

2. Ein Defizit

2.1 Autonomie und Vernunft

Wir haben bisher die theoretischen Ansätze, welche bezüglich der menschlichen Würde vertreten werden, lediglich kurz betrachtet. Im Folgenden möchte ich zu einer kritischen Diskussion dieser Theorien übergehen. Es gilt zu prüfen, ob die bestehenden Ansätze genügen, das heißt, ob sie überzeugende Deutungen der Menschenwürde darstellen. Dabei möchte ich nicht nur eine moral-, sondern auch eine rechtsphilosophische Perspektive einnehmen und überlegen, inwiefern die Deutungen in rechtlicher Hinsicht zu überzeugen vermögen und wo sie Defizite aufweisen. Einen besonderen Brennpunkt bildet dabei die Frage, wer nach der jeweiligen Theorie Trägerin beziehungsweise Träger der menschlichen Würde ist. Es entspricht der juristischen Praxis und zweifellos auch einer moralischen Intuition, dass alle Menschen Trägerinnen und Träger der Menschenwürde sein sollen¹. Daher ist die Frage wichtig, ob die vertretenen Theorien diese allgemeine Reichweite menschlicher Würde begründen und erklären können.

Ich werde zunächst die Theoriefamilie analysieren, die sich unter dem Begriff der Handlungsfähigkeit (*agency*) versammelt. In diesem Zusammenhang werde ich auch Kants Verständnis aufgreifen, da seine Theorie mit ihrem Bezug auf die moralische Selbstbestimmung eine große Nähe dazu aufweist. Anschließend möchte ich die Theorien, die auf Selbstachtung und Demütigung rekurrieren, erörtern.

Autoren wie Gewirth oder Griffin betrachten die menschliche Handlungsfähigkeit als Grund der Würde. Bereits Kant hatte, relativ ähnlich, die moralische Selbstbestimmung als das betrachtet, was die menschliche Würde ausmacht². Eine Engführung auf einzelne Begriffe (wie Vernunft, Autonomie etc.) sollte hierbei vermieden werden, denn im Grunde geht es um ein ganzes Bündel an Eigenschaften, die kaum scharf voneinander zu trennen sind. Die menschliche Handlungsfähigkeit beziehungsweise Selbstbestimmung ist zum Beispiel untrennbar verknüpft mit der Vernunft. Der Mensch hat das Vermögen, sich selbst und sein Handeln zu bestimmen, weil er imstande ist, rational darüber zu reflektieren. Die Vernünftigkeit wiederum besteht (unter anderem) darin, dass jemand sein Handeln bewusst lenken und auf allgemeine Normen ausrichten

1 Es ist juristisch unstrittig, dass *alle* Menschen während ihrer ganzen Lebensdauer Träger des Würdeschutzes sind; vgl. nur Herdegen 2009, Rz. 52 (im Einzelnen kontrovers ist dagegen der vorgeburtliche Würdeschutz).

2 Vorn Kap. 1.

kann³. Somit gibt es zwischen Vernunft und Selbstbestimmung einen sehr engen Zusammenhang⁴. Mit der menschlichen Handlungsfähigkeit beziehungsweise Autonomie sind auch andere Eigenschaften verbunden, namentlich die Willensfreiheit. Nur wenn und soweit der Mensch einen freien Willen entwickeln und realisieren kann, ist ihm auch Autonomie zuzusprechen. Ferner ist die Sprache mit diesen Fähigkeiten verwandt, da bewusste Reflexion und Willensbildung schwerlich außerhalb einer Sprache erfolgen können. Des Weiteren ist in diesem Zusammenhang das Bewusstsein zu nennen. Nur als Wesen, das sich selbst bewusst ist, kann der Mensch sein Verhalten reflektieren und lenken.

Die einzelnen Aspekte, von denen je nach Autorin oder Autor einzelne besonders hervorgehoben werden, verweisen aufeinander und bilden einen Zusammenhang. Der Mensch wird als besonders und würdig betrachtet, weil er handlungsfähig, autonom, vernünftig, sprachfähig, sich seiner selbst bewusst und frei ist. Diese Linie der Würde-Begründung ist, in vielen Facetten, eine seit jeher dominante. Sie ist allerdings mit der zentralen Schwierigkeit verknüpft, dass einzelne Individuen den damit gesetzten Anforderungen nicht entsprechen. Einzelne Menschen weisen die Eigenschaften, die mit der Fähigkeit bewusster Selbstbestimmung verbunden sind, nicht auf. Das ist besonders bei Personen mit schwersten geistigen Behinderungen, irreversibel Komatösen oder schwer Demenzkranken der Fall – bei Personengruppen also, die unter dem Begriff der *marginal cases* zusammengefasst werden⁵. Auf der Basis der Theorien, die auf Autonomie, Vernunft etc. rekurrieren, ist es schwierig zu erklären, warum auch diesen Menschen Würde zukommt. Besonders mit diesem Problem haben wir uns daher im Folgenden zu befassen.

3 Vgl. Korsgaard 2017, 269.

4 Dies kommt auch darin zum Ausdruck, dass Kant hinsichtlich des besonderen Status' des Menschen namentlich gegenüber Tieren sowohl bei der Vernunft, als auch bei der Autonomie im Sinne sittlicher Selbstbestimmung ansetzt; zum Bezug auf die Autonomie vorn Kap. 1.2, zum Bezug auf die Vernunft etwa GMS, 60: »Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).«

5 Im Deutschen spricht man auch vom »Argument der nicht-paradigmatischen Fälle«.

2.2 Das Problem der *Marginal Cases*

Griffin beispielsweise zieht aus seinen theoretischen Annahmen die Schlussfolgerung, dass nicht-autonome Personen keine Trägerinnen und Träger von Würde seien⁶. Diese Folgerung ist aus der Sicht seiner Theorie konsequent, aber auch offensichtlich unbefriedigend. Die Menschenwürde ist als normatives Konzept mit dem Anspruch verknüpft, allen Menschen einen gewissen Schutz zu gewähren, und sie wird gerade bei den genannten, besonders vulnerablen Personengruppen (wie Demenzerkrankte, Komatöse usw.) praktisch besonders aktuell. Deshalb sind verschiedene Antwortversuche entwickelt worden, um gleichwohl *alle* Menschen einzubeziehen⁷. Vor allem zwei davon stechen hervor und sollen im Folgenden näher betrachtet werden: das Potenzialitätsargument sowie das Argument, dass die jeweilige Eigenschaft nicht dem einzelnen Individuum, sondern der Gattung zukomme⁸.

(a) Mit dem Argument der Potenzialität wird vorgebracht, dass die jeweilige Eigenschaft – wie Rationalität oder Autonomie – zwar aktuell bei einigen Menschen (z.B. Kleinkindern) nicht vorliegt, dass aber alle Menschen das Potenzial hätten, die jeweilige Eigenschaft zu entwickeln⁹. Dieses Argument begegnet gewichtigen Gegenargumenten. So lässt sich mit guten Gründen einwenden, dass Potenzialität allein keine moralische Relevanz habe. So ist etwa der Umstand, dass (fast) alle Menschen das Potenzial haben, Mörder zu sein, kein Grund, sie wie Mörder zu behandeln. Des Weiteren spricht gegen das Potenzialitätsargument, dass es in seinen Konsequenzen zu weit reicht. Es trifft auch auf menschliche Embryonen (oder gar Zygoten) zu, denen aber in der Regel nicht der gleiche moralische Status zugesprochen wird wie Menschen¹⁰. Überdies ist zumindest fraglich, ob das Argument auch für post- oder nonrationale Menschen Gültigkeit beanspruchen kann¹¹. Bei diesen besteht das Potenzial zur Vernunft oder Autonomie unter Umständen nicht (mehr).

(b) Der andere wichtige Versuch, mit dem Problem der *marginal cases* umzugehen, besteht in der Überlegung, dass die angenommenen Qualitäten wie Vernunftfähigkeit und Autonomie nicht den einzelnen Individuen, sondern der Gattung Mensch zukämen. Man spricht in diesem

6 Vgl. Griffin 2008, 91–95.

7 Ausführlich dazu Pluhar 1995, 67–123.

8 Vgl. Stucki 2016, 49 f.

9 Siehe dazu etwa Garner 2013, 145–147; Višak 2018, 152 f.; Wieland 2003, 149–168.

10 Leist 1990, 24 f.; Nobis 2008, 333; Pluhar 1995, 107–113; Tooley 2011, 352.

11 Garner 2013, 146.

Zusammenhang auch vom *argument from kinds*¹². Auch dazu bestehen jedoch gewichtige Einwände: Die Zugehörigkeit zu einer Gattung allein ist kein überzeugender Ansatzpunkt, um daraus moralische Konsequenzen zu ziehen¹³. Der Mensch kann nicht allein aufgrund seines Menschseins moralisch höher bewertet werden als andere Lebewesen. Dieses Problem wird besonders unter dem Aspekt des »Speziesismus« diskutiert.

Das damit verbundene Argument besagt im Kern, dass Individuen nicht allein aufgrund ihrer Artzugehörigkeit unterschiedlich behandelt werden dürfen¹⁴. Bewusst wird mit dem Begriff des Speziesismus an Kategorien wie Rassismus oder Sexismus angeknüpft. Auch in diesen Fällen erfolgt eine Privilegierung bestimmter Individuen allein aufgrund der Gruppenzugehörigkeit. Jeder Versuch, die menschliche Würde an Eigenschaften wie Vernunftfähigkeit oder Autonomie zu knüpfen, führt fast unweigerlich zu einer Problematik dieser Art. Im Kern wird menschlichen *Individuen* dabei ein bestimmter moralischer Status zugesprochen, weil sie Angehörige der *Gattung* Mensch sind, der wiederum bestimmte Eigenschaften zugesprochen werden.

Somit lässt sich als Zwischenergebnis formulieren, dass das Potenzialitätsargument nicht genügt, um das Problem der *marginal cases* zu lösen, das bei Theorien besteht, die auf Vernunft, Autonomie etc. rekurrieren. Die Anknüpfung an die Gattung wiederum (*argument from kinds*) wäre nur möglich, wenn der Speziesismus-Einwand erfolgreich ausgeräumt werden könnte, das heißt, wenn gezeigt werden könnte, dass dabei nicht in unzulässiger Weise eine Gattung gegenüber anderen privilegiert würde. Verschiedene Versuche, dieses Problem zu lösen und dem Vorwurf des Speziesismus zu begegnen, sollen im Folgenden diskutiert werden.

2.3 Antworten auf den Speziesismus-Vorwurf

Das Argument, dass die Gattungszugehörigkeit allein den moralischen Status nicht bestimmen kann, ist philosophisch breit akzeptiert¹⁵. Es fehlt jedoch nicht an Stimmen, die eine besondere moralische Berücksichtigung von Menschen gegen diesen Vorwurf zu verteidigen suchen. Wichtige Argumente dazu haben Korsgaard und Anderson eingebracht.

12 Vgl. C. Cohen 1986, 866.

13 Vgl. Garner 2013, 146; Nobis 2008, 327–343; Tooley 1983, 61–77.

14 Singer 2013, 98–107; Cavalieri 2001, 69–85; Denkaus 2018; Rippe 2008, 47–52.

15 Vgl. Leist 1990, 22. Zu verschiedenen Argumenten zur Verteidigung des Speziesismus Stucki 2016, 53–57; Pluhar 1995, 139–178; Cavalieri 2001, 76–85; Denkaus 2018, 205 f.

Korsgaard weist darauf hin, dass nicht-vernünftige Menschen (Kleinkinder, Komapatienten, Demente usw.) nicht einfach mit anderen Lebewesen gleichgesetzt werden können. Denn bei Menschen, führt sie aus, bedeute es etwas anderes als bei Tieren, wenn sie nicht vernünftig sind. Bei Menschen handle es sich dabei um ein Defizit. Das nichtmenschliche Tier dagegen funktioniere auf seine spezifische Weise perfekt, ohne Vernunft zu besitzen¹⁶. Daher könne von der Existenz unvernünftiger Menschen nicht darauf geschlossen werden, dass zwischen Menschen und Tieren keine Grenze bestehe beziehungsweise keine Grenze zu ziehen sei. Elisabeth Anderson weist auf einen anderen Aspekt hin¹⁷. Menschen leben, so gibt sie zu bedenken, in einem Beziehungssystem. Auch menschliche Personen ohne Vernunft existieren in der menschlichen Gemeinschaft. Andere Menschen kümmern sich um sie und versuchen, ihre Defizite auszugleichen¹⁸. In dieser Hinsicht habe die Spezieszugehörigkeit sehr wohl eine Bedeutung. »Es ist ein Bedeutungssystem, in dem Menschen qua Menschen einen Status – eine Art von Würde – haben, der höher ist als der von Tieren.«¹⁹

Die Hinweise von Korsgaard und Anderson erscheinen treffend, und wir werden in anderen Zusammenhängen darauf zurückkommen²⁰. Sie dürften jedoch nicht geeignet sein, eine scharfe Grenzziehung zwischen Menschen und Tieren im Sinn des Speziesismus zu begründen²¹. Eine moralische Höherbewertung von Menschen ist aufgrund der Argumente von Korsgaard und Anderson nicht ohne weiteres zu rechtfertigen. So macht es in der Tat einen Unterschied, ob Menschen oder Tiere nicht-rational sind, wie Korsgaard hervorhebt. Allerdings spricht das nicht unbedingt für eine Höherbewertung des menschlichen Individuums gegenüber Tieren. Es bleibt dabei, dass unter dem Aspekt der Vernünftigkeit ein nicht-rationaler Mensch einem Tier nicht überlegen ist. Soweit also die Vernunft oder damit verwandte Eigenschaften wie Handlungsfähigkeit, Selbstbestimmung etc. zur Grundlage der Würde erklärt werden, besteht weiterhin das Problem der *marginal cases*.

Ähnlich verhält es sich beim Argument, das Anderson vorbringt: Es bedeutet in der Tat einen wesentlichen Unterschied, dass nicht-rationale und nicht-autonome Menschen in einem Bezugssystem leben, in dem versucht wird, ihre Defizite auszugleichen. Auch dies legitimiert aber nicht unbedingt eine moralische Höherbewertung des Menschen insbesondere

16 Korsgaard 2017, 277; dies. 2021, 116 f. Vgl. auch Nussbaum 2014, 266 f., 493.

17 Vgl. ferner Hursthouse 2017, 325 f.

18 Anderson 2017, 293–298. Vgl. auch Nussbaum 2014, 493.

19 Anderson 2017, 297.

20 Vgl. hinten Kap. 6.

21 Eine solche Grenzziehung wäre auch nicht im Sinne von Korsgaard und Anderson; zu Anderson sogleich, zu Korsgaard hinten Kap. 11.2.

gegenüber Tieren im Sinne eines Speziesismus. Dass Menschen deswegen, weil sie in einem menschlichen Beziehungssystem leben, einen höheren Status hätten, ist jedenfalls nicht zwingend²². Die Argumentation von Anderson weist selbst in diese Richtung: Es sei nicht klar, so führt sie aus, welche Rechte von sozialen Beziehungen abhängen würden²³. Wenn die sozialen und natürlichen Bedingungen für Rechte einbezogen würden, bedeute das nicht automatisch, dass alle Tiere aus dem Bereich der Rechtsträger auszuschließen seien. Tiere, die selbst Teil der menschlichen Gemeinschaft seien, könnten eingeschlossen werden²⁴. Auch zwischen Menschen und Tieren gibt es Verhältnisse der Fürsorge und Hilfeleistungen. Die normativen Ansprüche von solchen Gegebenheiten abhängig zu machen, könnte sie in problematischer Weise variabel machen.

Somit ist bisher nicht zu erkennen, wie Theorien, die zur Erklärung menschlicher Würde auf Eigenschaften wie Vernunft oder Autonomie Bezug nehmen, das Problem der *marginal cases* erfolgreich beheben könnten. Es gibt zwar Unterschiede zwischen Menschen und Tieren, auf die besonders Korsgaard und Anderson hinweisen. Doch das grundlegende Problem, dass einige Individuen dem nicht gerecht werden, was mit den Theorien von Autonomie, Handlungsfähigkeit und Vernunft vorausgesetzt wird, bleibt bestehen. Die Anknüpfung an die Gattung ist kein überzeugendes Argument, um Menschen (als solche) höher zu bewerten als andere Lebewesen. Eine Möglichkeit, mit dieser Schwierigkeit umzugehen, besteht in der Bezugnahme auf die menschliche Natur.

2.4 Natur des Menschen

Wenn auch die Bezugnahme auf die Gattung nicht überzeugen mag, so ist vielleicht doch die menschliche Natur ein tauglicher Anknüpfungspunkt, um die menschliche Würde zu erklären. Einige Autorinnen und Autoren verfolgen diesen Ansatz²⁵. Die menschliche Würde läge demnach in bestimmten charakteristischen Elementen begründet, welche die menschliche Natur konstituieren. Zu diesen Elementen gehören nach Vertreterinnen und Vertretern dieser Auffassung psychologische Fähigkeiten wie Selbstbewusstsein oder Erinnerung, eine bestimmte Lebensspanne und Verkörperung und besonders rationale Fähigkeiten wie Sprachgebrauch, moralische Urteilsfähigkeit oder die Fähigkeit, sein Handeln mit normativen Erwägungen in Übereinstimmung zu bringen. Da alle Menschen – auch Kleinkinder oder Demente – an der menschlichen Natur Anteil

22 Vgl. auch Ladwig 2020, 193.

23 Anderson 2017, 303.

24 Anderson 2017, 308 f.

25 Vgl. Tasioulas 2013, 305–308; Lee/George 2008.

hätten, so argumentieren diese Autorinnen und Autoren, seien sie auch alle Trägerinnen und Träger der menschlichen Würde²⁶.

Mit der »menschlichen Natur« wäre es möglich, eine Grenze zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen zu ziehen. Doch führen diese Überlegungen auf einen kaum haltbaren Essentialismus zurück. Dem Menschen als solchen werden hierbei bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften zugesprochen. Im Kern ist es wiederum das Menschsein beziehungsweise die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch, das bzw. die in diesem Fall den moralischen Status bestimmt. Eine schwer demente Person hat nicht die Fähigkeit, die Sprache zu gebrauchen oder normative Erwägungen in die Tat umzusetzen. Wenn bezüglich ihrer Würde auf die menschliche »Natur« verwiesen wird, ist dies im Grunde nichts anderes, als wenn auf das Menschsein selbst verwiesen wird, womit von neuem alle Probleme auftauchen, die im Zusammenhang mit dem Stichwort des Speziesismus erörtert wurden.

Somit schlägt auch die Bezugnahme auf die menschliche Natur nicht durch. Eine andere, damit verwandte Überlegung besteht in einem Argument notwendiger Typisierung. Dabei wird an ein herkömmliches Kriterium wie etwa Autonomie angeschlossen. Zusätzlich wird argumentiert, dass es unsicher sei, wann die Selbstbestimmung bei einem Kleinkind tatsächlich einsetze. Unter den Bedingungen dieser Unsicherheit sei für den Beginn des Menschenwürdeschutzes ein Zeitpunkt anzugeben. Dies sei der Zeitpunkt der Geburt, da jeder Zeitpunkt danach unsicher und wenig praktikabel wäre²⁷. Nachvollziehbar an diesen Argumenten ist, dass bezüglich der Selbstbestimmung und deren Beginn eine gewisse Abstraktion vonnöten ist – doch erscheint gerade der Zeitpunkt der Geburt unter diesen Voraussetzungen wenig plausibel. Die Geburt markiert bezüglich der Selbstbestimmung des Individuums keine entscheidende Grenze; der ein Tag alte Säugling ist bezüglich der bewussten Selbstgestaltung seines Lebens vom Zustand, den das ungeborene Kind unmittelbar vor der Geburt aufgewiesen hatte, nicht wesentlich verschieden.

2.5 Und Kant?

Alle Argumentationen, die an Eigenschaften wie Vernunft oder Autonomie anknüpfen, scheitern am Umstand, dass bestimmte menschliche Individuen diese Eigenschaften nicht aufweisen. Wie aber hatte das beim »Vater« der modernen Menschenwürde, bei Kant, ausgesehen? Gelingt es ihm, dieses Problem zu lösen und allen Menschen Würde zuzusprechen?

²⁶ Tasioulas 2013, 305.

²⁷ Von der Pfordten 2017, 257.

Kant hatte, wie wir gesehen haben, bezüglich der Würde an die moralische Selbstbestimmung bzw. Autonomie angeknüpft²⁸. Damit stellt sich auch bei ihm das Problem, dass nicht alle Menschen einbezogen werden können, da einige von ihnen zu einer autonomen Verhaltenssteuerung nicht in der Lage sind. Kant diskutiert dieses Problem jedoch nicht. Es hatte sich ihm nicht gestellt, da er die Würde auf den Menschen an sich bezog. Würde hat nach Kant der Mensch als Vernunftwesen. Kant knüpft somit an eine Idee *des Menschen* an, seine Konzeption erstreckt sich in eine ontologische und metaphysische Dimension. Diese Annahmen sind heute problematisch und nicht mehr allgemein akzeptiert. Wenngleich Kants Konzeption eine sehr wichtige, ja die wichtigste Basis jedes aktuellen Würde-Verständnisses bildet, kann in dieser Hinsicht daher nicht vorbehaltlos an sie angeschlossen werden. Bezüglich der Frage, wie die Würde nicht-autonomer Personen (*marginal cases*) zu erklären ist, liefert sie keine heute allgemein akzeptablen Antworten.

2.6 Selbstachtung

Die andere in der Gegenwartsphilosophie besonders wichtige Theorieströmung zur Menschenwürde nimmt auf Akte der Demütigung beziehungsweise verletzter Selbstachtung Bezug. Auch diese Interpretation soll im Folgenden kritisch geprüft werden. Auch sie begegnet diversen Schwierigkeiten, die näher zu betrachten sind.

Bei einer Demütigung handelt es sich um eine individuelle Empfindung. Jede Person fühlt sich aus anderen Gründen und bei einem anderen Maß der Herabsetzung gedemütigt. Während die einen vergleichsweise resistent sind gegenüber Formen äußerer Herabsetzung, sind andere sensibler. Die Würde-Konzeption kann an diese faktischen Unterschiedlichkeiten nicht gebunden werden, da sie sich dann von der jeweiligen persönlichen Disposition abhängig machte und bei einigen Menschen schon Würdeverletzungen aus objektiv nichtigem Anlass annehmen müsste²⁹. Vertreterinnen und Vertreter einer Würde-Konzeption, welche die verletzte Selbstachtung ins Zentrum stellt, führen deshalb in der Regel objektivierbare Kriterien ein, die Demütigungen näher bestimmen sollen. Margalit spricht von einem rationalen bzw. triftigen Grund dafür, in seiner Selbstachtung verletzt zu sein, der gegeben sein muss³⁰. Dieses Kriterium ist allerdings sehr unscharf und lässt vieles offen³¹. Andere Theoretiker rekurren auf grundlegende Rechte, die verletzt sein müssen,

²⁸ Vorn Kap. 1.2.

²⁹ Hilgendorf 2013, 128.

³⁰ Margalit 1997, insb. 148 f.

³¹ Hilgendorf 2013, 130.

um von einer Demütigung im Sinne einer Würdeverletzung sprechen zu können³². Soweit versucht wird, (Menschen-)Rechte mit der Würde zu begründen, wird die Argumentation dadurch jedoch zirkulär.

Grundsätzlich zeigt sich, dass Kriterien außerhalb von Demütigung respektive verletzter Selbstachtung herangezogen werden müssen, um den Kreis der relevanten Phänomene sinnvoll abzugrenzen. Ein zweites Problem des Ansatzes, der Würde mit verletzter Selbstachtung und Demütigung verbindet, liegt darin, dass es viele demütigende Situationen gibt, die jedenfalls zum *Rechtsbegriff* der Würdeverletzung keinen hinreichenden Bezug haben. Demütigungen sind – leider – durchaus alltäglich; man denke beispielsweise an die Demütigung einer Arbeitnehmerin durch ihre Vorgesetzte, eines Schulkindes durch seine Klassenkameraden und so weiter. Diese Verhaltensweisen sind in ihrer überwiegenden Zahl nicht rechtlich verboten, und es erscheint unmöglich, alle Demütigungen justiziabel zu machen³³. Folgt man der Sichtweise, dass Würdeverletzungen in Akten der Demütigung bestehen, gibt es mithin viele Würdeverletzungen ohne rechtliche Relevanz. Umgekehrt dürften rechtliche Verletzungen ohne Demütigung möglich sein. Die Tötung eines Menschen etwa hat nicht zwingend demütigenden Charakter³⁴.

Schließlich besteht auch bei diesem Ansatz das Problem, dass nicht alle Menschen in den Kreis der Würde-Trägerinnen und -Träger einbezogen werden können. Manche von ihnen haben keine Selbstachtung und daher auch kein Empfinden der Demütigung aufgrund verletzter Selbstachtung. Das ist vor allem bei Personen der Fall, die gar kein bewusstes Verhältnis zu sich selbst haben, wie z.B. Säuglinge, geistig schwer Behinderte, Komapatienten. Es stellt sich somit wiederum das Problem der *marginal cases*³⁵. Mitunter wird diesem Problem mit sog. Ausweitungsgargumenten begegnet. So argumentieren einige Autoren, es dränge sich aus sozialpsychologischen Gründen auf, auch diesen Personen eine Menschenwürde zuzusprechen. Es gebe gute Gründe, das Recht, nicht erniedrigt zu werden, auch Menschen zuzusprechen, die nicht erniedrigt werden können³⁶. Damit manifestiert sich freilich das bereits zuvor angesprochene Problem. Es müssen Gründe außerhalb von Selbstachtung und Demütigung herangezogen werden, um eine universale

32 Nida-Rümelin 2009, 241.

33 Vgl. Hilgendorf 2013, 132.

34 Das spricht nicht unbedingt gegen eine *philosophische* Würde-Konzeption und -Begrifflichkeit, die auf Selbstachtung und Demütigung rekurriert, lässt aber große Probleme im Hinblick auf *rechtliche* Umsetzungen erkennbar werden. Hilgendorf 2013, 136 erörtert die Möglichkeit, den moralischen vom rechtlichen Würde-Begriff zu trennen.

35 Vgl. Nida-Rümelin 2009, 255; Schaber 2010, 91–95.

36 Vgl. Balzer/Rippe/Schaber 1998, 30. Zu weiteren möglichen Ausdehnungsargumenten Düwell 2011, 437 f.

Würde-Konzeption zu stützen. Die Argumentationslast verschiebt sich zumindest teilweise auf andere Gründe.

2.7 Fehlende Universalität

Die philosophischen Ansätze, die gegenwärtig bezüglich der Deutung der Menschenwürde im Vordergrund stehen, weisen gravierende Probleme auf. Sie haben insbesondere Schwierigkeiten, alle Menschen vorbehaltlos in den Kreis der Würdeträgerinnen und -träger einzubeziehen. Das gilt namentlich in Bezug auf Ansätze, welche eine bestimmte Handlungsfähigkeit beziehungsweise Autonomie ins Zentrum stellen. Einzelne Individuen entsprechen diesen Voraussetzungen nicht, und eine Anknüpfung ans bloße Menschsein beziehungsweise die Gattungszugehörigkeit ist philosophisch nicht überzeugend zu vertreten. »Die Bemühungen, eine kantianische Konzeption der Menschenwürde zu entwickeln«, so stellen Thomas Gutmann und Michael Quante fest, »die alle Menschen zu allen Zeitpunkten ihrer individuellen Existenz einschließt, sind bisher nicht erfolgreich gewesen.«³⁷

Dieses Defizit ist schwerwiegend vor allem aus drei Gründen:

- Eine Eingrenzung der Würdeträgerinnen und Würdeträger auf bestimmte Menschen geht an unseren Intuitionen vorbei. Es ist insbesondere nicht überzeugend zu sagen, dass ein Kleinkind keine Würde habe³⁸.
- Der Würdeschutz ist gerade bei den »Grenzfällen« praktisch besonders relevant. Gerade in Bezug auf Menschen mit Behinderungen, Dauerkomatoße oder Säuglinge sind Postulate des würdigen Umgangs wichtig.
- Eine philosophische Theorie, die bestimmte Menschen nicht in den Kreis der Würdeträgerinnen und -träger einschließt, kann keine Basis

³⁷ Gutmann/Quante 2017, 332.

³⁸ Vgl. Seelmann 2011, 45: »Nun ist auch diese letztere Vorgehensweise nicht ganz unproblematisch. Denn ist Menschenwürde an die Qualität eines ›moral patient‹ gebunden, ließe sich nicht begründen, warum sie auf Menschen beschränkt sein solle – zöge man daraus aber die Konsequenz, doch nur die ›moral agents‹ für würdig zu erachten, so hätte man gänzlich kontraintuitiv diejenigen aus dem Würdeschutz ausgeschlossen, die den Schutz am dringendsten brauchen: Kleinkinder, manche Behinderte, Demente und Komapatienten.« Seelmann fährt fort: »Zu suchen wäre also nach einem Würdebegriff, der keine dieser beiden Schwierigkeiten aufweist, der also genau den Kreis der Menschen umfasst, also aller Menschen, aber auch nur der Menschen – und dies doch ohne Rekurs auf den Speziesismus.«

des rechtlichen Würdeverständnisses sein, das Würde allen Menschen zuspricht.

Dass die unterschiedlichen Theorien ähnliche Schwierigkeiten aufweisen, dürfte mit dem Umstand zusammenhängen, dass sie im Grunde ähnlich ansetzen. Sie suchen nach besonderen Qualitäten und Eigenschaften, die Menschen auszeichnen, und leiten aus ihnen die Würde des Menschen ab³⁹. Diese Methodik ist im Grunde noch meritorisch. Es soll daher versucht werden, im Folgenden etwas anders anzusetzen. Das zu entwickelnde Menschenwürde-Verständnis muss der Empfindung gerecht werden, dass ein Mensch würdig nicht nur ist, weil und solange er selbstbestimmt und geachtet ist – würdig ist er auch *und gerade* dann, wenn er nicht autonom, erniedrigt und schwach ist.

39 Vgl. Diamond 2001, 132.