden zu bleiben, dabei aber zwei Bereiche und zwei Ebenen moralischer Betrachtung zu trennen. Die Bereiche sind die einer Interaktionsmoral unter Menschen einerseits, einer Moral für politische Institutionen andererseits (vgl. dazu Pogge 2002: 170). Wir haben einerseits gute Gründe, an politische Institutionen stärker konsequentialistische Erwartungen zu richten als an einzelne Menschen. So scheint es vernünftig, Normen der Armutsbekämpfung und der Angleichung von Lebenschancen primär an Institutionen zu adressieren. Von allen Einzelnen verlangen wir dagegen vor allem, dass sie bei der Verfolgung persönlicher Zwecke moralisch begründete Verbotsnormen beachten und nur ausnahmsweise auch, dass sie Fremden helfen. Für eine solche Arbeitsteilung sprechen Gründe der Fairness, der Effektivität und Effizienz sowie der Entlastung des Einzelnen.

Andererseits haben wir manchmal auch Gründe für die umgekehrte Gewichtung: Eine Folgenorientierung, die dem Einzelnen erlaubt sein mag, könnte unzulässig sein als institutionalisierte Norm, die das Tun und Lassen staatlicher Akteure bestimmt. Schließlich steht diesen das Gewaltmonopol, mit allen Gefahren des Missbrauchs und des Dammbruchs, zu Gebote. So ist es zweierlei, ob ein Vater einen Entführer schlägt, um sein Kind wiederzubekommen, oder ob dies ein Polizist für ihn tut. Ebenso ist es zweierlei, ob ein einzelner Polizist oder Soldat in einer tragischen Situation Gewalt gebraucht oder ob das Gesetz ihm dies ausdrücklich erlaubt oder sogar vorschreibt.

Am Beispiel des Luftsicherheitsgesetzes hat deshalb Bernhard Schlink (2005) auf die Grenzen des rechtlich Regelbaren hingewiesen. Manchmal müsse selbst ein militärischer Befehlshaber auch um den Preis des Rechtsbruchs seinem Gewissen folgen. Er mag moralisch im Recht sein, wenn er etwa den Befehl zum Abschuss gibt, und darf dann nur noch auf Verständnis, Milde oder Gnade hoffen. Aber schlimmer als das Aushalten dieses Konflikts wäre seine Leugnung durch Beseitigung der Rechtsnorm, die den Einzelnen im Regelfall davor schützt, Opfer eines konsequentialistischen Kalküls zu werden.

Warum aber sollten wir den Einzelnen davor schützen, wenn nicht, weil er einen absoluten Wert verkörpert: einen Wert, der „kein Äquivalent verstatet“ (Kant 1786: BA 77)? Das Problem mit der Wertkonzeption ist, dass sie nicht einräumen kann, was etwa Schlink für möglich hält: dass das rechtlich Verbotene, die Opferung Unschuldiger, in Grenzfällen das moralisch Gebotene ist. Wer einen schlechterdings nicht abwägbaren Wert verkörpert, der darf eben nicht mit dem Argument, andernfalls stürben Abertausende, in den Tod geschickt werden. Wer ein solches Argument auch nur für erwägenswert

hält, muss darum auch eine Alternative zur Wertkonzeption erwägen. Eine mögliche Alternative beruht auf der Trennung zweier Ebenen rechtsmoralischen Urteilens: einer prinzipiellen und einer pragmatischen.

Prinzipiell gesehen sollten wir die menschenrechtlich erheblichen Interessen aller so gut wie möglich schützen und fördern. Eine interessenorientierte Rechtsauffassung privilegiert zum Beispiel nicht unbedingt die negativen Pflichten. Aber das menschenrechtliche Optimierungsgebot verwickelt uns in pragmatische Fragen. Dazu gehören die Gefahren moralischer Überforderung und Korruption, des institutionell begünstigten Missbrauchs, des Dammbrochs oder sogar der Erosion einer Rechtsordnung als Ganzes. Sie könnten für mehr akteur-relative Einschränkungen und Erlaubnisse sprechen als auf der prinzipiellen Ebene vorgesehen.¹² Ebenso könnten sie uns Klugheitsgründe für eine Bindung staatlichen Handelns an nahezu (!) absolute Verbotsnormen geben.

Das ist nur scheinbar paradox: Die weitreichenden menschenrechtlichen Begrenzungen des Konsequentialismus dürften nicht zuletzt selbst konsequentialistisch gerechtfertigt sein. Auch ist dies kein Utilitarismus, selbst nicht in dessen regelutilitaristischer Variante: Am letzten Grund aller folgenorientierten Erwägungen steht keine ‚unpersönliche‘ Norm der Optimierung von Weltzuständen. Ihre Basis bilden die gültigen Ansprüche unvertretbar einzelner Menschen.

Trennen wir wie angedeutet Bereiche und Ebenen rechtsmoralischen Urteilens, so können wir weite Teile der Menschenwürdenorm rekonstruieren, ohne dazu einen absoluten Wert à la Kant annehmen zu müssen. Unsere ‚Würde‘ steht abkürzend für unseren gültigen Anspruch auf starke Rechte. Starke Rechte sind unter normalen Umständen weder abwägbare noch abstufbar. Sie schützen uns vor konsequentialistischen Kalkülen auf Kosten unserer menschenrechtlich zentralen und grundlegenden Interessen. Sie bewahren uns zum Beispiel vor einer Verrechnung von Leben gegen Leben. Aber sie tun dies nicht absolut: In Grenzfällen unserer Rechtsordnung und Rechtswirklichkeit wie gerechtfertigten Kriegen könnten Abwägungen erlaubt oder sogar geboten sein, die unter normalen Umständen kategorisch verboten blieben. Wo genau diese Grenzen zu ziehen sind, wird womöglich immer umstritten bleiben. Auch die Annahme eines absoluten Werts kann diesen Streit nicht schlichten. Allenfalls macht sie ihn unkenntlich, um ihren Anhängern ein unverdient gutes Gewissen zu geben.

Literatur

- Anderson, Steven W. / Bechara, Antoine / Damasio, Hanna et al., 1999: Impairment of Social and Moral Behavior Related to Early Damage in Human Prefrontal Cortex. In: John T. Cacioppo / Gary G. Berntson / Shelley E. Taylor et al. (Hg.), *Foundations in Social Neuroscience*, Cambridge, Mass., 333–344.
- Bielefeldt, Heiner, 1998: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt.
- Cumminskey, David, 1990: Kantian Consequentialism. In: *Ethics* 100, 586–615.
- Dworkin, Ronald, 1990: *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt (Main).
- Dworkin, Ronald, 1994: *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*, Reinbek.

12 Akteur-relative Einschränkungen verbieten uns, etwas zu tun, um das Gute zu maximieren, etwa einen Mord zu begehen, um eine größere Zahl von Menschen zu retten. Akteur-relative Erlaubnisse geben uns Spielräume für persönliche Entscheidungen ohne Rücksicht auf das insgesamt Gute. Wir dürfen zum Beispiel das Studium unserer Kinder fördern, obwohl wir mit dem Geld anderswo Leben retten könnten.

- Forst, Rainer, 2004: Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52, 179–197.
- Habermas, Jürgen, 1991: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt (Main).
- Hill, Thomas E., 2003: Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag. In: Ralf Stoecker (Hg.), Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien, 153–174.
- Honneth, Axel, 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt (Main).
- Hoerster, Norbert, 2003: Ethik und Interessen, Stuttgart.
- Kamm, Frances M., 2007: Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm, Oxford.
- Kant, Immanuel, 1993: Die Metaphysik der Sitten. In: ders., Werkausgabe VIII, hg. von Wilhelm Weischedel, 10. Auflage, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1993: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: ders., Werkausgabe VIII, hg. von Wilhelm Weischedel, 10. Auflage, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1995: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zweite Auflage. In: ders., Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Sonderausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, 1. Auflage, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1995: Kritik der praktischen Vernunft. In: ders., Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Sonderausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, 1. Auflage, Frankfurt (Main).
- Ladwig, Bernd, 2003: Ist „Menschenwürde“ ein Grundbegriff der Moral gleicher Achtung? Mit einem Ausblick auf Fragen des Embryonenschutzes. In: Ralf Stoecker (Hg.), Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien, 35–60.
- Ladwig, Bernd, 2007: Menschenrechte und menschliche Natur. Bausteine zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte. In: Leviathan 35, 85–106.
- Ladwig, Bernd, 2007a: Zwei Wege der Begründung von Menschenrechten. Überlegungen am Beispiel des elementaren Rechts auf körperliche Unversehrtheit. In: Sibylle van der Walt / Christoph Menke (Hg.), Die Unversehrtheit des Körpers. Geschichte und Theorie eines elementaren Menschenrechts, Frankfurt (Main) / New York.
- Ladwig, Bernd, 2010: Menschenrechte und Tierrechte. In: Zeitschrift für Menschenrechte 1, 130–156.
- Margalit, Avishai, 1997: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Berlin.
- Nida-Rümelin, Julian, 2006: Leben und töten lassen. In: Cicero 5, 80–82.
- Pogge, Thomas, 2002: World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms, Cambridge, UK.
- Rachels, James, 1990: Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism, Oxford.
- Rawls, John, 2006: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt (Main).
- Raz, Joseph, 1986: The Morality of Freedom, Oxford.
- Scanlon, Thomas M., 1998: What We Owe to Each Other, Cambridge, Mass.
- Schaber, Peter, 2003: Menschenwürde als das Recht, nicht erniedrigt zu werden. In: Ralf Stoecker (Hg.), Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff, Wien, 119–132.
- Schlink, Bernhard, 2005: An der Grenze des Rechts. In: Der Spiegel vom 17.01.2005, 34.
- Schönecker, Dieter, 1999: Kant. Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Freiburg / München.
- Schönecker, Dieter / Wood, Allen W., 2002: Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführer Kommentar, Paderborn.
- Seel, Martin, 1995: Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt (Main).
- Seel, Martin, 1996: Wohlergehen über die Form des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt (Main).
- Singer, Marcus G., 1975: Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens, Frankfurt (Main).
- Wieland, Wolfgang, 2002: Pro Potentialitätsargument: Moralfähigkeit als Grundlage von Würde und Lebensschutz. In: Gregor Damschen / Dieter Schönecker (Hg.), Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument, Berlin / New York.
- Wolf, Ursula, 1990: Das Tier in der Moral, Frankfurt (Main).

