

Jean-Pierre Wils

Ende der «Menschenwürde» in der Ethik?

Kaum ein Begriff der Ethik wird so häufig bemüht und zugleich so überstrapaziert wie die Kategorie der *Menschenwürde*. Will man sie nicht zu einer Leerformel degradieren, muß sowohl ihre *historische* Komplexität als auch ihre *methodische* Bedeutung in ethischen Argumentationsstrategien beachtet werden. Zur Debatte steht in der gegenwärtigen moralphilosophischen und moraltheologischen Diskussion nicht nur die Frage, *wie* die semantische Mehrdeutigkeit im Begriff «Menschenwürde», seine Konnotationanfälligkeit also, zugunsten einer einigermaßen präzisen Argumentation bereinigt werden kann, sondern darüber hinaus, *ob* es überhaupt möglich ist, mit der Kategorie *argumentativ* zu verfahren. Dieser Verdacht ist zwar nicht identisch mit dem Ideologieverdacht, dem der Begriff der Menschenwürde ausgesetzt zu sein scheint, hängt aber doch mit ihm zusammen. Unsaubere Argumentation führt dabei meistens zu Verkürzungen, zur Vernachlässigung der *strukturellen* Mehrschichtigkeit von Kategorien.

Im Rahmen der kritischen «Dekonstruktion» (J. Derrida) der okzidentalen Geschichte des Denkens sind in der neueren (und älteren) Diskussion des französischen Strukturalismus die Bastionen des klassischen Humanismus nicht unangetastet geblieben. Der Schock, der von Horkheimers und Adornos in der «Dialektik der Aufklärung» grundlegendem Diktum ausging, daß Humanität ihrerseits zur Ideologie der Entmenschlichung verkommen könne, hat nicht zuletzt unter dem Einfluß Martin Heideggers in der Gegenwartsphilosophie eine beharrliche Skepsis und Abstinenz gegenüber den tradierten und liebgewonnenen, weil scheinbar nicht präzisionsbedürftigen Begriffen des traditionellen Diskurses der Ethik entstehen lassen.

Rückblickend auf die zivilisationskritische Philosophie J.J. Rousseaus hat Cl. Lévi-Strauß gerade dem Begriff «Menschenwürde» eine tiefe Würdelosigkeit attestiert, die sich zunächst in der unterwerfenden Dichotomie von Natur versus Kultur bemerkbar mache. «Denn ist es nicht der Mythos von der ausschließenden Würde der menschlichen Natur, der die Natur selbst eine erste Verstümmelung erleiden ließ, der unweigerlich weitere folgen mußten?»¹ Lévi-Strauß formuliert hier die Vermutung, daß die Alterität, die Andersheit der biologischen Natur angesichts der menschlichen Kultur und — so könnte man ergänzen — auch die Andersheit des Menschen, seine leibliche Verfaßtheit, in der Prädikation «menschenswürdig» einer zivilisatorischen Selbsttäuschung anheimfallen müssen.

Als Therapie bietet er deshalb eine radikale Selbstbescheidung an: «Denn um dahin zu gelangen, sich selbst in den Anderen zu akzeptieren — ein Ziel, das die Ethnologie der Erkenntnis des Menschen setzt —, muß man sich zuerst selbst verweigern.»² Angesichts der Tatsache aber, daß «Menschenwürde» in der hier zur Diskussion stehenden Tradition zutiefst mit der Moralitätsfähigkeit des Menschen in Verbindung gebracht wurde, muß die konkrete Durchführung dieser zivilisationsmüden Askese zu radikalen Brüchen mit der Vorstellung führen, daß der Mensch über die Natur hinausrage. Die Anthropologie — und mit ihr auch die Moralfrage — muß dann zurück in die Biologie verlagert werden. «Wenn wir behaupten, der Mensch sei ein moralisches Wesen und diese Qualität verschaffe ihm Rechte, so tragen wir nur der Tatsache Rechnung, daß das biologische Individuum durch das gesellschaftliche Leben eine *Würde* anderer Ordnung erhält. Die Anerkennung dieses Phänomens entwertet nicht das Kriterium der Moralität; man integriert es in einen allgemeinen Zusammenhang, was zur Folge hat, daß sich aus dieser Achtung der Art als Art — und daher aller Arten — die Rechte ableiten, auf die sich, was uns betrifft, jedes Individuum als Individuum berufen kann: genau so wie jede Art, aber nicht mehr.»³

Auch wenn man dieser Option für das prinzipielle Existenzrecht der nichtmenschlichen Natur grundsätzlich zustimmen möchte, bleibt immer noch ungeklärt, wie die beabsichtigte Harmonisierung von Biologie und Moralität im Hinblick auf den Entwurf einer *praktikablen*

Kriteriologie konkretisiert werden kann. Bloße Appellation kann eine differenzierte Argumentation nicht ersetzen. Der Verzicht auf die Kategorie «Menschenwürde» befördert noch nicht eo ipso Respektierung der Natur — das Gegenteil könnte der Fall sein.

Eine grundlegende Unterscheidung

Die Idee der Menschenwürde enthält — noch vor jeder Präzisierung — sowohl eine eher rechtliche, als auch eine eher anthropologische Komponente. Erstere bezieht sich auf die Funktion der Menschenwürde im Kontext metajuridischer und substantieller Letztbegründungen von Rechtssystemen, auch wenn die *Substanz*, die hier anvisiert wird, nicht prima facie evident ist. Die Wurzeln dieser Seite des Begriffs lassen sich in der Geschichte des Naturrechts, der verschiedenen Menschenrechtsdeklarationen bis hin zu der Präambel des Grundgesetzes der BRD zurückverfolgen. In diesem Rahmen läßt sich eine zunehmende Formalisierung des Begriffs feststellen:

Während die Naturrechtsdoktrin seit ihren stoischen Anfängen anthropologisch argumentierte und die Menschenrechtsdeklarationen häufig mit dem Begriff der *Natur* einsetzen (Grundrechte von Virginia vom 12. Juni 1776, Art. 1; Französische Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers vom 3. September 1791; UNO-Erklärung der Menschenrechte von 1948)⁴, gewann der Begriff der Menschenwürde in den modernen Rechtssystemen de facto dadurch seine Verbindlichkeit, daß er der Pluriformität differenzierter Gesellschaftssysteme nicht durch eine inhaltliche Konzeptualisierung widerspricht. Dadurch aber scheint der Begriff seine konkrete Indikationsfähigkeit zunehmend zu verlieren. Zwar nennt H. C. Nipperdey die Menschenwürde «ein materielles Haupt-Grundrecht»⁵, W. Maihofer zweifelt jedoch daran, ob der Begriff neben seinem Status als «Bekanntnis» noch eine Erkenntnis freizusetzen erlaubt⁶.

Insofern der Begriff *Menschenwürde* eine Kategorie der Rechtsphilosophie und der Moralphilosophie ist, muß festgestellt werden, daß seine Verwendung an das jeweilige Niveau und den jeweiligen Problemstand dieser Gebiete geknüpft ist. Dies bedeutet hinsichtlich der komplexen Themen, die gegenwärtig verhandelt werden,

daß der Begriff interdisziplinär zu erarbeiten ist⁷. «Rechtsordnung und Konsens über die wesentlichen Wertvorstellungen ergeben zusammen die Rechtskultur, aus der sich Anhaltspunkte für die Auslegung des Begriffs der Menschenwürde entnehmen lassen. Kultur ist kein Zustand, sondern ein Entwicklungsprozeß. Auch der Wandel der Verhältnisse und Auffassungen ist von Bedeutung.»⁸ Aufgrund seiner Stellung in der Präambel des Grundgesetzes verhindert der Begriff allerdings rechtspositivistische und rechtsdektionistische Positionen in der Rechtsbegründung, und zwar durch den Umstand, daß er dem Recht *vorgegeben* ist. Er begründet auf diese Weise den Verbindlichkeitscharakter des Rechtssystems im Sinne einer sittlichen Selbstverpflichtung des Rechtgebers und des Adressaten über die bloße Tasche des Rechtsetzens hinaus. Der formale Status der Idee der Menschenwürde wird dadurch nicht tangiert. Hier liegen aber gleichzeitig die Schwierigkeiten, die es fragwürdig machen, ob die Idee im Rahmen eines Beurteilungsverfahrens argumentativ eingesetzt werden kann.

Die zweite Komponente im Begriff der Menschenwürde ist anthropologisch orientiert: Spätestens seit I. Kant unterliegen die obersten Begriffe und Prinzipien ethischer Argumentation ebenfalls einer zunehmenden Formalisierung. Dies hatte zur Folge, daß sich erstmals — gleichsam als Pendant — eine eigenständige Disziplin der Anthropologie als philosophische Lehre vom Menschen konstituierte. Dies geschah in Kants Schrift «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» (1798). Die «Würde» des Menschen ist im Rahmen der nun entstehenden Anthropologien ein Äquivalent für die jeweilige *differentia specifica* des Menschen gegenüber anderen Lebewesen. Aus diesem Wesensmerkmal des Menschen wird dann die sittliche Verpflichtung abgeleitet, diesem Merkmal in den konkreten Handlungen zu entsprechen bzw. Strategien zur Vermeidung der Depravierung der Wesensnatur des Menschen zu entwerfen.

Die Anthropologisierung vervielfältigt die Verwendungsmöglichkeiten der Kategorie der Menschenwürde. Ihre Evidenz scheint nunmehr an den Kontext derjenigen Anthropologie gebunden zu sein, in dem sie vorkommt. Die konkurrierenden Anthropologien entleeren aber bereits aufgrund ihres Vorkommens den beanspruchten Verbindlichkeitsgrad ihrer Aussagen.

W. Warnach zieht daraus die Konsequenz, daß Leitbilder und die daraus ableitbaren Normen mit der individuellen Person kollidieren müssen. Letztere aber habe Priorität, obwohl sie erst aus der virtuellen Opposition gegen die überindividuelle Allgemeinheit des Leitbildes ihre Kraft beziehe. Warnach zufolge gewinnt der Mensch seine Würde durch die «Antinomie von Norm und Bestimmung»⁹. Auch für G. Bataille ist die Menschenwürde ein Balance-Akt zwischen konträren Ansprüchen: «Es handelt sich letztlich darum, aus dem Verbot und der Überschreitung, die einander widersprechen, ein komplementäres Paar zu machen.»¹⁰ Für eine konkrete ethische Argumentation sind aber solche Erläuterungen, die allenfalls die Genese der sittlichen Person tangieren, wenig hilfreich.

Zur Zeit wird vor allem im Bereich der medizinischen Ethik, insbesondere in der Euthanasie- und Genetikk Diskussion (J. Wunderli, U. Eibach, E. Benda, H. Thristam Egelhardt)¹¹ mit dem oder gegen den Begriff der Menschenwürde argumentiert. Dabei hängt es davon ab, ob man den Menschen als Ebenbild Gottes, als vernünftiges und über Entscheidungsfreiheit verfügendes Wesen oder als Gegenstand eines utilitaristischen Lustmaximierungskalküls (P. Singer)¹² versteht, so daß man dann zu teilweise konträren Ansichten und Standpunkten gelangt.

Historisch-systematische Differenzierungen

Wenn wir «Menschenwürde» in einer vorläufigen Begriffsbestimmung als Inbegriff gelungener Humanität bezeichnen, dann impliziert diese Nominaldefinition zweierlei: Sie setzt voraus, daß es keinen anthropologischen Gehalt gibt, der für sich den Anspruch, Menschenwürde angemessen und vollständig zu definieren, exklusiv reklamieren kann. Darüber hinaus ist damit die Aufforderung verknüpft, Menschenwürde je nach Phänomenbereich als Zielgestalt von Humanität neu zu bestimmen. Nur so läßt sich «ein dekorativer Begriff von der Würde. . . , mit dem sich die Macht umgibt» (G. Marcel)¹³, vermeiden.

Die Herausarbeitung der *differentia specifica* des Menschen unter dem Gesichtspunkt der «Würde» ist die Leistung Ciceros. Im Anschluß an anthropozentrische Überlegungen des Kleantes und des Chrysypp, die das Zentrum des Men-

schen in der «Denkseele» (Hegemonikon, Dia-noetikon) ansiedelten, an Poseidonios' Konzeption von der Individualität und der Selbstbestimmtheit des menschlichen Logos¹⁴ und im Rahmen von Überlegungen, wie sie auch von Mark Aurel und Epiktet bekannt sind, redet Cicero von der «Dignitas» des Menschen. Auch wenn Cicero die Würde als Besitz eines Würdeträgers verstehen kann, sofern dieser eine anerkannte öffentliche Stellung innehat¹⁵, überwiegt bereits bei ihm die logozentrische Anthropologie. Aus der «*natura nostra excellentia et dignitas*»¹⁶ werden dann praktisch-ethische Folgerungen gezogen, die das Gesetz der menschlichen Natur konkretisieren: z. B. das Eindämmen der Genußsucht, der Respekt für die Unverletzlichkeit des Nächsten (De off. III, 27), die Solidargemeinschaft der Menschheit (De off. III, 28). Die Würde (*dignitas*) ist somit die kategoriale Bestimmung der menschlichen Natur, so wie diese in einer philosophischen Anthropologie faßbar ist. Die Universalität der ethischen Forderungen, die Cicero wegen der gemeinsamen Menschennatur voraussetzt, stellt den Hintergrund dar, auf dem die Doktrin der Menschenwürde in die Gesetzeslehre eingehen kann. Insofern die Gesetze die allgemeinen Vorstellungen über das Gute und das Böse, so wie die Vernunftnatur des Menschen diese enthält, ausformulieren, sind diese dann nicht auf Annahmen und Setzungen aufgebaut, sondern in der Natur selber verankert: Menschenwürde und Naturrecht sind hier erstmals in ihrer gegenseitigen Begründungsfunktion wahrgenommen¹⁷. Die *Dignitas* als naturale Auszeichnung des Menschen und das Gesetz als deren unverbrüchliche Gewähr sind demnach keine beliebigen Zuschreibungen; sie stellen die normative Kraft der Logosanthropologie unter Beweis.

Würde ist somit eine Idee, die die sittliche Vollkommenheit des Menschen in den Rahmen einer Anthropologie stellt, die es ihrerseits erlaubt, sittliche Pflichten aus ihr abzuleiten. Diese sind jedoch noch nicht aus dem Begriff der Würde *allein* deduzierbar. Ohne den Kontext fallspezifischer Konkretionen der Anthropologie enthält der Begriff Menschenwürde zwar die kategorische Forderung, die sittliche Natur des Menschen zu achten, gibt jedoch keinen Aufschluß über die sittliche Richtigkeit von Handlungen bzw. über die sittliche Natur des Menschen selbst, solange die anthropologischen Aus-

sagen aufgrund ihrer Allgemeinheit die Ebene konkreter Handlungen nicht tangieren.

Folgendes Zitat aus Senecas «*Epistulae Morales*» umschreibt diese philosophische Konzeption von Würde in einer mustergültigen, bis zur Renaissance verbindlichen Weise: «Einziges Gut ist die sittliche Vollkommenheit, keines jedenfalls besteht ohne sittliche Vollkommenheit, und eben die sittliche Vollkommenheit hat in unserem besseren Teil, d.h. dem vernunftbegabten, ihren Sitz. Was kann diese sittliche Vollkommenheit sein? Urteilskraft, echte und unbeeinflussbare, von ihr rühren nämlich alle Regungen der Seele, von ihr wird jede Vorstellung, die eine Regung auslöst, zur Klarheit gebracht. Mit dieser Urteilskraft wird es im Einklang stehen, alles, was mit der sittlichen Vollkommenheit Berührung hatte, für gut zu halten und untereinander gleich. Körperliche Vorzüge jedoch sind gewiß für den Körper gut, doch insgesamt sind sie keine Güter. Ihnen kommt wohl ein gewisser Wert zu, im übrigen wird ihnen Würde nicht eignen.»¹⁸

Die frühchristlichen und mittelalterlichen Bestimmungen der Menschenwürde bleiben im Rahmen dieser stoischen, vor allem ciceronischen Überlegungen. Sie werden allerdings durch die Auffassung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die die Vernunftnatur nur theologisch spezifiziert, integriert. Diese schöpfungstheologische Aussage, die die eigentümliche *conditio humana* (Ambrosius¹⁹, Bernhard von Clairvaux²⁰) aussagte, wird noch bei Thomas von Aquin von der *Dignitas* als Würdestellung in der Gesellschaft begleitet²¹.

Der Begriff der Menschenwürde ist jedoch unlösbar mit dem italienischen Renaissance-Humanismus verknüpft, verliert hier allerdings die Kontinuität mit der Tradition. Zunächst ist auch der Renaissance-Humanismus noch an der Auffassung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und an seiner durch die Inkarnation begründeten Ausnahmestellung orientiert. B. Facios Schrift «*De dignitate ac praestantia hominis*» (1447/48) und das gegen den anthropologischen Pessimismus von Innozenz III. (in seiner Schrift «*De miseria humanae conditionis*») gerichtete Werk des G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* (1451), spiegeln noch eine insgesamt optimistische Betrachtung der Menschennatur, soweit diese theologisch stabilisiert ist, wider.

Bei den Florentiner Platonikern jedoch wird diese Anthropologie vorsichtig, aber folgenreich modifiziert. In seiner «Platonischen Theologie» vertritt Ficino die Unsterblichkeit der Seele, damit in der erbärmlichen Kondition des Menschen dieser seine *Würde* — gleichsam postmortal — noch wahren kann. Ficanos Erkenntnisoptimismus, der die intellektualistische Auslegung der Menschennatur trotzdem noch beibehielt, — «Warum sind dumme Menschen grausamer als geniale? Weil sie gleichsam weniger Mensch sind als die anderen»²² — wird jedoch von dem Aristoteliker P. Pompanazzi bestritten. Für Pompanazzi ist die moralische Tugend, unabhängig von der intelligiblen Durchdringung des Kosmos und der Unsterblichkeit, der zureichende Zweck des menschlichen Daseins, der die Würde des Menschen gewährleistet. Seine Würde ist dem Menschen demnach *aufgegeben*. Am aufschlußreichsten ist jedoch Pico della Mirandas «*Oratio de dignitate hominis*». Pico beschreibt den Menschen als ein Zwitterwesen, das den Entwurf seines Daseins aus Freiheit wählt: «Du sollst deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen, dem ich dich überlassen habe, selbst bestimmen.» Die Folgerung Picos im Hinblick auf die Gottesebenbildlichkeit ist allerdings überraschend: «Sind es die Keime pflanzlichen Daseins, so wird er dahinvegetieren; des Sinnlichen, so wird er wie ein Tier werden; des Verstandes, so wird er ein himmlisches Lebewesen; des Geistes, so wird er ein Engel sein und Gottes Sohn. Doch wenn er an keiner geschöpflichen Möglichkeit Genüge findet und sich zurückzieht auf das Zentrum seines Selbst und so mit Gott ein Geist wird im einigen dunklen Grund Gottes des Vaters, der über alle Dinge gesetzt ist, so wird er über allen Dingen stehen.»²³

Diese Textstelle, die deutlich Spuren der Mystik enthält, überrascht durch die plötzliche Inversion: Die Stufenleiter der menschlichen Möglichkeiten, die vom vegetativen Dasein bis zur Geistexistenz reichen, ist zwar mit einer ansteigenden Werteskala identisch, führt jedoch als geschöpfliche Vorbedingung menschlicher Existenzentwürfe noch nicht in die Mitte dieser Existenz selber. Zuallererst die Rückbiegung des Menschen in sich selbst (*reflectio*) konfrontiert diesen mit seinem dunkeln Daseinsgrund und läßt ihn mit Gott als Geist verschmelzen. Zwar dominiert bei Pico noch die theologisch ausge-

richtete Geist-Anthropologie, diese hat jedoch eine Umkehrung erfahren, die den Eckstein des Bestandes der Menschenwürde, nämlich die Gottes Ebenbildlichkeit, von der Schöpfungstheologie in die immanenten Existenzbedingungen des Subjektes selber verlegt hat. Die hier angedeutete Selbstvergewisserung des Subjektes, d.h. die Rückbiegung nach innen, ist die einzig unverrückbare, auch nicht durch ein Eingreifen Gottes zu verunsichernde Stelle in der «Chamäleon»-Existenz des Menschen.

Die Deutung der Menschenwürde als Folge der radikalen Ungesichertheit menschlicher Existenz ist Signum der Selbststabilisierung des Menschen in einer durch den Sündenfall destabilisierten Welt. Diese Korruptiertheit, «da seit unserem Sturz aus dem Himmel der menschliche Kopf an Schwindel leiden muß und — nach den Worten Jeremias — der Tod zu unsern Fenstern hereingestiegen ist und Herz und Leber befallen hat»²⁴, veranlaßt Pico zu drei moralischen Imperativen, die der Würde einen zwar abstrakten, aber doch programmatischen Ausdruck verleihen: «Medèn ágan», d.h. «Nichts zu sehr» . . . «Gnõthi seautón», d.h. «Erkenne dich selbst» . . . «Eĩ», d.h. «Du bist».²⁵

Trotz aller Divergenzen in der Beurteilung der Konsequenzen des Renaissance-Humanismus²⁶ läßt sich nicht bestreiten, daß die Handhabung des Begriffs «Dignitas» sich gegenüber den vornezeitlichen Traditionen zwar nicht radikal, dennoch nicht unwesentlich modifiziert hat: Die Zuschreibung, die im Begriff «Würde» vorgenommen wird, ist nunmehr nicht mehr eine zentrale Kategorie in einer dem Anspruch nach objektiven, logozentrischen Anthropologie, die ihrerseits kosmologisch (Stoa) und theologisch integriert wird. Menschenwürde ist vielmehr zu einer *Selbstzuschreibung* geworden, zu einem wertenden «Berechtigungsnamen» (B. Schüler)²⁷, der gerade den sittlichen Entwurfcharakter menschlicher Existenz betont.

Zu einem zentralen Begriff der Ethik ist der Begriff der Würde bei I. Kant geworden. Die diesbezügliche Definition aus der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» lautet: «Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.»²⁸

Würde ist demnach unvergleichbar und ohne einen äquivalenten Wert, sie ist die unverrechenbare Werthaftigkeit menschlicher Existenz als Zweck an sich: «Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde.»²⁹

Woraus aber die Würde als höchster Wert besteht, bleibt dabei noch unklar. Zweck an sich selbst aber ist der Mensch nur unter der Bedingung seiner Moralität. «Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.»³⁰

Sittlichkeit ist aber nur dann gewährleistet, wenn die Fähigkeit des Menschen vorausgesetzt wird, seine Maximen der Allgemeingültigkeit von Naturgesetzen zu unterwerfen, die Bestimmung seiner Handlungen von subjektiven Motivationen und Neigungen zu befreien. Es ist demnach diese Fähigkeit, sich selber Gesetze zu geben, d.h. die Autonomie selbst, die die Würde des Menschen begründet: «Die Gesetzgebung selbst aber, *die allen Wert bestimmt*, muß ebendadurch eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sich anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.»³¹

Im kantschen Sinne ist Würde in erster Instanz eine Umschreibung für die Fähigkeit des Menschen, Moralität in der logischen Beurteilung von Handlungsmaximen, d.h. in der Überprüfung von Handlungsmaximen im sogenannten Universalisierungstest unter Beweis zu stellen. Kant jedoch kann sich nicht mit dieser Bestimmung von Würde als Autonomie begnügen, da sie als Fähigkeit einer «jeden vernünftigen Natur» zunächst noch nicht über eine allgemeine, formale anthropologische Bestimmung hinausgeht. Was die Menschenwürde also *inhaltlich* zu der Realisation der unbedingten Wertschätzung des Menschen beiträgt, versucht die dritte Version des kategorischen Imperativs zu vermitteln. «Handle, so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person einer jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst.»³²

Neben der eher tautologisch anmutenden Präzisierung, «bloß als Mittel» bedeute so viel wie

«ungerechtfertigt», bleibt auch in dieser Formulierung unklar, welches das Kriterium der angemessenen und erlaubten Gleichzeitigkeit von Mittel und Zweck sei. Selbstverständlich sieht Kant dieses Kriterium wieder im Universalisierungstest der Maximen konkretisiert. Dieses ist jedoch ein logisch-formales Kriterium³³ zur Überprüfung der Willensstruktur bzw. der Willensabsicht des Handelnden und kein Kriterium für die konkrete sittliche Richtigkeit von Handlungen. Menschenwürde ist deshalb sowohl eine formale Aussage über die Moralfähigkeit des Menschen generell, wie auch ein Äquivalent für die Forderung, sittlich richtig zu handeln. Sie ist jedoch keine Richtschnur für die Begründung konkreter Handlungsmaßstäbe. In diesem Sinne hat W. Wolbert zu Recht die Verwechslung der kategorischen Forderung nach sittlicher Güte mit einer deontologischen Bestimmung des sittlich Richtigen moniert³⁴. Jedoch unberührt von dieser Kritik und gerade wegen seiner Unabhängigkeit von spezifischen Moralsystemen und variablen Anthropologien bleibt dieser formale Begriff von Menschenwürde verbindlich: Er weist auf die Verpflichtung hin, Moralität im Sinne der Selbstzwecklichkeit der Person als obersten Maßstab menschlicher Existenz zu denken und anzuwenden.

Die Handhabung der Idee «Menschenwürde» im Kontext *argumentativer und nicht bloß konnotativer Aufweismöglichkeiten ihrer konkreten Verbindlichkeit, der analytische Mehrwert des Begriffs* also, bleibt problematisch. Schon bei Kant zeigt sich die Schwierigkeit, aus dem Prinzip «Menschenwürde» einen positiven Gehalt zu eruieren, der als wirksames Prohibitiv die Verletzung der Menschenwürde auf dem Hintergrund eines verbindlichen Sinn-Modells humaner Existenz zu indizieren vermag. Vielmehr umgekehrt scheint «Menschenwürde» eher eine Kontrast-Kategorie zu sein, die aus der Erfahrung des Defekts und der Negativität der menschlichen Kondition deren Aufhebung fordert, jedoch ohne die Aufhebungsbedingungen und -möglichkeiten kategorial bereits aufzuweisen. Die Mehrdeutigkeiten im Begriff «Menschenwürde» sind deshalb nicht auszuschließen, sie sind vielmehr im Begriff selber als in einem offenen Deutungsmodell humaner Leitbilder positiv impliziert. Ein kurzer Überblick über die nachkantische Entwicklung bestätigt dies.

F. Schillers Überlegungen fassen die «Würde» zunächst noch aus einer kantischen Perspektive, in dem sie Äquivalent der Freiheit als «Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft»³⁵ genannt wird. Im Rahmen seines Vorhabens, die kantische Ethik durch ästhetische Kategorien zu erweitern, wird auch die Würde der Person im Zusammenhang mit ihrer Anmut und ihrer Schönheit gedacht.

Hegels Kant-Kritik, die sich gegen den abstrakten Formalismus wendet, argumentiert substantiell: Die bereits begriffslogisch vorbereitete und in der frühen Kant-Kritik angelegte Theorie substantieller Sittlichkeit, die die Moralität rechtsstaatlich positiviert und zu ihrer «Wahrheit» führen soll, verlangt auch die Ausrichtung der Kategorie «Würde an inhaltlich positivierbaren Vorbedingungen. «Würde hat der Mensch nicht dadurch, was er als unmittelbarer Wille ist, sondern nur indem er von einem An- und Fürsich-seyenden, einem Substantiellen weiß und diesem seinen natürlichen Willen unterwirft und gemäß macht.»³⁶ Es gelingt Hegel dadurch, auf den latenten Inhaltsschwund der Kategorie hinzuweisen und diese einer rechtstaatlich relevanten Vernunftteleologie zu unterwerfen. Während die Unantastbarkeit der Menschenwürde semantisch mit der zwar formalen, aber apriorischen Geltung der Idee verknüpft schien, wird «Menschenwürde» nun zu einer Signatur von Verhältnissen, die sie gewährleisten und insofern auch politisch einklagbar sind.

In die Nähe dieser Argumentationsfigur, allerdings unter kommunikationstheoretischen und soziologischen Bedingungen, aber mit dem Schwerpunkt auf dem erst herzustellen Gehalt der Menschenwürde, rückt auch N. Luhmanns Deutung. Menschenwürde ist an die Bedingung «des Gelingens der Selbstdarstellung eines Menschen als individuelle Persönlichkeit»³⁷ geknüpft. Weil sowohl im Rahmen politischer Theorien (F. Lasalle, P.-J. Proudhon)³⁸, als auch in philosophischen Ansätzen (E. Bloch, K. Jaspers, G. Marcel)³⁹ und juristischen Interpretationsversuchen (W. Maihofer, H. C. Nipperdey, G. Dürig)⁴⁰ nach weiteren Bestimmungen gesucht wird, läßt sich eine gewisse Ratlosigkeit nicht leugnen. Während die polnische Philosophin I. Lazari-Pawlowska⁴¹ die Menschenwürde angesichts der Heterogenität der Ansätze als philosophisch nicht begründbare Kategorie letzter Wertaxiome betrachtet, geht der englische Mo-

ralphilosoph P. Singer noch einen Schritt weiter: Menschenwürde gehört zu den «fine phrases», die als «last resource» angesehen werden von jenen, «who have run out of arguments»⁴².

Versuch einer Typisierung

An dieser Stelle sollen die Begründungstypen der Tradition nochmals kurz charakterisiert werden. Das Modell, so wie es für die von Cicero inaugurierte Tradition maßgeblich ist, bezieht sich auf die naturgesetzlich (im Sinne der alten Kosmologie) verankerte Vernunftnatur des Menschen und leitet aus dieser, weil sie universal ist, formal-universale Forderungen ab: Dieser Typus läßt sich als *naturrechtlich* charakterisieren. Die patristische und mittelalterliche Theologie ergänzt dieses im wesentlichen übernommene Modell überwiegend durch eine schöpfungstheologische Argumentation. Dieser Versuch ist als *theologisch* einzuordnen.

Obwohl sämtliche Konzeptionen anthropologisch argumentieren, ist erst im Renaissance-Humanismus die Anthropozentrik als methodischer Standpunkt und nicht nur als Formalobjekt der wissenschaftlichen Betätigung verstanden worden. Dieser Typus ist als *anthropologisch* einzustufen.

Erst seit Kant gewinnt die Formalisierung als die Bedingung der universalen Anspruchsgestalt im Begriff «Menschenwürde» eine zentrale Stellung. Menschenwürde ist nun identisch mit der transzendentalphilosophisch aufweisbaren, deontologisch auslegbaren Moralfähigkeit und Moralitätspflicht des Menschen: Kant argumentiert *transzendental-deontologisch*. Die formal-juridische Rede von Menschenwürde in den modernen Verfassungen läßt sich als *transzendental-deontologische Modifikation der naturrechtlichen Begründung* bezeichnen.

Diese Modelle gehen alle davon aus, daß die Akzeptanz der Idee «Menschenwürde» die *Voraussetzung* dafür ist, verbindlich und bindend über die Realisierung des Humanen zu sprechen; sie sind deshalb apriorische Begründungstypen.

Die Hegelsche Auffassung jedoch bringt eine Schwerpunktverlagerung mit sich: Einerseits steht die Idee der Menschenwürde unter einer Vernunftteleologie, die die Legitimität ihres realen Prozesses nicht empirisch zu verifizieren braucht, weil sie bereits in der logischen Apriori-

tät der Selbstausslegung der Vernunft zu erkennen ist. Andererseits wird diese logische Teleologie von Hegel substantiell gewendet und erst in der substantiellen Sittlichkeit des Staates real. Menschenwürde ist deshalb abhängig von den realen Bedingungen bzw. von den Umständen, die sie gewähren: Sie muß erworben werden.

Diese Argumentationsweise ist sämtlichen *politischen* Begründungsversuchen eigen. Diese fassen die Menschenwürde unter dem Gesichtspunkt einer *realpolitisch zu verifizierenden Vernunftteleologie*. Luhmanns Entwurf von Menschenwürde als Realisierung der Konsistenz der Person im interpersonalen Umfeld läßt sich als kommunikationstheoretisch bezeichnen: «Würde muß konstituiert werden. Sie ist das *Ergebnis* schwieriger, auf generelle Systeminteressen der Persönlichkeit bezogener... Darstellungsleistungen.»⁴³

Die im Rahmen einer negativen Anthropologie entwickelten Vorbehalte gegenüber einer inhaltlichen Präzisierung der Kategorie Menschenwürde lassen einen umgekehrten Weg gleichsam offen: Menschenwürde als *Indikator* für die realen Verluste an Humanität: dieser Typus argumentiert *kontrafaktisch-indikatorisch*.

Die Eigentümlichkeit der letzten Ansätze liegt darin, daß sie die Menschenwürde *aposteriorisch* als Konsequenz ihrer realpolitischen oder individualgenetischen Durchsetzung deuten. Selbstverständlich überschneiden sich die verschiedenen Typen vielfach; Typisierung hat insofern nur eine heuristische Funktion: sie erleichtert die Einsicht in die Struktur der Begründungsmöglichkeiten.

Die zwei Grundansätze — Menschenwürde als apriorische Grundgegebenheit oder als aposteriorisch verifizierbare Aufgegebenheit der menschlichen Existenz — lassen sich aber nicht sinnvoll auseinander dividieren. Die apriorischen Modelle schließen die Gefahr in sich, Menschenwürde als eine *faktische* Grundgegebenheit oder Vorhandenheit anzusehen und dabei nach dem Kriterium der inhaltlichen Verifikation dessen, was im Begriff «Menschenwürde» eher emphatisch angedeutet als präzise ausgesagt wird, nicht konsequent genug zu fragen. Dieser latenten Ideologiefälligkeit begegnen die aposteriorisch ansetzenden Typen durch den Hinweis auf den erst thematisch zu machenden *Realgrund* der Menschenwürde. Die inhaltliche Konsequenz der Handhabung des Begriffs liegt in der

Aufarbeitung von Erkenntnissen, die in den kontingenten Bedingungen geschichtlicher Existenz des Menschen nach Kriterien humaner *Integrität* suchen.

Die aposteriorischen Modelle unterliegen jedoch ihrerseits der Versuchung, die Menschenwürde erst als das Produkt realpolitischer oder individualgenetischer Hervorbringung zu verstehen. Die anthropologischen Sinnentwürfe und Menschenbilder, die *logisch* vorausgesetzt werden müssen, um in der Praxis Menschenwürde als Zielgröße antizipieren zu können, bleiben dann unreflektiert und lösen sich in Konzepte der Mittelwahl auf. Darüber hinaus — und das ist gravierender — können sie den *Verpflichtungsgrund* dafür, Menschenwürde zu *realisieren* und bereits im Prozeß ihrer Verwirklichung in der Mittelwahl selber zu antizipieren und nicht bereits zu desavouieren, nicht zu Ende denken. Menschenwürde als Grund der Selbstverpflichtung eines Subjektes darauf, die Integrität des Menschen — wie immer man diese dann inhaltlich faßt — zu respektieren, ist nur denkbar, wenn sie als Grundgegebenheit humaner Existenz bereits *vorausgesetzt* wird.

Wenn demnach von «» sinnvoll und argumentativ die Rede sein soll, dann kann diese Argumentation nur *komplex* sein: Sie konstituiert sich als Konvergenzargumentation, die verschiedene Niveaus zusammenhalten muß. Die von Kant formalisierte Rede von Menschenwürde macht in der Konsequenz neuzeitlicher Säkularisierung theologischer Gehalte — und insofern in Kontinuität zu der theologischen Tradition — darauf aufmerksam, daß die Integrität und Selbstzwecklichkeit der Person im Modus einer *unausweichlichen* Selbstverpflichtung jedes Menschen gedacht werden muß, noch bevor die Realisationsbedingungen explizit gemacht werden können. Die Unausweichlichkeit dieser Selbstverpflichtung ist der Grund dafür, daß Menschenwürde dem Menschen grundsätzlich zukommt und nicht erst leistungsabhängig erworben werden muß. Diese unhintergehbare Anerkennung der Menschenwürde als bestehende Werthaftigkeit der Person ist letztlich der Skopus der theologischen Begründung selber. Durch die Formalisierung in der kantischen Begründungsfigur ist darüber hinaus gewährleistet, daß die Verbindlichkeit der Idee «Menschenwürde» vom Kontext ihrer jeweiligen anthropologischen Explikation unabhängig ist.

Die anthropozentrische Handhabung der Rede von Menschenwürde macht darauf aufmerksam, daß der Begriff «Menschenwürde» — inhaltlich gefaßt — Leitbilder gelungenen Lebens enthält, die anthropologisch gerechtfertigt werden müssen. Die anthropologiekritische Skepsis hingegen weist darauf hin, daß diese Leitbilder nicht unmittelbar in normative oder sogar rechtstaatlich relevante Kategorien übersetzt werden können — so wie G. Szecseny in seiner Abhandlung über «Die Disziplinierung der Demokratie» dies vorschlägt⁴⁴ —, sondern daß sie eine regulative und kritische Funktion haben und über einen offenen Sinngehalt verfügen, der seinerseits angesichts der anhaltenden Entstellungen humaner Integrität Kontrasterfahrungen freisetzt. Diese Kontrasterfahrung ist aber ihrerseits nicht sinnvoll denkbar ohne ein Mindestmaß an Kontinuierung traditioneller Gehalte.

Die politischen, kommunikationstheoretischen und vor allem kontrafaktisch-indikatorischen Modelle schließlich schärfen den Blick dafür, daß bei zunehmender Konkretion die Kontroverse um den Gehalt des Humanen proportional zunimmt⁴⁵. Die Verständigung über die konkreten Realisationsmodi setzt ihrerseits wiederum die Bereitschaft voraus, sowohl einen annähernden Konsens über Menschenbilder anzustreben, als auch die Unumstößlichkeit traditioneller Leitbilder anzuzweifeln.

Angesichts der Vielschichtigkeit, die sich bei einer näheren Betrachtung des Begriffs «Menschenwürde» zeigt, kann Skepsis aufkommen hinsichtlich seiner Brauchbarkeit für die Ethik überhaupt. Auch wenn «Menschenwürde» keine Ersatz- oder Beschwörungsformel angesichts fehlender oder mangelhafter Argumente für die ethische Richtigkeit von Normen sein kann, impliziert dies noch lange nicht, daß der Begriff ohne weitere Verluste aus dem Diskurs der Ethik gebannt werden könne. Die Mehrdeutigkeit, die dem Begriff anhaftet, — eine Unschärferelation, die auch Kategorien wie «gut», «Verantwortung», «Wert» oder «Norm» als im ethischen Diskurs präzisionsbedürftig erweist —, spiegelt nur die Komplexität einer jeden gelungenen ethischen Argumentation wider, die spätestens seit Aristoteles darum weiß, daß menschliches Handeln keinen (wissenschaftlichen) Evidenz-, sondern einen lebensweltlichen Wahrscheinlichkeitscharakter hat. Dies hat nicht nur die Mehrdimensionalität ethischer Reflexion zur Folge,

sondern impliziert auch die Bereitschaft, unfer-tige (aber deshalb nicht un-schlüssige) und offene Modelle ethischer Konkretion in den ethischen Diskurs einzubeziehen. «Was das Wort «Wür-de» meint, ist begrifflich deshalb schwer zu fas-sen, weil es eine undefinierbare, einfache Quali-tät meint. Deren intuitive Erfassung kann nur

durch Hinweis auf Beispiele oder durch Para-phrasen erleichtert werden.»⁴⁶ Nur so kann der Begriff problemindikatorisch verwendet wer-den, anstatt präzise Argumentation zu verschlei-ern. «Menschenwürde» ist keine emphatische, «dekorative» Kategorie, sondern ein Eckstein abendländischer Ethik.

¹ Cl. Lévi-Strauß, J.J. Rousseau, Begründer der Wissen-schaften vom Menschen, in: ders., Strukturele Anthropolo-gie II (Frankfurt/Main 1975) 45–56, 53.

² Ebd. 48.

³ Ders., Reflexionen über die Freiheit, in: Der Blick aus der Ferne (München 1985) 401–413, 411.

⁴ W. Heide Meyer (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen (Paderborn 1972) 54/57.

⁵ H.C. Nipperdey, Die Würde des Menschen, in: F.L. Neumann (Hg.), Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte II (Berlin 1954) 11f.

⁶ W. Maihofer, Rechtsstaat und Menschenwürde (Frankfurt/Main 1968) 10.

⁷ Vgl. P. Häberle, Menschenwürde und Verfassung am Beispiel von Art. 2 Abs. 1 Verf. Griechenland 1975, in: Rechtstheorie II (1980), 424.

⁸ E. Benda, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, in: R. Flöhl (Hg.), Genforschung — Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen, Reihe Chancen und Risiken 3 (München 1985) 205–231, 217.

⁹ W. Warnach, Bild und Ebenbild. Bemerkungen zum Problem des christlichen Humanismus, in: Wege im Laby-rinth (Pfullingen 1982) 69–91, 83.

¹⁰ G. Bataille, Die psychologische Struktur des Faschis-mus. Die Souveränität (München 1978) 53.

¹¹ J. Wunderli, Euthanasie oder über die Würde des Ster-bens. Ein Beitrag zur Diskussion (Stuttgart 1974); U. Eibach, Medizin und Menschenwürde (Wuppertal 1976); E. Benda, Anm. 8; H. Tristram Engelhardt jr., Gentherapie an menschlichen Keimbahnzellen: Kann und soll die «Schöne neue Welt» verhindert werden?, in: V. Braun, D. Mieth, Kl. Steigleder (Hg.), Ethische und rechtliche Fragen der Ge-netheologie und der Reproduktionsmedizin, Reihe Chan-cen und Risiken 13 (München 1987) 255–262.

¹² P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart 1984), vor allem 101–128 und 174–214.

¹³ G. Marcel, Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund (Frankfurt/Main 1966) 159.

¹⁴ Vgl. M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. I (Göttingen 1959).

¹⁵ «Dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas», de inv. II, 166.

¹⁶ De off. I, 106.

¹⁷ Vor allem De legibus I.

¹⁸ Seneca, Epist. 71, 32f.

¹⁹ De dignitate conditionis humanae, MPL 17, 1105ff.

²⁰ De cognitione humanae conditionis I, MPL 184, 485ff.

²¹ Summa Theologica II/II, Q. 102, art. I.

²² Brief an Th. Minerbeti, zitiert bei P.O. Kristeller, Die philosophische Auffassung des Menschen in der italieni-schen Renaissance, in: Humanismus und Renaissance I (München 1974) 177–195, 188.

²³ G.P. della Mirandola, De dignitate hominis (Bad Hom-burg/Berlin/Zürich 1976) 29.

²⁴ Ebd. 53.

²⁵ Ebd. 47.

²⁶ Vgl. P.O. Kristeller, Humanismus und Renaissance I und II (München 1974/76); A. Heller, Der Mensch der Re-naissance (Köln 1982); E. Grassi, Einführung in philosophi-sche Probleme des Humanismus (Darmstadt 1986); A. Auer, G. Manetti und Pico della Mirandola: De hominis dignitate, in: Vitae et Veritati, Festschrift K. Adam (1956), 83–106.

²⁷ B. Schüller, Der menschliche Mensch (Düsseldorf 1982) 100–119.

²⁸ GMS II, 434, Hamburg 1965, 58.

²⁹ GMS II, 435.

³⁰ Ebd.

³¹ GMS II, 436, 59.

³² GMS II, 429, 52.

³³ «Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Geset-zen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat. . . .» GMS II, 437, 61.

³⁴ Vgl. W. Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck: die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Me-taethik (Aschendorff 1987).

³⁵ F. Schiller, Über Anmut und Würde (1793), Werke Bd. II. (München/Wiesbaden 1973) 435.

³⁶ G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke Bd. 15, hg. von H. Glockner Bd. 15 (Stuttgart 1959) 323.

³⁷ N. Luhmann, Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie (Berlin 1965) 61.

³⁸ Die Frühsozialisten F. Lasalle und P.-J. Proudhon reden von der Menschenwürde als Zielgröße einer Gesellschaft, die «menschenwürdiges Dasein zu realisieren vermag» bzw. als «principe de la dignité personnelle» im Sinne eines Grundprinzips der Gerechtigkeit. Vgl. F. Lasalle, Das Arbeiterpro-gramm. Ges. Reden und Schriften, hg. von E. Bernstein (Ber-lin 1919) 173f.; P.-J. Proudhon, De la justice dans la révolu-tion et dans l'égilise (Brüssel 1860) 4.

³⁹ E. Bloch befindet sich in der Tradition der frühsoziali-stischen Begründungen unter Wiederaufnahme der natur-rechtlichen Tradition (vgl. Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/Main 1977). Dagegen ist für K. Jaspers die Menschenwürde der Ausdruck der Fähigkeit, «sich im Äußersten selbst den Tod geben zu können» (Der philoso-phische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 474). G. Marcel erblickt die Würde des Menschen in seiner Sterblichkeit als einer «Tatsache. . . ., daß der Mensch das einzig uns bekannte Wesen ist, das sich sterblich weiß» (Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund [Frank-furt/Main 1966] 162).

⁴⁰ Vgl. Anm. 6 und 5; G. Dürig, Die Menschengauffassung des Grundgesetzes, Jur. Rundschau (1962) 259ff.

⁴¹ Reichweiten menschlicher Subjektivität, Schopenhau-er-Jahrbuch 63 (1982) 91.

⁴² All Animals are Equal, in: T. Regan/P. Singer, Animal Rights and Human Obligations (Englewood Cliffs 1978) 159.

⁴³ Luhmann, aaO. 68.

⁴⁴ G. Szczesny, Die Disziplinierung der Demokratie oder Die vierte Stufe der Freiheit (Reinbek 1974), vor allem 159–177.

⁴⁵ Vgl. A. Auer, Der schwierige Weg von der Anthropologie zur Ethik, in: ThQ 166 (1986) 143f.

⁴⁶ R. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: ders., Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie (München/Zürich 1987) 77–106, 81.

1957 in Geel (Belgien) geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Leuven und Tübingen. Seit 1981 wissenschaftlicher Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Abt. Theologische Ethik. 1984 theologische Promotion zu dem Thema Subjektivität und Ethik. Sonst Studien zum Verhältnis von Ethik und Ästhetik. Anschrift: Dr. Jean-Pierre Wils, Pappelstraße 16, D-7406 Mössingen-Bästenhardt.

Ina Praetorius

Entzug der Fürsorglichkeit: Feministische Ethik und Naturwissenschaft

1. Feministische Ethik

Feministische Ethik ist ein kritischer Denkprozeß von Frauen über die unterschiedlichen historischen Moralen, die ihr Leben und das Leben von Männern bestimmen. Versteht sich Feministische Ethik als normativ, d. h., hat sie den Anspruch, diese Moralen nicht nur zu analysieren, sondern selbst Normen zu setzen, so orientiert sie sich an übergeordneten Wert-Vorstellungen¹: etwa an der Frage, welche Moralen zum guten und gerechten Zusammenleben aller Menschen weltweit beitragen. Ein solcher globaler Orientierungspunkt normativer Feministischer Ethik hat jedoch nicht zur Folge, daß Feministische Ethikerinnen beanspruchen, in klassischer Manier für *alle* Menschen oder auch nur für *alle* Frauen zu sprechen. Vielmehr geht es darum, aufgrund einer globalen Vorstellung von gutem Leben bewußt historisch und situativ begrenzte Moralen zu entwickeln, etwa eine «Moral für weiße Mittelstandsfrauen im Europa der 80er Jahre». Den generalisierenden Anspruch etablierter Ethik, für den «Menschen an sich» Normen zu erfinden, erkennt Feministische Ethik

als repressiv. Dieser Anspruch wäre allenfalls dann gerechtfertigt, wenn tatsächlich alle Menschen — Frauen und Männer, Reiche und Arme, Schwarze und Weiße... — gleichberechtigten Zugang zum ethischen Diskurs hätten, was nicht der Fall ist. Wenn es eine «allgemeine» Moral gibt, so entsteht sie aus dem realen Gespräch verschiedener Gruppen von Menschen, nicht in den Köpfen einsam denkender Ethik-Experten.

Von etablierter Ethik unterscheidet sich Feministische Ethik nicht nur dadurch, daß sie von weiblichen Subjekten betrieben wird und daß sie diese ihre soziokulturelle Begrenztheit bewußt reflektiert. Sie unterscheidet sich auch dadurch, daß sie ein kritisches Wissen um das zerstörerische Herrschaftsverhältnis zwischen den Geschlechtern — und um andere Herrschaftsverhältnisse — und den Willen, solche Verhältnisse aufzulösen, voraussetzt. Feministische Ethik denkt nicht vom abstrakten «freien» moralischen Subjekt aus, sondern von Menschen, die unter realen Bedingungen des Herrschens und Beherrschtwerdens existieren und die konkrete Befreiung brauchen.

Feministische Ethik erkennt das patriarchale Herrschaftsverhältnis auch als ideologischen Hintergrund etablierter Ethik und traditioneller Moralen im westlichen Kontext². Sie begegnet daher bestehenden ethischen Entwürfen, etwa quasi-axiomatischen Aussagen darüber, was eine (moralisch) gute Frau und was ein (moralisch) guter Mann sei, mit einem prinzipiellen Mißtrauen, das Teil ihrer kritischen Methode ist³.

Feministische Ethik im Sinne dieser Definition ist nicht einfach eine neue akademische Disziplin, sondern eine politisch motivierte, an Veränderung interessierte Denkbewegung, die in der Frauenbewegung eine lange Geschichte hat.