

## Die kantische Selbstzweckformel und die Bioethik

In bioethischen Diskussionen finden sich bekanntlich häufig Argumentationen mit Berufung auf die Idee der Menschenwürde bzw. der Selbstzwecklichkeit des Menschen. Häufig wird betont, der Mensch dürfe nicht als bloßes Mittel, als Instrument oder Objekt behandelt werden. Vor allem im Kontext des Tötungsverbotest hofft man offenbar, in der Idee der Menschenwürde ein festes Fundament zu haben. Die Schlussfolgerungen, die aus dieser Idee gezogen werden, stimmen allerdings keineswegs überein. Spontan würde man heute erwarten, dass die Todesstrafe (wenigstens *prima facie*) durch die Idee der Menschenwürde ausgeschlossen ist. Kant dagegen, dem wir eine maßgebliche Formulierung dieser Idee verdanken, war der Meinung, aus der Idee der Menschenwürde gerade diese Strafe fordern zu müssen. Für ihn ergibt sich aus der Forderung, den Menschen «nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen zu handhaben,<sup>1</sup> eine absolute Straftheorie sowie das *ius talionis* als Strafzumessungsprinzip, damit auch die Todesstrafe bei Mord<sup>2</sup>: «Hat er aber gemordet, so muss er sterben.» Der gegenteiligen Meinung von C. Beccaria attestiert Kant<sup>3</sup> «teilnehmende Empfindelheit einer affektierten Humanität». Im Jahre 1954 wandte ein katholischer Moralthologe gegen die Lebendspende von Organen ein: der Mensch ist um seiner Selbst willen geschaffen, um seiner eigenen Vollendung willen, er ist nicht ein bloßes Mittel für das Wohlergehen einer anderen Kreatur. Wer also als Lebender ein Organ spendet, behandelt sich selbst als Mittel im Dienst am Nächsten.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> I. Kant, Metaphysik der Sitten, Rechtslehre A 196 B 226.

<sup>2</sup> Ebd. A 199 B 229.

<sup>3</sup> Ebd. A 203 B 232.

<sup>4</sup> L. Bender, Organorum humanorum transplantatio, in: Angelicum 31 (1954) 139–160, hier 146: «Mutilationem hominis esse actum malum saltem quia nocivum videtur esse per se notum. Sed eam esse intrinsece malum, ita ut ne ratione quidem gravi et proportionata iustificetur, non videtur per se notum. Ad demonstrandum intrinsecam malitiam non sufficit notare quod membrum est pars hominis (corporis humani) ideoque immediate ordinatum ad bonum totius hominis (corporis). Nam etiam membra animalis ordinata sunt et quidem natura sua ad bonum animalis, cuius sunt partes. Pes vel lingua bovis ordinata sunt ad bonum bovis totius. Nihilominus licitum nobis est haec membra a corpore bovis praescindere, si hoc fiat ad nostram utilitatem. Ratio qua homini non licet membrum abscindere a corpore suo nequit esse illa sola, quod membrum ordinatum est ad totum hominem. Ratio est, quia homo singulus, partibus compositus, in hoc universo creato est propter se seu propter suam propriam perfectionem. Homo ut ens intellectuale gubernatur a Deo gubernatore huius universi creati propter seipsum et non alias creaturas. S. Thomas hoc probat et explicat in Summ. c. Gentil III, cap. 112. Sane, homo est ordinatus ad societatem, cuius est pars. Sed homo est pars societatis ut agens seu collaborans cum aliis ad finem societatis attingendum (realisandum). Societas autem est modus vivendi plurium hominum. Societas est in ordine agendi. Homo autem perfectius agit in quantum perfectior est. Quare, ordinatio hominis ad societatem non potest esse contraria ordinationi hominis ad suam propriam per-

Wie das überhaupt möglich sein kann, sich selber als Mittel zu behandeln, darüber gibt man sich meist keine Rechenschaft. So äußert auch ein Philosoph schlicht,<sup>5</sup> er habe jeden Bezug vermieden auf das Problem der falschen Behandlung der Menschheit in seiner eigenen Person; er sehe nämlich nicht, wie man sich selbst als Mittel behandeln könne. Gemäß der kantischen Formel (zweite Formel des kategorischen Imperativs<sup>6</sup>), die die Idee der Menschenwürde zu explizieren sucht, soll die Menschheit aber sowohl in der eigenen Person wie in der Person jedes anderen niemals als bloßes Mittel, sondern immer zugleich als Zweck behandelt werden.

Die Anwendung dieser Formel ist nicht leicht. Diese Schwierigkeit ergibt sich umso mehr, wenn man auf Kants eigene Applikation der Formel in seiner Metaphysik der Sitten schaut (ein Buch, das nur selten kommentiert wird). Für ein rechtes Verständnis der Idee der Menschenwürde und für ihre korrekte Anwendung in Fragen angewandter Ethik ist zunächst die kantische Formel richtig zu interpretieren. Dafür sind drei Fragen zu klären:

1. Was meint die «Menschheit», die man als Zweck zu behandeln hat?
2. Wie ist es möglich, die Menschheit *in der eigenen Person* als Mittel zu behandeln?
3. Was heißt es, die Menschheit nicht *nur* als Mittel zu behandeln?

### 1. Die Bedeutung von «Menschheit»

«Menschheit» bedeutet hier nicht die biologische Spezies, nicht in einem kollektiven Sinne das Menschengeschlecht (lat. *genus humanum*). Hier wäre

---

fectionem. Sicut quodlibet ens, sic et homo debet tendere ad suam propriam perfectionem seu finem. Hoc est ordinatio Creatoris. Quilibet actus qui natura sua seu proprio obiecto tendet ad hominis deteriorationem, natura sua est actus malus seu divinae ordinatio contrarius. Quia homo est propter se et non res utilis, ordinatus ad bonum seu utilitatem alius creaturae; sive intellectualis, sive non intellectualis, deterioratio sui ad utilitatem alius creaturae, etiamsi haec sit alius homo, est actus naturae hominis et ordini a Deo inter creaturas instituto contrarius. Huiusmodi actus, e.g. abscindere organum ut inseratur in corpus alius hominis, est tractare hominem (alium vel seipsum), tamquam rem utilem, tamquam subordinatum bono seu utilitati aliarum creaturarum. Cum homo divina ordinatione non sit res utilis, eum sic tractare est divinae ordinationi contrarium et hoc ex natura actus. Propter hoc iste actus (occidere, mutilare hominem) est natura sua seu intrinsece divinae ordinationi seu ordini morali contrarius. Cum e contra animalia bruta ceterasque sint, eadem ordinationi divina, tota propter homines seu res utiles, creata ad utilitatem hominum, homo recte ea tractat, occidendo, mutilando, destruendo, etc. ea in bonum seu utilitatem sui.»

<sup>5</sup> M. G. Singer, *Generalization in Ethics*, New York <sup>2</sup>1971, 236: «Note that I have eliminated any reference to mistreating humanity in one's own person; for I do not see how anyone can treat himself as a mere means.» J. E. Atwell (*Are Kant's First two Moral Principles Equivalent?*, in: JHP 7 [1969] 273–284, hier 273; eig. Hervorhebung) formuliert denn auch einfach um: «Act in such a way that you always treat other persons never merely as means, but always at the same time as ends.»

<sup>6</sup> I. Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66. Zu ausführlicherer Darlegung der kantischen Position vgl. W. Wolbert, *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*, Münster 1987.

das engl. Äquivalent «humanity» weniger irreführend: Es geht um das, was spezifisch menschlich ist, den Menschen zum Menschen macht (lat.: *humanitas*). Was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, ist seine Vernunft, speziell als praktische Vernunft, die das Sittengesetz erkennen als kategorischen Imperativ. Die *Menschheit*, die als Zweck zu behandeln ist, ist also der Mensch als moralisches Wesen. Dabei ist zu beachten, dass «moralisches Wesen» hier nicht bedeutet eine Person, die Moralität bereits realisiert hat, die entsprechend den moralischen Regeln lebt; gemeint ist die Person bereits, insofern sie fähig ist, die sittliche Forderung zu vernehmen, theologisch gesprochen, sofern sie den Willen Gottes als sittlichen Gesetzgeber erkennen kann. Wenn die Würde des Menschen nicht von dieser bloßen Fähigkeit abhängig wäre, sondern von der Realisierung sittlicher Güter, wären die Menschen in Bezug auf ihre Würde nicht gleich. In Bezug auf ihre Würde wären dann Sünder anders zu behandeln als Gerechte, und die Gerechten ihrerseits vielleicht in unterschiedlichem Maß. Wo wir uns aber in einem ethischen Kontext auf die Idee der Menschenwürde berufen, meinen wir damit etwas, in Bezug auf das alle Menschen gleich sind. Wenn aber nun die Menschen diese Würde bereits haben, insofern sie Menschen sind, kann diese Würde nicht von der Realisierung sittlicher Güte abhängen, sondern nur von ihrer Fähigkeit dazu. In dieser Hinsicht stimmt der kantische Ansatz mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe überein, das ja auch die Sünder in die Liebesforderung einbezieht, obwohl diese durch ihre Sünde irgendwie gegen ihre Berufung und damit gegen ihre Würde gehandelt haben. Alle, die noch «der Sittlichkeit fähig»<sup>7</sup> sind, insofern ihnen Gott nämlich das Angebot der Vergebung macht, gilt es, als meinesgleichen zu behandeln, weil sie die gleiche Würde haben.

So verstanden, kann dieser Ansatz nicht des Speziesismus bezichtigt werden, wie das einige Verteidiger der Befreiung der Tiere behaupten.<sup>8</sup> Diese Kritik wäre nur berechtigt, wenn die Würde dem Menschen nur zukäme, insofern er Glied der biologischen Spezies ist. Das relevante Merkmal ist aber nicht die Mitgliedschaft in der Spezies *Homo sapiens*, sondern die moralische Befähigung der Person.<sup>9</sup> Dieser Gedanke mag klarer werden, wenn man sich bewusst macht, dass für Kant zwei Dinge Würde haben: zunächst moralische Gesinnung und zweitens die menschliche Person, insofern sie ihrer fähig ist.<sup>10</sup> Moralität in diesem Sinne ist die Bereitschaft, nach dem kategorischen Imperativ nach der Goldenen Regel oder nach dem Liebesgebot zu handeln. Diese Bereitschaft kann es nur in einem Wesen geben, das

---

<sup>7</sup> Ebd. BA 77.

<sup>8</sup> Der bekannteste Vertreter ist *P. Singer*, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, 53. Der Terminus soll zurückgehen auf *R. Ryder*, «Speciesism»: *The Ethics of Vivisection*, Edinburgh 1974.

<sup>9</sup> Das ist auch in den Diskussionen um den Anfang des Personseins zu beachten; vgl. *W. Wolbert*, Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach Beginn und Ende personalem Lebens, in: *V. Eid/A. Elsässer/G. W. Hunold* (Hrsg.), *Moraltheologisches Jahrbuch* 1, Mainz 1989, 15–33.

<sup>10</sup> Vgl. Anm. 7.

sich auch gegen diese Forderung stellen kann. Man mag nun (wie Singer) diese Fassung der Idee der Menschenwürde kritisieren, das entsprechende Urteil nicht für wahrheitsfähig halten; aber es ist nicht speziezistisch.

Diese Idee der Menschenwürde setzt eine kognitivistische metaethische Theorie voraus, nach der Moralität entdeckt, nicht erfunden wird. Wenn Moralität als Forderung nicht vorgegeben ist, nicht ein vorgegebener Wert, den die Person zu realisieren hat, dann kann die Menschenwürde nicht auf der simplen Fähigkeit basieren, diese zu realisieren. In diesem Fall kann moralische Güte nur durch die souveräne, positive Entscheidung des jeweils betreffenden Menschen Wert erhalten; vor dieser Entscheidung gibt es diese Würde nicht; in diesem Fall ist «Moralität» zunächst in einem rein neutralen deskriptiven Sinn zu verstehen, etwa als Handeln gemäß der Goldenen Regel. Für den Nonkognitivisten ist die Aussage «Alle Menschen sind gleich» nicht auf einer vorgegebenen gleichen Würde aller Menschen gegründet; sie kann nur i. S. einer Präsumtion verstanden werden: Gleichheit ist zu präsumieren, ungleiche Behandlung ist zu rechtfertigen. In diesem Sinn sagt Stanley Benn:

«Das Ideal universaler Gleichheit läßt sich oft reduzieren zu dem Prinzip, daß alle Menschen in gleicher Weise zu berücksichtigen sind. Das meint nicht, daß es irgendeine Eigenschaft gibt, in der sie alle gleich sind; es bestimmt vielmehr das *Procedere* ... Die Beweislast ruht auf dem, der Unterschiede machen will.»<sup>11</sup>

Für den Nonkognitivisten ist also die Aussage, alle Menschen seien Personen und damit Selbstzweck, nicht ein Argument für gleiche Behandlung, wie Hare betont: «Um zu wissen, daß jemand eine Person ist, haben wir uns zunächst zu vergewissern, daß er in bestimmter Weise zu behandeln ist.»<sup>12</sup>

Die Würde begründet hier also nicht die Forderung, ein Wesen in bestimmter Weise zu behandeln, vielmehr ergibt sich aus der Behandlungsvorschrift, ob ein Wesen Würde hat oder nicht.

## 2. Sich selbst als Mittel behandeln

Es mag nicht ganz leicht einzusehen sein, wie man die Menschheit auch in seiner eigenen Person als bloßes Mittel behandeln kann. Zunächst sicher einfach, indem man gegen seine eigene moralische Berufung handelt, gegen Gottes Willen, indem man auf diese Weise die eigene moralische Fähigkeit nicht respektiert. Diese Redeweise klingt freilich etwas seltsam. Man stelle sich einen Egoisten vor, der nur auf sein eigenes Wohl bedacht ist und nicht

---

<sup>11</sup> S. Benn, *Equality, Moral and Social*, in: P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York/London (1967) 1972, 38–42, hier 40: «The ideal of universal equality can often be reduced to the principle that all men ought to be equally considered. This does not mean that there is any respect in which there are all alike; it is rather a principle of procedure ... The onus of proof rests on whoever wants to make distinctions.»

<sup>12</sup> R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford <sup>3</sup>1972, 213: «In order to be sure that he is a person, we shall first have to satisfy ourselves that he ought to be treated in a certain way.»

auf das seiner Mitmenschen. Indem er also die gleiche Würde seiner Mitmenschen nicht respektiert, behandelt er sowohl diese als bloße Mittel, indem er gegen Gott sündigt; er handelt auch gegen seine eigene Würde und behandelt sich somit selbst als bloßes Mittel. In jedem Fall gibt diese Rede-weise nur Sinn von einem kognitivistischen Standpunkt aus. Wenn dagegen der Wert der Moralität von einer souveränen Entscheidung abhängt, kann man nicht unmoralisch handeln, kann man nicht gegen eine eigene moralische Berufung handeln (da es nach diesem Standpunkt eine solche nicht gibt); es gibt nur nichtmoralische, aber nicht unmoralische Entscheidungen. Es gibt keine ethische Verpflichtung im voraus zur eigenen ethischen Entscheidung.

«Sich selbst als Mittel behandeln» könnte allerdings auch in einer spezifischeren Weise verstanden werden, wie das Kant selber in seiner Metaphysik der Sitten zeigt: hier ist die Kriecherei ein Beispiel der Degradierung seiner selbst, um von einer anderen Person irgendeinen Gefallen zu erhalten. Ein anderes Beispiel, das auch bei Kant erörtert ist, wäre der Suizid: Wer den Mühen des Lebens durch Suizid zu entfliehen versucht, handelt gegen seine eigene Berufung. Aber dies Argument soll hier nicht weiter diskutiert werden. Schließlich wäre an die traditionellen Pflichten gegen sich selbst zu erinnern, die sich ebenfalls aus der moralischen Berufung ergeben. Allerdings dürften solche Pflichten im Wesentlichen nur auf kognitivistischer Basis plausibel sein, wenn also die Verpflichtung zur Moralität nicht einfach aus einer souveränen Entscheidung des Menschen resultiert. Dass man sich selbst als Mittel behandeln kann, wird aber erst richtig verständlich nach einer Überlegung zum Terminus «Mittel».

### 3. Die Bedeutung von «Mittel»

Was auf den ersten Blick als überflüssig erscheinen mag, die Termini «Mittel» und «Zweck» zu erörtern, ist in Wirklichkeit für das rechte Verständnis der kantischen Formel von entscheidender Bedeutung, obwohl es nicht einfach ist. Diese Termini werden nämlich häufig missverstanden. Das liegt daran, dass Kants Sprache in mancher Hinsicht ein fremdes Idiom ist. Die Klärung der Termini «Mittel» und «Zweck» ist in der Tat wesentlich für die Lösung zweier Schwierigkeiten:

1. Es klingt (zunächst) etwas merkwürdig, wenn man von *Personen* als *Zwecken* redet.
2. Wenn man die Menschheit nicht als *bloßes* Mittel behandeln darf, dann scheint es dennoch legitim zu sein, sie in anderer Weise als Mittel zu behandeln. Welche Behandlung als Mittel ist also legitim, welche nicht?

Kant unterscheidet zwischen Preis und Würde.<sup>13</sup> Was einen Preis hat, hat ein Äquivalent; es kann für etwas anderes ausgetauscht werden. Ich habe

---

<sup>13</sup> I. Kant, s. Anm. 6, BA 77.

vielleicht den Wunsch, ein Fußballspiel zu sehen oder in die Oper zu gehen, aber die Karten könnten für mich zu teuer sein. So mag ich es vorziehen, das Geld (den Preis) zu sparen und dafür nach einem Äquivalent Ausschau zu halten, nach einer anderen Form der Unterhaltung. Wichtig ist hier, dass alle Dinge, die einen Preis haben, wie Intelligenz, Erfahrung, usw., missbraucht werden können, sittliche Güte dagegen hat kein Äquivalent und kann auch nicht missbraucht werden. Versuchte man, sie zu missbrauchen, hätte man sie schon verloren.

Noch eine andere wichtige Differenz gibt es zwischen Preis und Würde. Ob man Eigenschaften oder Dinge besitzt, die einen Preis haben (Wohlergehen, Reichtum, Gesundheit, Geschicklichkeit), ist wenigstens teilweise nicht in unserer Macht. Wohl dagegen ist in unserer Macht, wie die Stoiker sagen, gut zu sein, ein guter oder schlechter Mensch zu sein, die Tugend zu haben. Deshalb ist die Forderung nach sittlicher Güte kategorisch. Sittliche Güte ist deswegen ein absoluter, unbedingter Wert. Alle anderen Dinge haben nur bedingten Wert. Für sie darf man sich nicht um jeden Preis bemühen.

Damit ergibt sich folgende Schwierigkeit: Wenn die Würde der Menschheit unbedingt ist, sollte man erwarten, dass sie immer ausschließlich als Zweck zu behandeln wäre. Wie kann aber etwas, das von unbedingtem Wert ist, zugleich als Zweck und als Mittel behandelt werden, wie die Formel vorauszusetzen scheint, wenn sie sagt, die Menschheit dürfe niemals nur als Mittel behandelt werden. Wie kann es überhaupt erlaubt sein, den Menschen als Mittel zu behandeln?

Zunächst ist zu unterstreichen, dass die *Menschheit*, also der Mensch als moralisches Wesen, als Zweck zu behandeln ist. Der Mensch ist aber nicht nur moralisches Wesen. Kant unterscheidet in seiner «Metaphysik der Sitten» Pflichten gegen sich selbst als sittlichem Wesen von Pflichten gegen sich selbst als bloß animalischem Wesen. Diese Unterscheidung dürfte ein wenig zu einfach zu sein. Wo wären hier die Künste eines Artisten, eines Malers oder eines Komponisten einzuordnen? Solche Fertigkeiten sind nicht Teil der sittlichen Güter einer Person, sie zeichnen ihn aber auch nicht als bloß animalisches Wesen aus. Solche Fähigkeiten sind aber bloß nichtsittliche Eigenschaften. Wichtig ist hier, dass mit dem Menschen sowohl sittliche als auch nichtsittliche Werte gegeben sind. Die ersteren sind von unbedingtem, die zweiten von bedingtem Wert. Insofern die Menschen also sittlicher Güte fähig sind, sind sie von unbedingtem Wert und sind als Zwecke zu behandeln; insofern sie Eigenschaften und Fähigkeiten von nichtsittlichem Wert besitzen, sind sie als Mittel zu behandeln. Insofern jemand für mich nützlich ist – z. B. als Dozent, Künstler, Handwerker – darf ich ihn ruhig, ja soll ich ihn als Mittel behandeln. Im normalen Umgang mit diesen Leuten steht deren Moralität nicht auf dem Spiel, und die Frage ihrer Behandlung als Zweck stellt sich nicht (solange ich sie gerecht bezahle oder sie nicht zu unmoralischen Verhalten anstifte usw.).

Nun ist aber immer noch zu klären, was denn hier mit der Rede von den «Mitteln» eigentlich gemeint ist. Normalerweise denkt man an eine Art Objekt, ein Instrument, ein Werkzeug, also irgendein unbelebtes Objekt, das keinen eigenen Willen hat. Wenn man diese Vorstellung unreflektiert zugrunde legt, versteht man unter der Behandlung einer Person als bloßes Mittel häufig, dass man ihr irgendein Übel gegen ihren Willen zufügt oder von ihr ein äußerstes Opfer erzwingt. Kant scheint auf den ersten Blick eine solche Interpretation zu stützen, wenn er fordert, die Person müsse «den Zweck in sich enthalten».<sup>14</sup> Aber was ist, wenn man etwa eine Person gegen ihren Willen in Quarantäne steckt? Behandelt man sie damit als bloßes Mittel für das Wohlergehen anderer? Heißt das, dass man sie instrumentalisiert, wie das oft ausgedrückt wird? Offensichtlich nicht. Aber kann die Person diesen Zweck (Gesundheit der anderen) in sich enthalten? Ja, wenigstens als moralisches Wesen, also von einem moralischen, nicht (möglicherweise) von einem egoistischen Standpunkt aus. So verstanden ist das Kriterium des den Zweck in sich Enthaltens aber synonym mit dem allgemeinsten Kriterium der Moralität; es ist nicht ein spezifisches Kriterium sittlicher Richtigkeit oder Falschheit. Wenn man also sagt, eine gewisse Behandlung eines Mitmenschen sei falsch, weil er den Zweck in sich nicht enthalten könne, wäre das zirkulär. Natürlich ist es bei bestimmten Handlungen ethisch äußerst relevant, ob die betroffene Person zustimmt oder nicht. Das gilt besonders für Handlungen, die man als Werke der Übergebühre betrachtet; diese müssen absolut freiwillig sein. Dies ist eine Konsequenz aus der menschlichen Würde, insofern die Handlungsfreiheit einer Person als sittlichen Wesens wenigstens prima facie zu respektieren ist. Allerdings schließt die Idee der menschlichen Würde nicht jeden Zwang aus, wie das am Beispiel der Quarantäne oder der Strafe deutlich werden kann.

«Mittel» ist hier also anders zu verstehen als im heutigen allgemeinen Gebrauch. Im Deutschen meint es ursprünglich: etwas in der Mitte (vgl. die Rede vom arithmetischen und geometrischen Mittel). Für die Stoiker bezeichnete «*medium*» auch das *Adiaphorom*, also eine Sache, die nur nicht-sittlichen Wert (Übel) besitzt, etwas, das keinen Unterschied bezüglich der moralischen Qualität einer Person macht (wie Gesundheit oder Krankheit, Reichtum oder Armut etc.). «Mittel» ist damit hier äquivalent mit nichtsittlichem Wert (Übel). Nach dieser Klarstellung kann man die kantische Formel korrekt verstehen: Insofern menschliche Wesen von sittlichem (unbedingtem) Wert sind, sind sie als Zwecke in sich selbst zu behandeln, insofern mit ihnen auch ein nichtsittlicher Wert gegeben ist, sie einen Preis haben, dürfen sie auch, ja sollen sie als Mittel behandelt werden, als etwas, das ein Äquivalent hat.

Nun ergibt sich noch eine zweite Schwierigkeit. Es mag legitim sein, Menschen als Mittel zu behandeln, insofern sie von nichtsittlichem Wert sind. Aber Kant spricht von der Behandlung der *Menschheit* nicht nur als

<sup>14</sup> Ebd. BA 68; vgl. hier *H. E. Jones*, *Kant's Principle of Personality*, Madison WI/London 1971, 27–67.

Mittel. Wie kann es denn legitim sein, Personen, insofern sie sittliche Wesen sind, als Mittel zu behandeln? Die Antwort lautet: Was von dem Menschen gesagt wurde, kann auch von der Menschheit und von der menschlichen Güte gesagt werden. Die sittliche Güte einer Person ist zunächst von absolutem Wert (Würde). Aber insofern diese sittliche Güte auch normalerweise (wo keine Irrtümer vorliegen) wohltätig ist, sich also auf das Wohlergehen aller Betroffenen auswirkt, ist diese sittliche Güte zugleich von nicht-sittlichem Wert. Sittliche Güte von Menschen wie etwa Mutter Theresa ist zunächst von innerem, absolutem Wert (Würde), sie ist aber zugleich wohltuend für die Menschen, für die sie sorgt. So ist moralische Gesinnung als solche selbst zunächst von unbedingtem Wert; aber zweitens – wegen ihrer Konsequenzen, da sie wohltätig ist – involviert sie auch einen bedingten Wert, einen Preis. Insofern ist sie auch als Mittel zu behandeln.

#### 4. Konsequenzen

##### 4.1 *Die Goldene Regel*

Die erste Konsequenz aus der Idee der menschlichen Würde ist von allgemeiner Natur, nämlich unparteiische Liebe oder Wohlwollen. Wenn jeder Mensch die gleiche Würde hat und Selbstzweck ist, dann hat man jeden Mitmenschen so zu lieben wie sich selbst (gemäß dem biblischen Gebot). Eine andere Formulierung dieser Grundidee ist die Goldene Regel (Mt. 7, 12): «Behandle die anderen so, wie du von ihnen behandelt werden möchtest; das ist das Gesetz und die Propheten.»

Richtig verstanden bedeutet diese Regel, dass man sein Verhalten und das Verhalten anderer nach demselben Kriterium messen muss: Es gibt nur ein und dasselbe Kriterium für sittliche Güte, das für alle Menschen gilt – unparteiisches Wohlwollen. Das schließt die Ablehnung jeder Art eines ethischen Partikularismus ein, der die Mitglieder nur der eigenen Familie, Rasse, des eigenen Geschlechts etc. als wertvoller denn andere Menschen betrachtet. Allerdings ist dieses Kriterium der Wohltätigkeit und des Wohlwollens nicht ausreichend, obwohl notwendig. Die Idee der Menschenwürde bietet keine Antwort auf die Frage, wer unter uns was für wen tun soll oder wer wen wovor bewahren soll. Manchmal mag es sogar schwierig sein zu verstehen, was denn wirklich gut oder von Übel für eine bestimmte Person ist. Die Goldene Regel wie auch Kants kategorischer Imperativ sind nur ein notwendiges, aber nicht ausreichendes Kriterium sittlicher Richtigkeit.

##### 4.2 *Gewissensfreiheit*

Es gibt freilich eine unmittelbare Konsequenz aus der Idee der Menschenwürde, die I. Kant nicht eigens erwähnt: Gewissensfreiheit. Niemand darf gezwungen werden zu tun, was gegen sein Gewissen ist. Wer immer einen

anderen zwingt, gegen sein (auch irriges) Gewissen zu handeln, respektiert nicht dessen moralische Berufung und handelt deswegen gegen dessen Würde. Er verführt faktisch die andere Person zur Sünde. Diese Freiheit ist nicht zu verwechseln mit der Freiheit, nach seinem eigenen Gewissen zu handeln. Diese letztere Freiheit kann nicht unbedingt sein, wie sich etwa aus dem Fall politischer oder religiöser Fanatiker ergibt. Wenn diese etwa an der Tötung von Menschen einer anderen Überzeugung gehindert werden, werden sie nur daran gehindert, ihre Entscheidung auszuführen, aber nicht gezwungen, gegen ihr Gewissen zu handeln. In diesem Fall bloß physischen Zwangs werden diese Menschen nicht als Mittel behandelt; denn ihre Moralität wird nicht beeinträchtigt wie im Fall moralischen Zwangs. Das Verbot moralischen Zwangs ist also die Idee der Menschenwürde ein notwendiges und zureichendes Kriterium.

### 4.3 Die Würde von Föten

Hinsichtlich der Würde von Babys oder Föten muss man fragen, welche Art von Fähigkeit denn notwendig ist, damit man sie als ein sittliches Wesen mit Würde ansehen kann. Wenn man eine aktive Fähigkeit voraussetzt, dann würde kein Fötus, aber auch kein Baby in den ersten Jahren die Würde eines menschlichen Wesens haben. Aber eine solche aktive Fähigkeit, sich selbst Ziele zu setzen oder bewusst nach moralischen Kriterien oder Gottes Geboten zu handeln, ist nicht notwendig. Eine minimale Forderung wäre eine passive Potentialität. Um ein menschliches Wesen als Person zu betrachten, ist es notwendig, dass man es wenigstens als *Adressat* eines moralischen Anspruchs erkennen kann. Es muss irgendwie von Gottes Ruf gemeint sein. Bemerkenswerterweise setzt das die Bibel an einigen Stellen in der Tat voraus, dass eine Person schon im Mutterschoß berufen werden kann (Johannes der Täufer, Jeremias). Das ist freilich kein ausreichendes Argument. Natürlich gibt es hier erkenntnistheoretische Schwierigkeiten. Da der Beginn von Personalität sich nicht klar fixieren lässt, ist eine Präsumtion notwendig, nach der alles, was vom Menschen abstammt, auch als Mensch mit entsprechender Würde zu betrachten ist. Man kann und muss aber nach einem *terminus post quem* fragen, nach einer Zeit, vor der der Fötus oder Embryo nicht mit der passiven Potentialität des Berufenseins ausgestattet sein kann. Wäre die Befruchtung ein solcher Zeitpunkt? Hier gibt es eine Schwierigkeit: Kann ein Embryo als Person betrachtet werden, solange noch die Möglichkeit der Mehrlingsbildung oder der Bildung von Mosaiken existiert, wenn also eigentlich noch kein Adressat der sittlichen Forderung gegeben sein kann? Das erscheint zunehmend schwieriger. Wieweit es dennoch gute Gründe gibt, den Embryo vom Stadium der Befruchtung an als Person zu behandeln, wie kirchliche Dokumente das fordern, ist ausgiebig zu diskutieren.

#### 4.4 Die «Menschheit» und der Leib

Wenn es um die Menschheit als Zweck geht, kann diese Menschheit nicht einfach gleichgesetzt werden mit dem menschlichen Leib oder mit Teilen von ihm. Als Konsequenz folgt nur, dass man den Leib (den eigenen oder den Leib anderer) in einer moralisch legitimen, verantwortlichen Weise behandeln soll. Diese Forderung lässt offen, was denn im Detail ein moralisch richtiges Verhalten gegenüber dem Leib ist. Man kann also nicht spezifische moralische Regeln für den Umgang mit dem Leib direkt aus der Idee der Menschenwürde ableiten. Dennoch wird das oft versucht, besonders wenn man nach (scheinbar) starken Argumenten in Angelegenheiten sucht, die man für wichtig hält.<sup>15</sup> In solchem Kontext gilt, was W. D. Ross über die kantische Formel sagt: «It has in fact great homiletic value; it is a mean of edification rather than of enlightenment.»<sup>16</sup> Und M. G. Singer sagt: «It has more an emotional uplift than a definite meaning.»<sup>17</sup>

Manche Autoren akzeptieren diese Einsicht nur widerwillig (wenn überhaupt), besonders wo es um Fragen von Leben und Tod geht. Natürlich ist in gewisser Weise die Menschenwürde für das moralische Urteil über Leben und Tod relevant, z. B. insofern wir die Tötung von Tieren anders beurteilen als die von Menschen. Obwohl wir auch sittliche Pflichten gegenüber Tieren haben (z. B. sie nicht grundlos leiden zu lassen), ist doch das Töten von Tieren in vielen Fällen erlaubt. Wir betrachten das einzelne Tier nicht als Selbstzweck; aber es mag wünschenswert sein, die Spezies zu erhalten; aber auch diese ist nicht von unbedingtem Wert.

Menschen dagegen sind Zwecke an sich selbst; deshalb hat man ihr Leben zu respektieren. So ist es sicher niemals erlaubt, um irgendeines Vorteils oder zur Vermeidung irgendeines Nachteils willen, einen andern zu töten (oder sich selbst). Wo die Tötung eines Menschen erlaubt ist, kann sich diese Erlaubnis nur aus dem auf der gleichen Menschenwürde ruhenden gleichen Lebensrecht der Menschen ergeben. Wo ein Mensch das Leben anderer nun bedroht, missachtet er nicht nur das Lebensrecht eines einzelnen anderen, er stellt implizit auch das Lebensrecht anderer implizit zur Dispo-

---

<sup>15</sup> Auf besonders geniale Weise macht das *J. Seifert, Value and Dignity of Human Life, in: Ders., What is Life?, Oslo 1984, 93–109, hier 99*: «Dignity signifies a morally relevant value that is able to ground an intrinsic malum. Actions which are essentially and seriously (gravely) directed against this dignity are also essentially directed against morality, that is, they are essentially and intrinsically evil and cannot become good and permissible under any circumstances or when they are performed for good purposes.» Hierzu ist zu bemerken: 1. Diese Bestimmung ist offensichtlich zirkulär. Was wesentlich gegen die Menschenwürde ist, ist ein intrinsece malum und umgekehrt. Wie sollte man anders einen Unterschied zwischen leichtem und schwerem Verstoß gegen die Würde machen? 2. Wenn die Würde ein unbedingter Wert ist, müsste jeder Verstoß gegen sie ein intrinsece malum sein. Sonst könnte man auch sagen, ein Mensch, der nur ein bisschen sündige, verstoße nicht gegen seine sittliche Berufung, seine Würde.

<sup>16</sup> *W. D. Ross, Kant's Ethical Theory, Oxford 1969, 53*

<sup>17</sup> *M. G. Singer, s. Anm. 5, 236.*

sition. Die Fälle sind hier nicht im Einzelnen zu erörtern. Man geht aber zu weit, wenn man den Leib direkt an der Personwürde teilhaben lässt. In diesem Fall dürfte etwa niemand sein Leben für seine Freunde oder seine Überzeugung opfern. Er stände dann nämlich vor der Wahl zwischen zwei in gleicher Weise unbedingten Werten, von denen er einen zu einem «Preis» reduzieren müsste. Dann könnten aber nicht beide Werte in gleicher Weise unbedingt sein.

#### 4.5 Klonen

Für die Frage des Klonens dürfte die kantische Formel unmittelbar relevant sein, allerdings abhängig von der jeweiligen Zielsetzung. Mögliche Ziele dieser Maßnahme sind:

- genetische Kopie seiner selbst als Objekt des eigenen Narzismus
- Ersatz für eine andere Person (etwa für ein Kind im Fall dessen Todes)
- Kopie eines genialen Menschen
- Bereitstellung eines Organ- oder Knochenmarkspenders

In all diesen Fällen wäre der menschliche Klon nur ein Ersatzstück für eine andere Person, eine Kopie, von der man erwartet, dass sie so wird wie das Original, ein Objekt der Eigenliebe oder ein lebendiges Ersatzteillager, in jedem Fall eine Art Substitut. Man würde von ihm eine Lebensführung ähnlich dem Original erwarten bzw. nach dessen Wünschen, oder es hätte überhaupt kein eigenes Leben (so möglicherweise im Fall des Organspenders); seine Selbstzwecklichkeit wäre also missachtet. Bis jetzt ist die Lebendspende von Organen strikt freiwillig; ein zu diesem Zweck geklonter Mensch könnte sich entsprechenden Erwartungen aber kaum entziehen. Die bisher genannten Zielsetzungen dürften also der Menschenwürde eindeutig widersprechen.

Nicht ganz so einfach zu bewerten sind Klonierungen zu Forschungszwecken im Embryonalstadium. Hier hängt das Urteil von der Anschauung über den Status des Embryo vor der Nidation ab, also von der Frage, ob man diesem Wesen schon Personwürde zusprechen kann. Wo man das nicht tut, ergäbe sich eine Verletzung der Menschenwürde nicht, wo man solche Embryonen nicht einpflanzt. Falls man sie einpflanzte, würden solche Menschen ihre genetische Ausstattung nicht mehr dem (absolut unparteiischen) Lotteriespiel der Natur verdanken. Das wäre ein Schritt in eine bedenkliche Richtung. Kirchlicherseits fordert man, den Menschen von der Befruchtung an als Person zu behandeln. Die Moralthologie sollte aber mindestens hypothetisch auch die Frage prüfen, wie das Klonieren von einem anderen Standpunkt aus zu beurteilen wäre.<sup>18</sup> Hier wären einige Gesichtspunkte zu bedenken wie die möglichen Indikationen, die Frage des Verfügungsrechts

---

<sup>18</sup> Vgl. etwa A.-P. Alkofer/M. Rosenberger, Vom Klonen in Freiheit, in: Orientierung 62 (1988) 234–238.

über Embryonen (dürfen die Eltern sie zu Forschungszwecken freigeben?), der Schritt in Richtung positive Eugenik, der mit dieser Praxis verbunden ist, etc.

#### *4.6 Positive Eugenik*

Positive Eugenik hilft nicht dem einzelnen Menschen; sie versucht die Spezies Mensch zu verbessern. Bei dieser Zielsetzung dürfte die Selbstzwecklichkeit des einzelnen Menschen aus dem Blick geraten. Abgesehen einmal vom Sinn dieser Maßnahme (etwa vom Problem der Einschränkung genetischer Vielfalt) ist zu betonen, dass hier der Einzelne nur noch der (angeblichen) Verbesserung seiner Spezies (oder Rasse wie in Nazi-Deutschland) dient, seine Selbstzwecklichkeit somit geleugnet wäre. Individuen wären hier tatsächlich austauschbar, sie hätten ein Äquivalent, hätten keine eigenen Würde, sondern nur einen Preis.

### 5. Schluss

Die Idee der Menschenwürde ist zunächst von entscheidender Relevanz für die Erläuterung von Moralität als kategorischem Imperativ. In angewandter Ethik ist Respekt vor der Würde des Menschen immer ein relevantes, aber in der Regel kein zureichendes Kriterium. Die Tragweite der Berufung auf die Menschenwürde ist deshalb im Einzelfall zu prüfen.