

michael kaup

# AM HERZEN

## LIEGEN UND HORCHEN

Eine Antwort auf das Tötungsverbot  
durch eine ethische Rechtfertigung  
eines Menschenrechts auf Leben.





Dissertation  
zur Erlangung des akademischen Grades  
doctor philosophiae (Dr. phil.),  
vorgelegt der Abteilung Philosophie,  
Fakultät für Geschichtswissenschaften,  
Philosophie und Theologie. Universität Bielefeld  
Bielefeld, August 2020

michael kaup

am Herzen liegen und horchen

Soweit nicht anders angegeben,  
wird diese Publikation unter der Lizenz  
Creative Commons Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0)  
veröffentlicht.  
Weitere Informationen finden Sie unter:



<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>



<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.de>

michael kaup

# **am Herzen**

liegen und horchen

Eine Antwort auf das Tötungsverbot  
durch eine ethische Rechtfertigung  
eines Menschenrechts auf Leben.

für Theodore Huxtable



# Vorwort

Eine Promotion ist ein Vorhaben, das die ein oder andere Hilfe und Unterstützung von anderen Menschen bedingt. Die wichtigsten möchte ich an dieser Stelle namentlich nennen und ihnen meinen Dank aussprechen.

Zuallererst möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Ralf Stoecker für seine Betreuung meiner Arbeit, seine Ratschläge und aufbauenden Worte, in schwierigeren Phasen des Dissertationsvorhabens, bedanken. Doch auch den Teilnehmenden des Forschungskolloquiums praktische Philosophie der Universität Bielefeld sowie den Teilnehmenden des Doktorandenkolloquiums sei für ihre wertvollen Anregungen und Verbesserungsvorschläge herzlich gedankt – insbesondere seien Sylvia Agbih, Dr. Hannah Altehenger, Prof. Dr. Rüdiger Bittner, Ina Herbst, Prof. Dr. Michaela Rehm, Nele Röttger, Johanna Maria Wagner, Dr. Almut Kristine von Wedelstaedt, Prof. Dr. Véronique Zanetti und Valerij Zisman genannt, wie auch Clemens Heyder, Dorothea Kotalik und Marco Zeh. Gleichsam sei auch Kim Schmelter herzlich für ihre Korrekturen und Überarbeitungsvorschläge gedankt.

Die große Unabhängigkeit, in der ich diese Dissertation schreiben konnte, habe ich unter anderem dem Theater Paderborn zu verdanken, an dem ich neben meinem Promotionsvorhaben tätig sein durfte. Besonders Marie Sophie Dudzic möchte ich für ihr Vertrauen danken.

Michael Kaup, August 2020



# Inhalt

Prolog .....	13
Das Vorhaben .....	15
1 Das Tötungsverbot.....	17
1.1 Warum über das Menschenrecht sprechen?.....	19
2 Das Menschenrecht auf Leben rechtfertigen .....	28
3 Das Menschenrecht als juridisches Recht .....	40
3.1 Normativer Individualismus .....	41
3.2 Interessenethik.....	56
4 Das Menschenrecht als morlisches Recht .....	67
4.1 Transzendentes Interesse.....	69
4.2 Der Fähigkeitenansatz .....	82
4.3 Eine Frage des Mitgefühls.....	92
5 Utilitarismus und ein Menschenrecht auf Leben .....	102
5.1 Moralische Regeln.....	104
5.2 Metaphysische Personalität.....	112
6 Ein Zwischen-Resümee .....	121
7 Eine Angelegenheit des Herzens .....	125
7.1 Der Tod als Verlust.....	126
7.2 Wie wollen wir leben?.....	140
7.3 Die Begründungsfunktion .....	151
Das Ergebnis .....	163
Epilog .....	165
Literaturangaben .....	168



# Prolog

„This in turn could only happen because the Rights of Man, which had never been philosophical established but merely formulated, [...] have, in their traditional form, lost all validity“  
(Arendt 1951, 447)

1948 wurde von den Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen eine Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedet. Durch die Verbrechen des Holocausts schien es notwendig, Menschenrechte neu zu formulieren und ihnen normatives Gewicht zu verleihen. Eine philosophische Einbettung von Menschenrechten, über die ein common sense besteht, fehlt bis heute. Das einzig sichere, an das wir uns klammern können, ist, aus der Vergangenheit zu lernen. In einer Betrachtung vergangener Verbrechen ist Adolf Eichmann sicherlich eine solche geschichtshistorische Persönlichkeit, die uns dazu nötigt, moralisch aufzuhorchen: Eichmann war während des Nationalsozialismus in leitender Funktion dafür verantwortlich, die Deportation von Menschen zu organisieren (vgl. Faludi 2013, 35ff.). Ihm war bewusst, dass er mit der Deportation den Tod von Millionen von Menschen plante (vgl. Aly 2000, 186ff.). Seine Mitschuldigkeit für den Tod von Menschen steht außer Frage. Eichmann zeigte in dem Prozess, der ihm zur Nachkriegszeit gemacht wurde, jedoch kein nennenswertes Unrechtsbewusstsein und wurde letztlich zum Tode verurteilt.

Unter der Hitlerdiktatur hat Eichmann geltendes Recht befolgt: „Ich betone auch jetzt wieder, meine Schuld ist mein Gehorsam, meine Unterwerfung unter Dienstpflicht und Kriegsdienstverpflichtung und Fahnen- und Diensteid“ (Nellessen 1964, 304). Zwischen der Verurteilung zur Nachkriegszeit und einer Verurteilung, die ihm zur Zeit des Nationalsozialismus gedroht hätte – wenn er sich geweigert hätte, seiner Kriegsdienstverpflichtung nachzukommen – sieht Eichmann keinen wesentlichen Unterschied. Was haben wir in der Hand, um Eichmann zu entgegen, dass er mit der Deportation von Menschen nicht nur gegen

geltendes Recht der Nachkriegsstaaten verstoßen hat, sondern er unabhängig geltender juridischer Rechte Unrecht begangen hat? Wie lässt sich gegenüber Menschen wie Eichmann einsichtig begründen, dass sie gegen so etwas wie ein Menschenrecht auf Leben verstoßen, gleichsam, unter welchen menschenverachtenden Gesetzen sie gesetzestreu handeln? Der Fall Eichmann macht deutlich, dass es Tötungshandlungen gibt, bei denen außer Frage steht, dass sie moralisch zu verurteilen sind. Aber wie sieht eine philosophische Rechtfertigung aus, die uns solche Tötungshandlungen moralisch verurteilen lässt? Wie rechtfertigen wir die ethische Legitimität eines Tötungsverbots? Hierauf gibt es keine kanonische Antwort.

Der Eichmann-Prozess macht aber auch deutlich, dass es Tötungshandlungen gibt, bei denen nicht unmittelbar außer Frage steht, dass sie moralisch zu verurteilen sind: Im Dezember 1961 wurde Eichmann zum Tode verurteilt (vgl. the District Court of Jerusalem Criminal Case No. 40/61). Damit hat die Frage nach dem Unrecht der Tötung von Menschen nicht nur Wichtigkeit für die moralische Verurteilung von Menschen wie Eichmann. Wir müssen eine Antwort auf die Frage nach einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben auch daran messen, inwiefern Eichmann ebenso Unrecht widerfahren ist. Eine Errungenschaft der Etablierung von Menschenrechten war und ist die Abschaffung der Todesstrafe (vgl. ICCPR 1966 und Fakultativprotokoll zum ICCPR 1989). Die Tötungshandlung an Eichmann scheint auf den ersten Blick jedoch nicht so moralisch grausam wie die von Eichmann zu verantwortenden Tötungen. Wie rechtfertigen wir unsere ethischen Grenzen eines Tötungsverbots? An welchen Maßstäben kann sich die ethische Legitimität einer Tötung oder eines Tötungsverbots orientieren und konsistent begründet werden?

Nehmen wir Hannah Arendt in ihren oben zitierten Worten ernst, dann fehlt im Besonderen eine etablierte ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben. Und Eichmann lehrt uns die Wichtigkeit einer solchen in zwei zentralen Motiven: Wie rechtfertigen wir die ethische Legitimität eines Tötungsverbots und wo liegen die Grenzen des Verbots?

# Das Vorhaben

Das Menschenrecht auf Leben ist eines der grundlegendsten Rechte, das Menschen besitzen, und klingt so selbstverständlich, dass es keiner weiteren Begründung bedarf. Mit der Etablierung des Menschenrechts auf Leben im Grundgesetz, ist den deutschen Bürgern eine gemeinsame moralische Basis für ein gesellschaftliches Zusammenleben gegeben: Du sollst nicht töten. Doch so einfach ist dieses Tötungsverbot nicht umzusetzen. „Wie die vielfältigen Debatten der letzten Jahrzehnte zeigen, ist [...] gerade dieses Recht in seinem konkreten Inhalt [...] ungeklärt und stark umstritten“ (Schmitz 2010, 233): Genießt ungeborenes Leben ein Recht auf Leben? Wie verhält sich ein Recht auf Leben zu medizinischen Praktiken, wie einem Schwangerschaftsabbruch oder der Vernichtung von Embryonen? Oder haben nur Menschen mit personalen Eigenschaften im eigentlichen Sinne ein solches Recht? Lässt ein Tötungsverbot Formen der Sterbehilfe zu? Ist der Abbruch lebensverlängernder Maßnahmen oder die Beihilfe zum Suizid verboten? Ist eine Tötung auf Verlangen, in Fällen schwerstgeschädigter Neugeborener oder unheilbar erkrankter Patienten, erlaubt? Kann ein Töten in Notwehr gerechtfertigt sein? Die aufgeworfenen Fragen zu einer praktischen Anwendung eines Tötungsverbots sind gerade deshalb so umstritten, weil ein gesicherter Ausgangspunkt fehlt. Es fehlt eine ethische Grundlage für das Tötungsverbot. Und hier zeigt sich bereits, dass vor Beginn einer näheren Untersuchung des Tötungsverbots im Zweifel steht, worüber das zu rechtfertigende Verbot Normativität entfaltet. In Kapitel 1 soll ausgeführt werden, worin sich ein Tötungsverbot neben einem Menschenrecht auf Leben ethisch rechtfertigen kann. In Kapitel 1.1 werden anschließend Gründe benannt, warum in der vorliegenden Arbeit eine Antwort, auf die Frage nach einer ethischen Grundlage für ein Tötungsverbot, in einem Menschenrecht auf Leben zu finden versucht wird: *Wie lässt sich ethisch ein Menschenrecht auf Leben rechtfertigen?*

Um den Stellenwert und die Bedeutung einer Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben bemessen zu können, wird es in Kapitel

2 weiterhin notwendig sein, sich einen Überblick über das Theorienspektrum von Menschenrechtsbegründungen zu verschaffen und Kriterien anzulegen, denen eine Rechtfertigung für ein Menschenrecht auf Leben genügen sollte. In Kapitel 3 lassen sich zunächst Rechtfertigungen ausloten, die das Menschenrecht auf Leben als juridisches Recht begreifen. Kapitel 4 und 5 beinhalten ethische Rechtfertigungen, die das Menschenrecht auf Leben als ein moralisches Recht verstehen. Es wird sich zeigen lassen, dass eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben theorieübergreifenden Herausforderungen gegenübersteht. In einer Vergegenwärtigung dieser Herausforderungen unter Kapitel 6, soll die in Kapitel 7 darzulegende Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben jene vermeiden.



# 1 Das Tötungsverbot

Das Menschenrecht auf Leben steht im größeren Zusammenhang von Leben und Tod: Der Tod stellt eine moralische Schwelle dar. Es ist „*prima facie* falsch, jemandem vom Leben zum Tode zu befördern, sprich: ihn zu töten“ (Stoecker 2010, XXXII). Dies markiert den Tod als Gegenstand des Tötungsverbots. Das Tötungsverbot besteht in einer Antwort auf folgende ethische Herausforderung: Was macht das Töten eines Menschen zu einem Unrecht? Die Antwort darauf ist unter anderem deshalb so diffizil, weil „der Tod das Ende unserer Existenz ist, unwiderruflich, unbezweifelbar und in alle Ewigkeit“ (Nagel 1984, 15). Der Tod ist die nicht-Existenz des Subjekts, das durch seine Tötung ein Unrecht erleidet.<sup>1</sup>

Auf dem Pfad, ein Tötungsverbot ethisch rechtfertigen zu wollen, ist gleich zu Beginn des Weges zwischen verschiedenen Pfaden zu entscheiden. Die wohl elementarsten Pfade lassen sich schlagwortartig wie folgt betiteln: Die Heiligkeit des Lebens, das Leben als eine kalkulierte Bilanz, ein besonderer moralischer Status von Personen, Menschenwürde oder ein (Menschen-)Recht auf Leben (vgl. Ladwig 2011). Über diese grundsätzlich verschiedenen Realisationsformen lässt sich die Norm eines Tötungsverbots rechtfertigen:

Die Heiligkeit eines Lebens qualifiziert sich als ein absoluter Wert, der unabhängig von einem Nutzen oder einer Freude, die Menschen am Leben haben, besteht. Insbesondere die jüdisch-christliche Tradition zeichnet das menschliche Leben unabhängig von seiner Beschaffenheit für viele als einzigartig wertvoll aus (vgl. Tugendhat 2001, 42ff.). So kann die Heiligkeit des Lebens Menschen darauf verpflichten, menschliches Leben zu bewahren. Weil das menschliche Leben heilig ist, besitzen Menschen einen besonderen moralischen Status, der andere

---

<sup>1</sup> Für eine Problematisierung dieser Eigenschaft des Phänomens des Todes vgl. die Epikureische Herausforderung unter Kapitel 6.

Menschen auf ein Tötungsverbot verpflichtet. Kaum einer hält aber innerhalb einer Doktrin der Heiligkeit an einer ausnahmslosen Unantastbarkeit menschlichen Lebens fest (vgl. Wolf 1990, 131).

Konsequentialistische Überlegungen lassen Abstufungen im Wert eines menschlichen Lebens zu. Aus Sicht des klassischen Utilitaristen besteht der besondere Wert des Lebens darin, dass es zur Maximierung eines Weltzustandes mit beispielsweise möglichst vielen glücklichen Menschen dient. In dem Ziel des Utilitaristen das Glück in der Welt zu maximieren, hat das Leben darüber hinaus einen indirekten Wert. So würde die erlaubte Tötung eines Menschen andere in Unglück stürzen und eine allgemeine Angst in der Bevölkerung auslösen, wenn Menschen ständig fürchten müssten, getötet zu werden. Der besondere Wert des Lebens kann aber auch darin bestehen, dass Menschen eine Menge von Interessen oder Präferenzen bezüglich ihres Weiterlebens haben. Weil die Interessen von Personen auf besondere Weise berücksichtigungswert sind, ist das Am-Leben-Bleiben besonders wertvoll.<sup>2</sup>

Ein Umstand, der Pflichten bedingt, ist die Auffassung, dass menschliche Wesen eine Würde besitzen. Wesen, die ein selbstbestimmtes Leben führen, ist moralischer Respekt entgegen zu bringen, der im Speziellen andere Menschen auf ein Tötungsverbot verpflichtet. Eine Menschenwürde bedingt einen moralischen Status, der ein Töten ausschließt (vgl. Margalit 1997). Das kantische Würdeverständnis beispielsweise fordert von uns den Menschen in seiner praktischen Vernunft zu achten und nicht als Mittel zu missbrauchen. Eine Menschenwürde kann uns wiederum auch auf Menschenrechte verpflichten. Weil dem Menschen eine Würde zu eigen ist, besteht die Pflicht, ihm Menschenrechte<sup>3</sup> zu zuschreiben.

Zuletzt lässt sich das Tötungsverbot über den unmittelbaren Besitz eines Rechts begründen. Hier liegt die Betonung der Begründungsweise nicht auf einem moralischen Imperativ oder einer Würde, sondern darauf, dass Menschen um ihrer selbst einen Rechtsanspruch erheben können, dass sie im Regelfall nicht getötet werden dürfen. Aufgrund der Existenz eines Menschen, der ein Recht auf Leben geltend machen kann,

---

<sup>2</sup> Auf utilitaristische Überlegungen wird im Zusammenhang eines Menschenrechts auf Leben detaillierter unter Kapitel 5 zurückgekommen.

<sup>3</sup> Eine Menschenrechtsbegründung über das Phänomen der Menschenwürde zu rechtfertigen, wird im Folgenden jedoch nicht weiterverfolgt: Denn die Herleitung von Menschenrechten über eine Menschenwürde bedingt primär eine ethische Rechtfertigung der Würde – wenn eine Menschenwürde nicht bloße Voraussetzung der Untersuchung bleiben soll.

wird ein Töten zu etwas Verwerflichem. „Wer von einem »Recht auf Leben« redet, hebt hervor, dass der Verzicht auf Fremdtötungen den möglichen Opfern geschuldet ist“ (Ladwig 2011, 363). In der Rede von einem *Menschen*-Recht auf Leben wird unter anderem ein weiteres Augenmerk darauf gelegt, dass dieses Recht ohne Ausnahme allen Menschen zukommen soll. Was genau es bedeutet ein Tötungsverbot über ein Menschenrecht auf Leben zu begründen und warum die Wahl einer Antwort bzgl. der Frage, was das Töten eines Menschen zu einem Unrecht macht, gerade auf ein Menschenrecht auf Leben fällt, ist im Folgenden darzulegen.

## 1.1 Warum über das Menschenrecht sprechen?

Warum sollte das Tötungsverbot unbedingt über ein Menschenrecht auf Leben begründet werden? Der moralische common sense eines Tötungsverbots findet sich in der Moralphilosophie an verschiedenen Stellen: Tom L. Beauchamp und James F. Childress formulierten beispielsweise für die Medizin-Ethik einen Principlism (vgl. Beauchamp/Childress 2001), der aus vier Grundprinzipien besteht. Aus dem Prinzip der Nichtschädigung folgt bei diesen eine moralische Regel, die das Töten unter bestimmten Bedingungen verbietet (vgl. ebd., 154). Ein anderer bekannter Versuch einer Rekonstruktion eines moralischen Minimalkonsenses unternimmt Bernard Gert, der einen Kern von zehn moralischen Regeln ausarbeitet – eine davon lautet: „Du sollst nicht töten“ (Gert 1983, 176).

Die bloße Formulierung eines Rechts auf Leben ist in gewisser Hinsicht sogar missverständlich. Sie macht den Eindruck, dass das Leben zu einem Objekt wird, auf das Menschen einen absoluten Anspruch erheben könnten. „Das Lebensrecht meint nicht das Recht - an wen sollte es sich richten? -, sterben müsse man entweder gar nicht oder erst in jenem hohen Alter, wo man, wie es von Abraham heißt, ‚des Lebens satt‘ ist“ (Höffe 2009). Das Leben ist nichts, was uns zusteht und uns beschweren lässt, wenn Menschen an Altersschwäche sterben. Es gibt keinen moralischen Aufschrei, wenn Menschen am Lebensende einfach sterben. Keiner würde behaupten wollen, dass Menschen einen Anspruch auf Leben haben, sodass jeder Tod per se ein moralisches Übel ist. Es ist kein Unrecht, wenn ich eines natürlichen Todes sterbe und so sollte ein Recht auf Leben auch nicht verstanden werden. Erst durch näher zu spezifizierende Umstände, die zum Tod eines Menschen führen, wird der

Tod zu einem Unrecht. Es geht um das Verbot eines Tötungsaktes, das sich im Imperativ des „Du sollst nicht töten“ prima facie expliziter widerspiegelt.

Um das Vorhaben, ein Tötungsverbot über ein Menschenrecht auf Leben zu begründen, als ein naheliegendes zu erkennen, ist zuerst der Ausdruck „ein Menschenrecht auf Leben haben“ zu analysieren und klarer zu fassen. Was genau ist unter dem Ausdruck „ein Menschenrecht auf Leben haben“ begrifflich zu verstehen?

In der Betrachtung von Rechten, wie das Recht auf Leben oder beispielsweise das Recht auf Eigentum<sup>4</sup>, fällt zunächst auf, dass Rechte relationale Eigenschaften darstellen (vgl. Stepanians 2005, 134). Meinem Recht am Leben zu bleiben oder meinem Recht als Eigentümer eines Grundstücks, kommt dann zentrale Bedeutung zu, wenn es gegenüber jemand anderem geltend gemacht werden muss. So kann beispielsweise der Eigentümer x gegenüber einer anderen Gruppe von Personen y geltend machen, dass y sein Stück Land nicht betreten darf. Ein Recht zu haben bedeutet in erster Linie so etwas wie: „x hat ein Recht gegenüber y, dass p“ (Thomson 1990, 41). Das Recht stellt eine Relation zwischen einem Rechtsinhaber x, einem Rechtsadressaten y und einem Sachverhalt p dar (vgl. Kanger 1981, 23f.). Die Träger x und Normadressaten y eines Rechts können dabei sowohl einzelne Individuen als auch Kollektive darstellen. „p“ ist die Proposition, die den Sachverhalt ausdrückt, der zwischen x und y eintreten soll.

In der Betrachtung des Rechts als relationale Eigenschaft ist nun zu fragen, worin genau die Relation zwischen x und y besteht. Hierzu gibt Wesley Newcomb Hohfeld in seinem zweiteiligen Artikel „Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning“<sup>5</sup> eine begriffliche Basis, die unter angelsächsischen Rechtstheoretikern breite Anerkennung findet, da sie „no serious rival of its kind in intellectual clarity, rigor and power“ (Munzer 1990, 19) hat. Ebenso bildet Hohfelds Begriffsanalyse in der philosophischen Auseinandersetzung, inwieweit dem Ausdruck „ein Recht haben“ moralphilosophische Bedeutung zukommt, einen zentralen Ausgangspunkt. Judith Jarvis Thomson schreibt hierzu, dass Hohfelds „article is a work of major importance and that it

---

<sup>4</sup> Hohfeld exemplifiziert seine Begriffsanalyse des Rechts am Beispiel eines Eigentumsrechts an der Farm Blackacre (Hohfeld 1919, 96f.).

<sup>5</sup> Der erste wurde im Yale Law Journal 23 (1913) und der zweite, gleichnamige Artikel im Yale Law Journal 26 (1917) veröffentlicht und wiederabgedruckt in „Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning“ (Hohfeld 1919).

pays us to be clear about what goes on in it” (Thomson 1990, 39). Eine formalisierte Anwendung der Hohfeldschen Begriffsanalyse führt unter anderem Helle Kanger in Bezug auf verschiedene Menschenrechte durch (vgl. Kanger 1981) sowie Heinrich Ganthaler bzgl. der Relevanz medizinethischer Aspekte (vgl. Ganthaler 2001). Nach Hohfeld lässt sich jedes Recht in ein Bündel von vier Rechtstypen („legal relations“) zerlegen: in einen Anspruch („claim“), ein Privileg („privilege“), eine Befugnis („power“) oder eine Immunität („immunity“).

x hat gegenüber y einen Anspruch, dass p, genau dann, wenn es geboten ist, dass y so handelt, dass p. Hohfeld definiert den Begriff „Anspruch“ sehr technisch, indem er einen Anspruch als etwas beschreibt, das notwendigerweise mit einer Pflicht des Rechtsadressaten einhergeht (vgl. Moser 2020, 24). So hat im obigen Beispiel x gegenüber y ein Anspruchsrecht darauf, dass y das Stück Land von x nicht betreten darf. Es ist geboten, dass y so handelt, dass y das Land von x nicht betritt – vorausgesetzt x macht von seinem Anspruchsrecht Gebrauch. Für eine Interpretation des Rechts auf Leben bedeutet dies, dass x genau dann einen Anspruch gegenüber y hat, am Leben zu bleiben, wenn es geboten ist, dass y so handelt, dass x am Leben bleibt. Handlungen, die zum Tod von x führen sind y also untersagt. Inwieweit ein Recht auf Leben y beispielsweise dazu verpflichtet, das Leben von x durch lebensverlängernde Handlungen zu erhalten, geht mit den anderen Rechtstypen einher, unter denen ein Recht auf Leben zu interpretieren ist. Anhand eines Rechts auf Leben, das die Proposition „x bleibt am Leben“ zum Gegenstand hat, sind folgende Rechtstypen auszuführen:

x hat gegenüber y ein Privileg, dass p, genau dann, wenn es nicht geboten ist, dass x so handelt, dass nicht p. In bestimmter Hinsicht treffender, lässt sich das englische „privilege“ mit „Freiheit“ übersetzen (vgl. Ganthaler 2001, 29). Denn kennzeichnend für den Rechtstypen des Privilegs ist, dass es dem Rechtsträger eine gewisse Freiheit einräumt und mit keiner Pflicht einhergeht. Dies zeigt sich klarer, wenn die Definition des Privilegs an einem Beispiel verdeutlicht wird: Hat x gegenüber y ein Privileg darauf, am Leben zu bleiben, dann ist es nicht geboten, dass x so handelt, dass x nicht am Leben bleibt. In der Interpretation des Rechts auf Leben als Privileg ist es nicht geboten, dass x Suizid begeht. Vice versa zwingt ein Privileg uns aber auch nicht dazu, unser Leben zu erhalten. Es räumt gegenüber anderen eine gewisse Freiheit ein, wie Menschen am Leben bleiben. Hier zeigt sich, dass das Privileg in einer Interpretation des Rechts auf Leben sicherlich auch mit einem Anspruch einhergeht. Denn um den Freiraum, am Leben zu bleiben, zu bewahren,

haben andere die Pflicht, uns darin nicht – durch welche Mittel auch immer – zu hindern. Dieser Anspruch lässt sich als Teil des Bündels der Rechtstypen begreifen, auf die sich ein Recht auf Leben reduzieren lässt.<sup>6</sup>

x hat gegenüber y eine Befugnis, dass p, genau dann, wenn es nicht geboten ist, dass x nicht so handelt, dass p (*oder* es erlaubt ist, dass x so handelt, dass p). Hier ist entscheidend zu betonen, dass die erwähnte Freiheit des vorangegangenen Privilegs nicht damit verwechselt werden darf, dass es x erlaubt ist eine Handlung auszuführen, die p herbeiführt. Es „handelt sich bei der Ausübung einer Befugnis nicht bloß um eine Freiheit“ (Moser 2020, 28). Aus dem Besitz einer Befugnis folgt logisch auch der Besitz eines Privilegs, aber nicht umgekehrt (vgl. Morscher 2002, 42). Das bedeutet: Ist x gegenüber y befugt am Leben zu bleiben, dann ist es nicht nur so, dass es nicht geboten ist, dass x Suizid begeht, sondern auch, dass es erlaubt ist, dass x so handelt, dass x am Leben bleibt. Das bedeutet insbesondere, dass es x erlaubt ist lebensverlängernde Maßnahmen herbeizuführen, wie eine Impfung oder Bluttransfusion.

x hat gegenüber y eine Immunität, dass p, genau dann, wenn es geboten ist, dass y nicht so handelt, dass nicht p (*oder* es verboten ist, dass y so handelt, dass nicht p). Eine Immunität am Leben zu bleiben, hat x gegenüber y genau dann, wenn es verboten ist, dass y so handelt, dass x nicht am Leben bleibt. Daraus folgt sicherlich nicht der Anspruch, dass es geboten ist, dass y so handelt, dass x am Leben bleibt. Aber umgekehrt folgt aus einem Anspruch auf Leben logisch eine Immunität auf Leben (vgl. ebd., 42). Hier deutet sich bereits an, wie eine Diskussion darüber geführt werden muss, wie sich im Detail die Immunitäten und in deren Abhängigkeit auch die Ansprüche eines Rechts auf Leben im Einzelnen artikulieren. So ist beispielsweise zu berücksichtigen, dass ein Anspruch auf Leben von x gegenüber einer bestimmten Gruppe von Individuen y aus logischen Gründen nicht zulassen kann, dass es nicht verboten ist, dass ein Individuum aus der Gruppe y den Tod von x herbeiführt.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> An dieser Stelle geht es zunächst lediglich darum, zu klären, bzgl. welcher Rechtstypen sich ein Recht interpretieren lässt. Die Diskussion auf welches Bündel von Rechtstypen ein (Menschen-)Recht auf Leben reduziert werden sollte, ist hier erst einmal nicht von Relevanz.

<sup>7</sup> Insbesondere in einer Diskussion um medizinische Maßnahmen in einem Arzt-Patienten-Verhältnis ist dies zu berücksichtigen.

Es lässt sich festhalten, dass ein Recht auf den Sachverhalt am Leben zu bleiben sich begrifflich als ein Bündel von Rechtstypen analysieren lässt. Die Aussage, dass x ein Recht auf Leben hat, bedeutet, dass x gegenüber y einen Anspruch, ein Privileg, eine Befugnis oder Immunität besitzt.<sup>8</sup> Die speziellere Rede von einem *Menschenrecht* auf Leben findet sich in der geschichtshistorisch verankerten Genese der Rechte: Menschenrechte sind solche Rechte, die als universale Rechte in Chartas, Rechtskatalogen oder Deklarationen verkündet werden. Ihre Quellen beruhen zum großen Teil auf Entwürfen des 18. Jahrhunderts, wie Thomas Paines „The Rights of Man“ oder die damaligen Erklärungen der Bürgerrechte in den USA und in Frankreich. Eine explizite Artikulation von Menschenrechten findet sich nach dem 2. Weltkrieg: Die UNO hielt 1948 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte in 30 Artikeln einen Minimalkonsens für ein friedliches Miteinander fest. Diese verabschiedeten Rechte zeichneten sich im Speziellen durch die Träger x, denen sie zukommen sollten, und die Adressaten y, gegen die sie geltend gemacht werden sollten, aus. Wer genau sind also x oder y, wenn von Menschenrechten die Rede ist?

Die Idee war, mit dem Menschsein konkrete Rechte zu verknüpfen, auf die sich alle Völker und Nationen verständigen sollten. „In den folgenden Jahrzehnten gewann die Menschenrechtsbewegung weltweit an Einfluss, sodass heute ethische Forderungen in allen, den Menschen betreffenden Angelegenheiten als Frage des Respektierens von Rechten konstruiert werden“ (O’Neill 2019, 59) können. In Artikel 3 der Menschenrechtserklärung findet sich folgende Forderung: „Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person“ (AEMR). Und bereits in der Präambel wird der Träger x von Menschenrechten eindeutig bestimmt: Es geht um „die Anerkennung [...] der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ (ebd.). Das Menschenrecht auf Leben konstituiert sich als ein Recht, dessen Träger x alle lebenden menschlichen Individuen sind. Mit den Menschenrechten soll jedes Individuum der Spezies Mensch mit grundlegenden Rechten ausgestattet sein – insbesondere jedes lebende menschliche Individuum mit dem Recht auf Leben.

---

<sup>8</sup> Eine nähere inhaltliche Beschäftigung damit, wie sich die einzelnen Rechtstypen in Bezug auf ein Menschenrecht auf Leben ausdifferenzieren lassen, wird im folgenden Kapitel 2 vorgenommen.

Im Fokus des Menschenrechts steht der Mensch. Dieser Umstand restringiert das Vorhaben der vorliegenden Untersuchung in der Hinsicht, dass nicht darüber zu diskutieren ist, ob anderen nicht menschlichen Lebewesen ein Menschenrecht auf Leben zu steht. Dennoch ist es eine wichtige und berechtigte Frage, inwiefern Tieren oder anderen nicht-menschlichen Wesen ein Tötungsverbot zukommen sollte. Möglicherweise liefert eine Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben auch schwerwiegende Gründe dafür, es unabhängig von der begrifflichen Bestimmung seiner Träger auf andere Lebewesen auszuweiten. Der begriffliche Ausgangspunkt, dass Menschen Träger von Menschenrechten sind, schließt nicht aus, dass eine überzeugende ethische Rechtfertigung in ihrer explanatorischen Kraft auch andere Wesen zu Trägern eines solchen Rechts erklärt. Vice versa muss sich eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben aber daran messen, dass es einzelne Mitglieder der Spezies Mensch als Träger dieses Rechts nicht ausschließt.<sup>9</sup>

In der Bestimmung von Normadressaten  $y$  legt die Geschichte der Menschenrechte nahe, das Menschenrecht nicht allein als Recht gegenüber einzelnen Menschen zu verstehen, sondern vor allem auch als ein Recht gegenüber Kollektiven (vgl. Kühnhardt 1991, 17ff.). „Es gilt gegenüber öffentlichen Stellen und Privaten, gegenüber Inländern und Ausländern, gegenüber Schuldigen und Unschuldigen usw.“ (von der Pfordten 2010, 266). Ein Menschenrecht auf Leben zu besitzen ist wichtig gegenüber jedem einzelnen Menschen, der zu unserem Mörder werden könnte. Es ist ein Recht, das Menschen gegenüber Menschen wie Eichmann unter allen Umständen und zu jeder Zeit geltend machen wollen. Aber es ist auch ein Recht, das Menschen gegenüber Unternehmen, Institutionen oder Staaten geltend machen wollen.

Im Besonderen zeigt sich das Menschenrecht in seiner historischen Entwicklung als ein Anspruch gegenüber einer politischen Gemeinschaft (vgl. Hinkmann 2002, 21): Das menschliche Individuum, das sich mit anderen einer politischen Struktur unterordnet, soll dieser politischen Gemeinschaft gegenüber Ansprüche geltend machen können. Ein Recht gegenüber politischen Gemeinschaften zu besitzen, bedeutet, dass die politische Gemeinschaft dazu verpflichtet ist, dass ein bestimmter Zustand eintritt (vgl. ebd., 21). Beispielsweise war mit der Verkündung der Allgemeinen Erklärung von Menschenrechten beabsichtigt,

---

<sup>9</sup> Vgl. Kap. 2 zur Bedingung der Universalität von Menschenrechten.



politische Gemeinschaften darauf zu verpflichten, dafür zu sorgen, dass ein Zustand, in dem jemand wie Eichmann dazu befähigt ist, Morde zu organisieren, nicht mehr eintritt. Mit einem Menschenrecht auf Leben hat insbesondere der einzelne Mensch gegenüber einer politischen Gemeinschaft den Anspruch, dass jener innerhalb dieser politischen Gemeinschaft ein Leben führen kann, das in gewissen Hinsichten vor einem Übergang in den Tod geschützt ist. Das Menschenrecht auf Leben konstituiert sich als ein Recht, das sich in seinen Normadressaten  $y$  durch menschliche Individuen als auch Kollektive auszeichnet.

Es lässt sich nun folgende Annäherung an ein begriffliches Verständnis des Ausdrucks „ $x$  besitzt ein Menschenrecht auf Leben“ festhalten:

Für Individuen oder Kollektive  $y$  gilt: Jedes lebende menschliche Individuum  $x$  hat gegenüber  $y$  ein näher zu bestimmendes Recht – vom Typ Anspruch, Privileg, Befugnis oder Immunität – darauf, dass  $x$  am Leben bleibt.<sup>10</sup>

Anhand dieser begrifflichen Bestimmung lassen sich drei wichtige Gründe benennen, die nahe legen, ein Tötungsverbot über ein Menschenrecht auf Leben zu begründen.

Der erste Grund lässt sich unmittelbar an die eben benannte Genese der Normadressaten anbinden. Denn die Extension der Normadressaten von Menschenrechten scheint auch der moralischen Intuition eines Tötungsverbots eigen: Nicht getötet zu werden, ist etwas, das Menschen gegenüber jedem einzelnen menschlichen Individuum geltend machen wollen können, aber auch gegenüber Institutionen, Organisationen oder Unternehmen. Nicht nur der Einzelne muss sich moralisch zu Tötungshandlungen verhalten, sondern auch Kollektive, insbesondere politische Gemeinschaften.

Als zweiter Grund ist zu benennen, dass ein Menschenrecht auf Leben in der Interpretation von Rechtstypen normativ zu bewertende Handlungen bezüglich  $x$  und  $y$  definiert. Die normativen Einordnungen von „ $x$  oder  $y$  *handelt* so, dass“ legen einen Handlungsraum dar, der

---

<sup>10</sup> In der Zulässigkeit von  $y$  als Platzhalter für Individuen oder Kollektive umfasst das Menschenrecht ein weites Spektrum ethischer Belange. Diesbezüglich kann sicherlich Kritik an der begrifflichen Bestimmung geäußert werden. Denn so lässt sich auch dafür argumentieren Menschenrechte begrifflich enger zu fassen und nur politische Gemeinschaften als Normadressaten zu betrachten (vgl. Hinkmann 2002, 20f.)

relevante Diskussionen in der inhaltlichen Bestimmung eines Tötungsverbots markiert:

Zum einen, welche moralische Signifikanz ein Tun oder Unterlassen in Bezug auf Tötungshandlungen einnimmt (vgl. Birnbacher 1995b). Die Differenzierung von Handlungen und der damit verbundenen moralischen Zulässigkeit kann verschiedenste Formen annehmen. Beispielsweise wird zwischen der Unterlassung und der Unterbrechung lebenserhaltender Maßnahmen unterschieden. Ärzte und Familienangehörige tun sich leichter damit, Behandlungen zu untersagen, als im Nachhinein abzubrechen. Die Handlung, ein Beatmungsgerät abzustellen, scheint den Tod einer Person zu verursachen. Wohingegen die Unterlassung der Handlung, jene Person an ein Beatmungsgerät angeschlossen zu haben, nicht die gleiche kausale Rolle einnimmt (vgl. Derse 2005, 223ff).

Zum anderen eröffnet die Begriffsbestimmung des Menschenrechts einen Handlungsraum, der in einer bloßen Pflicht „Du sollst nicht töten“ nicht so unmittelbar angelegt ist. Die die Rechtstypen definierenden normativen Operatoren bestimmen logische Zusammenhänge: Aus dem Besitz einer Befugnis folgt logisch der Besitz eines Privilegs oder aus einem Anspruch auf Leben folgt logisch eine Immunität auf Leben. Hier wird bereits in der begrifflichen Bestimmung unmittelbar ein normativer Handlungsraum angelegt, der logischen Konsistenzansprüchen unterliegt.

Ein dritter Grund, warum die Antwort auf ein Tötungsverbot bevorzugt in einem Menschenrecht auf Leben zu suchen ist, besteht in folgendem Umstand: In der Redeweise von einem Menschenrecht auf Leben wird deutlich, dass ein Tötungsverbot nicht schlichtweg in einem Verbot zum Töten besteht. Die Rechtfertigung des Tötungsverbots über ein Recht auf etwas, fordert eine Vielzahl von normativ zu bewertenden Handlungen, die sich in den benannten Rechtstypen spezifizieren lassen. Damit rückt das Recht den Menschen als einen Träger von Handlungsnormen, die gegenüber anderen geltend gemacht werden können, ins Zentrum. Aufgrund der Existenz eines Menschen, der ein Recht auf Leben geltend machen kann, wird ein Töten zu etwas Verwerflichem. Dies hat folgende Vorteile:

Die Handlungen, die in Bezug auf den Erhalt eines Lebens moralisch relevant werden, lassen sich in differenzierter Weise bestimmen. Denn so ergeben sich in einem Arzt-Patienten-Verhältnis differenziertere Bündel von Rechtstypen als zwischen nicht näher bestimmten Individuen. Darüber hinaus lassen sich auch Ansprüche gegenüber Insti-

tutionen oder einer politischen Gemeinschaft, die den Einzelnen im Erhalt seines Lebens schützen oder bewahren sollen, formulieren.

Die Rechtfertigung eines Tötungsverbots über ein Menschenrecht auf Leben lässt Menschen aus der Rolle des potentiellen Opfers hinaustreten und nicht allein als Bittsteller, nicht getötet werden zu wollen, dastehen. Das Unrecht einer Handlung im Kontext eines Tötungsverbots, lässt sich über ein Menschenrecht auf Leben im Individuum verorten: Das menschliche Individuum  $x$  besitzt ein Recht gegenüber  $y$ . Der Mensch  $x$  ist Träger des Rechts und aufgrund  $x$ 's Existenz sind Handlungsnormen zu benennen, die  $x$ 's Tod betreffen. Das Recht – in seiner Eigenschaft Menschen als Träger von Handlungsnormen auszuzeichnen – bewahrt „unvertretbar einzelne Wesen davor, behandelt zu werden, als wären sie ersetzbar“ (Ladwig 2011, 364). Menschen werden um ihrer selbst willen Gegenstand eines Geltendmachens, im Regelfall nicht getötet werden zu dürfen.

Die benannten Gründe sprechen sicherlich nicht zwingend dafür, ein Tötungsverbot über ein Menschenrecht auf Leben zu begründen, und schließen andere Ausgangspunkte einer ethischen Rechtfertigung auch nicht kategorisch aus. Da sich der philosophische Diskurs aber so darstellt, dass *überhaupt eine* überzeugende ethische Grundlage für ein Tötungsverbot auszuarbeiten ist, soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, aus genannten Gründen auf folgende Frage eine Antwort zu geben: *Wie lässt sich ethisch ein Menschenrecht auf Leben rechtfertigen?*

## 2 Das Menschenrecht auf Leben rechtfertigen

Wird versucht, sich einen Überblick über die verschiedenen ethischen Begründungen für ein Menschenrecht auf Leben zu verschaffen, dann ist dies gar nicht so leicht, da eine gängige Systematik fehlt. „Wie wenig einheitlich das philosophische Verständnis der Menschenrechte gegenwärtig ist, zeigt sich besonders hinsichtlich der Fragen nach ihrer Begründung oder Begründbarkeit“ (Lohmann/ Gosepath 1998, 11). Die Begründung eines Rechts auf Leben ist allzu oft Bestandteil einer größer angelegten ethischen Theorie oder gar vorausgesetzte moralische Intuition. Jens Hinkmann beispielsweise systematisiert hierzu folgende ethische Theorien, die versuchen, Menschenrechte als universale Normen zu begründen: Diskursethik, Libertarismus, Kommunitarismus, Utilitarismus, Kontraktualismus und normativer Individualismus (vgl. Hinkmann 2002). Norbert Hoerster, der in „Ethik des Embryonenschutzes“ auch grundlegende Überlegungen zum Menschenrecht auf Leben anstellt, unterscheidet hingegen folgende Begründungsstrategien: „eine religiöse, eine metaphysische und eine interessenorientierte Begründungsweise“ (Hoerster 2002, 66). Eine argumentative Auseinandersetzung mit transkulturellen Begründungen von Menschenrechten legt Walter Schweidler in seiner Habilitationsschrift „Geistesmacht und Menschenrechte“ (vgl. Schweidler 1994) dar. Einer historischen Entstehung der Menschenrechte geht unter anderem Gerhard Oestreich (vgl. Oestreich 1962) nach und eine historisch-philosophische Grundlegung der Menschenrechte führt Norbert Brieskorn (vgl. Brieskorn 1997) aus. Letztlich stellt sich ein stark divergierendes Theorienspektrum dar, um ein Menschenrecht auf Leben zu rechtfertigen.

Um sich einen differenzierten Überblick über vielversprechende Menschenrechtsbegründungen zu verschaffen, lässt sich zu nächst fragen, was eine solche Begründung überhaupt leisten muss. Welchen Bedingungen muss eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben genügen? Es lassen sich fünf Bedingungen ausmachen,

die eine Menschenrechtsbegründung erfüllen muss. Die ersten drei Bedingungen nehmen Bezug auf die Eigenschaft der Rechtfertigung und die zwei letzteren betreffen die Relation zwischen Explanans und Explanandum: „Die drei intrinsischen Bedingungen sind die der *Universalität*, der *Egalität* und der *Individualität*, die zwei relationalen Bedingungen die Bedingung eines *Überschussgehalts* [...] sowie die Bedingung der *Begründungsadäquanz*“ (Birnbacher 2011, 80).

Die intrinsischen Bedingungen deuteten sich teilweise bereits in der begrifflichen Annäherung an ein Menschenrecht auf Leben an. So wurden als Träger von Menschenrechten die einzelnen Individuen der Gemeinschaft der Menschen ausgemacht. Im Gegensatz zu den Normadressaten, kommen Menschenrechte keinen menschlichen Kollektiven, die sich beispielsweise in Bezug auf Institutionen, Unternehmen oder Nationen ausmachen lassen, zu. Um eine Begründungsfunktion bezüglich eines Menschenrechts auf Leben einnehmen zu können, muss eine Begründung die Eigenschaft aufweisen, ein Menschenrecht auf Leben als ein solches zu erklären, das individuellen Menschen zukommt. Dieser Bedingung der Individualität unterliegt eine Begründung notwendigerweise.

In der begrifflichen Bestimmung eines Menschenrechts auf Leben ließ sich weiterhin festhalten, dass Menschenrechte universale Rechte sind. Sie sollen für jeden Menschen gelten. Eine Menschenrechtsbegründung muss deshalb plausibel erklären können, inwiefern allen Menschen ein Menschenrecht auf Leben zukommt. In der Betrachtung dieser Begründungsfunktion wird ersichtlich, warum in der begrifflichen Annäherung an ein Menschenrecht auf Leben von *lebenden* menschlichen Individuen die Rede war: Die Begründung muss zum einen erklären, warum mit nicht lebenden Menschen anders umgegangen werden kann, als mit lebenden Menschen. Zum anderen muss sie sich derart zu einem Verständnis von Leben und Tod verhalten, dass mit dem Beginn menschlichen Lebens bis hin zum Ende des Lebens einem Menschen ein Menschenrecht auf Leben zukommt. Die Bedingung der Universalität nimmt also nicht nur Bezug auf alle lebenden menschlichen Individuen, sondern auch auf das persistierende, lebende menschliche Individuum.

Die Bedingung der Universalität tangiert noch eine weitere Eigenschaft, die eine Begründung eines Menschenrechts aufweisen sollte. Die Eigenschaft ist nicht unmittelbarer Gegenstand der Bedingung einer universalen Geltung, aber steht mit ihr im Zusammenhang. Soll die Begründung eines Menschenrechts auf Leben alle lebenden menschlichen

Individuen zum Gegenstand haben, dann sollte sie in ihrer Begründungsstruktur auch prinzipiell<sup>11</sup> für alle lebenden menschlichen Individuen einsichtig sein. Dies bedeutet, dass im Speziellen ein Menschenrecht auf Leben auch transkulturell begründet ist. Eine überzeugende universale Geltung eines Menschenrechts auf Leben beinhaltet, dass das Menschenrecht transkulturell begründet ist. Arendt weist darauf hin, dass Fragen der Wertebildung sich immer mehr in den Bereich des Privaten verschieben (vgl. Arendt 2002, 33ff.). Ethische Normen werden zu einer partikulären Angelegenheit. Eine Rechtfertigung des Menschenrechts auf Leben muss einer universalen Geltung genügen, darf aber gleichzeitig den pluralistischen Gedanken in einer partikulären Findung ethischer Grundsätze nicht in Gänze negieren. Der Universalitätsanspruch von Menschenrechten scheint im Kontext kultureller Differenzen besonders schwer umzusetzen zu sein. Denn gängige Begründungen der Menschenrechte legen einen Vernunftbegriff oder ein Autonomieverständnis zu Grunde, das vornehmlich westlich geprägt ist (vgl. Göller 1999). Eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben darf in seinem Anspruch auf Universalität, kulturinvariante Ansprüche nicht aus dem Auge verlieren.

Die dritte intrinsische Bedingung, die eine Menschenrechtsbegründung erfüllen muss, ist die der Egalität. Bei Menschenrechten handelt es sich um solche Rechte, die „allen Menschen gleichermaßen, d.h. ohne graduelle Abstufungen zukommen“ (Birnbacher 2011, 80). Eine Menschenrechtsbegründung muss deshalb plausibel erklären können, inwiefern allen Menschen ein Menschenrecht auf Leben gleichermaßen zukommt.

Diese Bedingung kann beispielsweise dann schnell problematisch werden, wenn eine Rechtsbegründung ihren Ausgangspunkt bei personalen Eigenschaften nimmt. Wenn Menschen aufgrund ihrer Fähigkeit zur Rationalität oder ihrer Fähigkeit sich als persistierendes Wesen wahrnehmen zu können, im Besitz eines Menschenrechts sind, dann ist besonders darauf zu achten, dass Menschengruppen wie Kleinkinder oder Menschen mit geistiger Behinderung nicht nur mittelbar an einem Menschenrecht auf Leben partizipieren. Um solche Begründungsansätze aufrecht zu erhalten, kann argumentiert werden, dass einer pluralis-

---

<sup>11</sup> Ausgenommen sind Kleinkinder oder Menschen, denen die kognitiven Fähigkeiten fehlen, um eine Begründung im Detail nachzuvollziehen, denen aber dennoch ein Menschenrecht auf Leben zusteht.

tischen Gesellschaft auch auf einer Begründungsebene Rechnung getragen werden muss und sich ein Menschenrecht auf Leben für verschiedene Menschengruppen grundlegend unterschiedlich rechtfertigt. Dann muss ein solcher Pluralismus von Begründungen aber folgendes leisten: Zum einen ist plausibel zu machen, worin genau sich die verschiedenen Ausgangspunkte – die bedingen, dass nicht allen Menschen im gleichen Begründungsatzemzug ein Menschenrecht auf Leben zukommen kann – einer Menschenrechtsbegründung rechtfertigen. Und zum anderen müssen diese Begründungen plausibel machen können, inwiefern der zunächst ausgeschlossenen Menschengruppe ein Menschenrecht auf Leben egalitär zusteht und der Umstand verschiedener Begründungsansätze nicht Gefahr läuft, jene andere Gruppe zu benachteiligen.

Neben den Bedingungen der Individualität, Universalität und Egalität, unterliegen überzeugende Menschenrechtsbegründungen zwei weiteren relationalen Bedingungen. Als erste sei die des Überschussgehalts ausgeführt: „Die Forderung, dass das begründende Prinzip einen Überschussgehalt aufweist, ist notwendig, um von einer echten und nicht nur einer Scheinbegründung sprechen zu können“ (ebd., 80). Um davon sprechen zu können, dass das begründende Prinzip eine Begründungsleistung mit sich bringt, darf es nicht dasselbe aussagen wie das zu Begründende. Die Begründung und das zu Begründende sollten sich nicht allein in ihren Formulierungen unterscheiden. Eine Menschenrechtsbegründung und ein Menschenrecht auf Leben dürfen nicht einfach so zusammenfallen (vgl. ebd., 80).

Ein Menschenrecht auf Leben wird besonders dann von Wichtigkeit, wenn in Einzelfällen über die Rechtmäßigkeit von Leben und Tod zu entscheiden ist. Hier lässt sich konkret ein notwendiger Überschussgehalt einer Begründung eines Menschenrechts auf Leben ausmachen: Unter der Annahme, dass „sich moralische Überzeugungen nicht zwingend beweisen lassen“ (Birnbacher 1999, 273), hat der Ethikexperte zur Aufgabe, *Plausibilitätsüberlegungen* anzuführen. „[E]ntscheidend scheint [...], daß der Ethiker sich von Anfang an darum bemüht, seine nach bestem Wissen und Gewissen getroffenen Einzelfallurteile in eine zusammenhängende und in sich konsistente Theorie einzubetten“ (ebd., 283). Die Überzeugungskraft eines ethischen Prinzips bemisst sich, neben den bereits benannten Bedingungen, auch daran, dass es Einzelfallurteile in einen größeren Zusammenhang einbettet. Eine Menschenrechtsbegründung muss verschiedene moralische Einzelurteile in einem größeren Zusammenhang motivieren und als plausibel verorten.

Welche Zusammenhänge von Einzelurteilen stellen sich in Bezug auf ein Menschenrecht auf Leben aber überhaupt dar? Im vorangegangenen Kapitel wurde eine Annäherung an ein begriffliches Verständnis des Ausdrucks „x besitzt ein Menschenrecht auf Leben“ über ein Bündel von Rechtstypen definiert. Bislang kam es jedoch noch zu keiner Konkretisierung möglicher Bündel, die einen normativen Umgang mit einzelnen Tötungshandlungen ausloten. Im Detail unternimmt Heinrich Ganthaler dieses Vorhaben im medizinethischen Kontext eines Arzt-Patienten-Verhältnisses. Ganthaler unterscheidet vier grundlegende Positionen<sup>12</sup> bezüglich eines Rechts auf Leben, die jeweils mit einem bestimmten Bündel von Rechtstypen korrespondieren (vgl. Ganthaler 2001). Jede der Positionen entspricht einer bestimmten Interpretation eines Menschenrechts auf Leben: Die Heiligkeit des Lebens in schwacher und starker Lesart sowie die liberale Position in schwacher und starker Lesart.

Als erste Position benennt Ganthaler die Lehre von der Heiligkeit des Lebens. Gemäß einer starken Lesart<sup>13</sup> ist es geboten, menschliches Leben unter beliebigen Umständen zu bewahren. D.h. es ist verboten, jemanden zu töten oder sterben zu lassen. Insbesondere ist es auch verboten, sich selbst zu töten oder lebensverlängernde Maßnahmen abzulehnen. Diese Argumentationslinie steht beispielsweise in Einklang mit Äußerungen der katholischen Kirche, die „eine Handlung oder Unterlassung, die ihrer Natur nach und aus bewußter Absicht den Tod herbeiführt, um auf diese Weise jeden Schmerz zu beenden“ (Papst Johannes Paul II. 1995, 79f. Abschn. 65) ablehnt und die Betrachtung des Lebens als Geschenk Gottes als absolute Lebenspflicht interpretiert. Die Radikalität dieser Position zeigt sich darin, dass in letzter Konsequenz das Leben eines Patienten gegen sein Interesse oder Wohl zu erhalten ist (vgl. Kuhse 1997, 224ff.). In Anbetracht dieses Umstands finden sich innerhalb der katholischen Kirche Ausnahmeregelungen. In der Erklärung der Glaubenskongregation von 1980 heißt es, dass es bei einem nicht mehr abzuwendenden baldigen Ende eines schmerzvollen Lebens durchaus erlaubt ist, auf Heilversuche zu verzichten, wenn sie allein zu einer schmerzvollen Verlängerung des Lebens führen (vgl. Römische Glaubenskongregation 1980, 454). Darüber hinaus wird in solchen

---

<sup>12</sup> Eine ähnliche Unterscheidung findet sich auch bei Helga Kuhse (vgl. Kuhse 1990).

<sup>13</sup> Die starke Position der Heiligkeit des Lebens interpretiert ein Menschenrecht auf Leben in folgendem Bündel von Rechtstypen (und denen, die logisch aus diesen folgen): (1) Es ist geboten, dass y so handelt, dass x am Leben bleibt. (1\*) Es ist geboten, dass x so handelt, dass x am Leben bleibt (vgl. Ganthaler 2001, 44).



Fällen die Gabe schmerzlindernder Mittel nicht untersagt, auch wenn sie unter Um-ständen zum Tode führen (vgl. ebd., 453). Wird diese Ausnahmen bzgl. einer Auslegung des Rechts auf Leben zugestanden, dann lässt sich diese Position nach Ganthaler als schwache Position der Heiligkeit des Lebens<sup>14</sup> benennen.

Die unbedingte Forderung, menschliches Leben um jeden Preis zu verlängern, zu negieren, zeigt sich besonders an den Begrifflichkeiten „Therapien am Lebensende“, „Sterbenlassen“, „Beihilfe zur Selbsttötung“ und „Tötung auf Verlangen“, die eine moralische Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen betonen.<sup>15</sup> Zu Therapien am Lebensende gehören Handlungen „die in der letzten Phase des Lebens erfolgen mit dem Ziel, Leben zu verlängern und jedenfalls Leiden zu mildern. Dazu gehören auch Maßnahmen, bei denen die Möglichkeit besteht, dass der natürliche Prozess des Sterbens verkürzt wird“ (Nationaler Ethikrat 2006, 54). Sterbenlassen stellt solche Handlungen dar, bei denen „eine lebensverlängernde medizinische Behandlung unterlassen wird und dadurch der durch den Verlauf der Krankheit bedingte Tod früher eintritt“ (ebd., 54). Die moralische Zulässigkeit von Sterbenlassen und Therapien am Lebensende geschieht im Sinne der Beachtung des Selbstbestimmungsrechts des Menschen und seines Wohls. Damit spiegelt diese Position grundsätzlich die Richtlinien der Bundesärztekammer wider. Hier heißt es unter anderem, dass „[b]ei einwilligungsfähigen Patienten [...] der Arzt den aktuell geäußerten Willen des angemessen aufgeklärten Patienten zu beachten [hat]. Das gilt auch für die Beendigung schon eingeleiteter lebenserhaltender Maßnahmen“ (Bundesärztekammer 2011, IV, Abs. 2). Weiter wird hier festgehalten, dass es Situationen gibt, in denen eine Begrenzung von Therapieverfahren geboten ist und

---

<sup>14</sup> Die schwache Position der Heiligkeit des Lebens interpretiert ein Menschenrecht auf Leben in folgendem Bündel von Rechtstypen (und denen, die logisch aus diesen folgen): (1) Es ist nicht geboten, dass y so handelt, dass x am Leben bleibt. (1\*) Es ist nicht geboten, dass x so handelt, dass x am Leben bleibt. (2) Es ist erlaubt, dass y so handelt, dass x am Leben bleibt. (2\*) Es ist erlaubt, dass x so handelt, dass x am Leben bleibt. (3) Es ist verboten, dass y so handelt, dass x nicht am Leben bleibt. (3\*) Es ist verboten, dass x so handelt, dass x nicht am Leben bleibt (vgl. Ganthaler 2001, 53).

<sup>15</sup> Für die Begrifflichkeiten „Therapien am Lebensende“ und „Sterbenlassen“ sind „indirekte Sterbehilfe“ und „passive Sterbehilfe“ gängiger, wie auch „aktive Sterbehilfe“ bzgl. „Tötung auf Verlangen“. Die Rede von passiv und indirekt scheint mir aber verwirrend und so schlägt auch der Nationale Ethikrat erstgenannte vor, um die betreffenden Handlungen angemessener zu betiteln (vgl. Nationaler Ethikrat 2006, 49ff.). An dieser Stelle bleibt offen, ob aktive Sterbehilfe nicht mehr umfasst als eine Tötung auf Verlangen.

palliativ-medizinische Versorgung, die Leben verkürzen kann, in den Vordergrund treten sollte (vgl. ebd., Präambel, Abs. 2). Explizit wird sich aber gegen – und so stellt sich auch die schwache Lesart der Heiligkeit des Lebens nach Ganthaler dar – die Erlaubtheit von Tötungen auf Verlangen und Beihilfe zum Suizid ausgesprochen: „Die Tötung des Patienten hingegen ist strafbar, auch wenn sie auf Verlangen des Patienten erfolgt. Die Mitwirkung des Arztes bei der Selbsttötung ist keine ärztliche Aufgabe“ (ebd., Präambel, Abs. 6).

Ich möchte vorschlagen, bei den beiden erst genannten Positionen, nicht von einer Heiligkeit des Lebens zu sprechen, da diese Formulierung suggeriert, dass es um etwas Sakrales geht und nahelegt, dass das Leben in einem moralischen Sinne einen Wert annimmt.<sup>16</sup> Die Argumentationslinien, die einen sehr restriktiven Handlungsraum verfolgen, sollen schlicht als solche bezeichnet werden. Eine stark restriktive Position fordert, menschliches Leben um jeden Preis zu bewahren. Das beinhaltet das unbedingte Gebot von Handlungen, die Leben verlängern als auch das absolute Verbot von Handlungen, die Leben beenden. Eine schwach restriktive Position hält es für zulässig, dass nicht jede Handlungsmöglichkeit Leben zu verlängern geboten ist.

Eine liberale Position – und hier soll Ganthaler in seiner Betitelung wieder gefolgt werden – erlaubt, als entscheidenden Unterschied zu einer restriktiven Position, unter bestimmten Umständen den Suizid. Der Wendepunkt, der mit einer schwach liberalen Position<sup>17</sup> einhergeht, ist der Schritt hin zur Erlaubtheit aller Arten von Handlungen, die x gegen sich selbst richten kann. Anders lässt sich die Einsicht der liberalen Position, die einen moralischen Einschnitt markiert, auch so ausdrücken: „Aus dem Recht auf Leben folgt ein Recht auf Beendigung des eigenen Lebens“ (Mackie 1995, 252).

Durch die Zulässigkeit von Suiziden werden aber auch Handlungsmöglichkeiten von y gegenüber x tangiert: Inwieweit darf y Suizide zulassen oder befördern? Unbestritten scheint der Umstand, dass es im Interesse des Menschen ist, ihn vor dem Suizid als unbedachte Handlung

---

<sup>16</sup> Vgl. auch die Ausführungen unter Kapitel 1 zu den verschiedenen Realisationsformen, die das Tötungsverbot als Norm rechtfertigen.

<sup>17</sup> Die liberale Position in ihrer schwachen Form interpretiert ein Menschenrecht auf Leben in folgendem Bündel von Rechtstypen (und denen, die logisch aus diesen folgen): (1) Es ist erlaubt, dass y so handelt, dass x am Leben bleibt. (1\*) Es ist erlaubt, dass x so handelt, dass x am Leben bleibt. (2) Es ist verboten, dass y so handelt, dass x nicht am Leben bleibt. (4) Es ist erlaubt, dass x so handelt, dass x nicht am Leben bleibt (vgl. Ganthaler 2001, 76).

zu schützen, insofern jener die Verhinderung später billigen würde (vgl. Hoerster 1998, 31 ff.). Die deutsche Gesetzgebung kann hierzu beispielsweise als schwach liberal betrachtet werden. Der Suizidversuch ist im Sinne der Handlungsfreiheit des Art. 2 Abs. 1 GG straffrei. Dennoch kann jemand, nachdem der Suizident seine Tatherrschaft verloren hat und im Sterben liegt, wegen unterlassener Hilfeleistung nach § 323c StGB oder im Falle einer Garantienpflicht nach § 13 StGB belangt werden, unabhängig davon, ob die Tat im wohlüberlegten Willen des Suizidenten geschah. In einem Urteil des BGH heißt es dazu, dass „innerhalb der kurzen Zeitspanne, die für die unter Umständen lebensrettende Entscheidung am Unglücksort zur Verfügung steht, kaum jemand [...] zuverlässig beurteilen“ (BGH, Urteil vom 4. Juli 1984 g.W. - 3 StR 96/84) kann, welche psychologischen Hinter- und Motivationsgründe beim Betroffenen vorliegen. Eine ethische Begründung, die den freiverantwortlichen Suizid für moralisch zulässig erklärt, aber fordert gegen den Willen eines Menschen Suizidversuche zu verhindern, scheint jedoch inkonsistent (vgl. Nationaler Ethikrat 2006, 67f.). Ein Töten auf Verlangen – und hier erreicht auch die schwache Form der liberalen Position seine Grenze – ist klarer Tatbestand nach §216 StGB. Das Sterbenlassen ist über den Tatbestand der Körperverletzung nach §§223 f. StGB in der Beachtung des (mutmaßlichen) Willen des Patienten als Teil des Selbstbestimmungsrechts zulässig (vgl. BGHSt 40, 257 (262 f.)). So werden auch Therapien am Lebensende von dieser Gesetzgebung abgedeckt. Insbesondere zieht die Gabe von Schmerzmitteln, die eventuell zum Tode führen kann, nach §§ 211 f. StGB keine Strafverfolgung nach sich, wie die Urteile BGHSt 42, 301 (305) und BGHSt 46, 279 (285) feststellen.

Bemerkenswert ist, dass die Urteile an dieser Stelle vom Vorliegen einer Tötungshandlung sprechen und damit Formen von Tötungen explizit erlauben. In dieser Hinsicht kann die Gesetzgebung als stark liberal<sup>18</sup> beschrieben werden. Denn mit der Akzeptanz von Tötungshandlungen von Dritten ist der Übergang zur liberalen Position in starker Form gekennzeichnet. Das Extrem einer stark liberalen Position lässt

---

<sup>18</sup> Die liberale Position in ihrer starken Form interpretiert ein Menschenrecht auf Leben in folgendem Bündel von Rechtstypen (und denen, die logisch aus diesen folgen): (1) Es ist erlaubt, dass y so handelt, dass x am Leben bleibt. (1\*) Es ist erlaubt, dass x so handelt, dass x am Leben bleibt. (2) Es ist erlaubt, dass y so handelt, dass x nicht am Leben bleibt. (2\*) Es ist erlaubt, dass x so handelt, dass x nicht am Leben bleibt (vgl. Ganthaler 2001, 90).

sich derart beschreiben, dass unter bestimmten Umständen Handlungen aller Art erlaubt sind, die dazu führen, dass x nicht am Leben bleibt. Insbesondere sind das Töten auf Verlangen und ausdrücklich die Beihilfe zum Suizid moralisch erlaubt. Diese Position wird u.a. von Norbert Hoerster (vgl. Hoerster 1995, Kap. 5 und 1998, Kap. 3) im Kontext einer interessenorientierten Ethik und Peter Singer (vgl. Singer 2013, Kap. 6 und 7) im Kontext einer präferenzutilitaristischen Ethik explizit vertreten.

Um abschließend nun wieder darauf zurück zu kommen, welchen Bedingungen eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben genügen muss, lässt sich nach den obigen Ausführungen folgendes präzisierend festhalten: Ein notwendiger Moment des Überschussgehalts einer Menschenrechtsbegründung lässt sich daran fest machen, dass sie Einzelfallurteile, die sich unter eine stark restriktiven, schwach restriktiven, schwach liberalen oder stark liberalen Position verorten lassen, in einen plausiblen Zusammenhang einbettet.

Die letzte Forderung, die sich an die Relation stellt, in der eine Begründung zum Menschenrecht auf Leben stehen sollte, ist die der Begründungsadäquanz. Diese relationale Bedingung steht eng im Verhältnis zur Bedingung des eben ausgeführten Überschussgehalts. Denn insofern dem begründenden Prinzip eine Eigenständigkeit zugeschrieben werden kann, muss diese auch in einem Relevanzverhältnis zum Menschenrecht auf Leben stehen (vgl. Birnbacher 2011, 80f.). „Der Überschussgehalt muss der Sache nach geeignet sein, die von ihm geforderte Begründungsleistung zu erbringen“ (ebd., 81). Das Menschenrecht auf Leben stellt etwas dar, das Menschen zu bestimmtem Handeln verpflichtet (vgl. von der Pfordten 2008, 650). Und umgekehrt bedeutet der Besitz eines Menschenrechts auf Leben, bestimmte Handlungsnormen gegen andere geltend machen zu können. Mit einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben geht das Verbot oder Gebot einer bestimmten Handlung einher. Und eine Begründung für ein solches Verbot oder Gebot sollte in einem einsichtigen Relevanzverhältnis zur zu begründenden Handlungsnorm stehen, um bestimmte Handlungsnormen überhaupt gegen andere geltend machen zu können:

„To have a right is to have a claim against someone whose recognition as valid is called for by some set of governing rules or moral principles“ (Feinberg 1970, 624).

Eine Begründung eines Menschenrechts auf Leben findet immer vor dem Hintergrund statt, dass es ein Handeln, das den Tod eines Menschen herbeiführt, für zulässig erklärt oder verbietet. Es geht um eine ethische

Legitimation eines Konglomerats von Normen, die ein Menschenrecht auf Leben mit sich bringt und vom Menschen eingefordert werden kann. Ein zentraler Ausgangspunkt für eine Begründung eines Menschenrechts auf Leben, ist, den *verpflichtenden Charakter* des Menschenrechts zu legitimieren. Der verpflichtende Charakter besteht in einer Suche nach einer ethischen Legitimierung, Handlungsnormen gegenüber anderen Menschen einfordern zu können. Und für die ethische Legitimierung können herrschende Regeln oder moralische Prinzipien angeführt werden.

Die Forderung einer Begründungsadäquanz, die bedingt ein Menschenrecht auf Leben als eines zu legitimieren, das „aufgrund bestimmter herrschender Regeln oder moralischer Prinzipien als gültig anerkannt werden muss“ (Feinberg 2007, 200), bringt eine grundlegende Unterscheidung mit sich. Mit einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben lassen sich zwei Strategien verfolgen: Das Menschenrecht auf Leben als ein moralisches Recht oder ein juridisches Recht zu begründen. Menschenrechte lassen sich als vorstaatliche moralische Rechte oder juridische Grundrechte begreifen (vgl. Lohmann/Gosepath 1998, 11).

„Menschenrechte tragen ein Janusgesicht, das gleichzeitig der Moral und dem Recht zugewandt ist. Ungeachtet ihres moralischen Inhalts haben sie die Form juristischer Rechte. Sie beziehen sich wie moralische Normen auf alles, ‚was Menschenantlitz trägt‘, aber als juristische Normen schützen sie einzelne Personen nur insoweit, wie sie einer bestimmten Rechtsgemeinschaft angehören – in der Regel die Bürger eines Nationalstaates“ (Habermas 1998, 177).

Die Unterscheidung von Moral und Recht stellt ein großes Themenfeld dar.<sup>19</sup> Für eine Unterscheidung, inwiefern der Schwerpunkt einer Menschenrechtsgeltung im Bereich des juristischen oder moralischen liegt, lässt sich im Zusammenhang dieser Untersuchung vornehmlich auf die Art der Verbindlichkeit abstellen. Moralische und juridische Rechte lassen sich in der Art der Verbindlichkeit und Erzwingung ihrer Normen unterscheiden (vgl. Rüthers/ Fischer 2010, 271): Juridische Rechte zeichnen sich dadurch aus, dass sie in ihrer Einhaltung durch staatlichen

---

<sup>19</sup> Für aktuelle Diskussionen vgl. u.a. Mahlmann 2008, 27ff. oder Vöneky 2010, 24ff.

Zwang gewährleistet werden. Besteht der verpflichtende Charakter eines Menschenrechts auf Leben aufgrund juridischer Gesetze, ist das Menschenrecht primär kein moralisches Recht. Das Menschenrecht auf Leben wird als etwas nicht natürlich Gegebenes artikuliert und als rechtspositivistisches Phänomen betrachtet. Die Sicherheit, nicht in Todesfurcht mit meinem Gegenüber leben zu müssen, ist Zielsetzung eines vertraglichen Abkommens oder stillschweigende Zustimmung im Interesse aller. Besteht der verpflichtende Charakter eines Menschenrechts auf Leben aufgrund eines moralischen Prinzips, lässt sich das Menschenrecht als moralisches Recht begreifen. „Moralnormen zielen – trotz möglicher sozialer (nicht-staatlicher) Sanktionen – auf die innere Freiheit („Moralität“) des Handelnden zur Einsicht“ (ebd., 271).

Die Art einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben entscheidet sich also zunächst an der Frage, ob das Menschenrecht ein moralisches oder juridisches Recht darstellt. In Abhängigkeit dieser Unterscheidung stellt sich die Forderung, dass die Begründung in einer Relevanz zum Menschenrecht auf Leben steht. Das bedeutet im Besonderen, dass das begründende Prinzip eine Legitimierung des verpflichtenden Charakters eines Menschenrechts auf Leben einsichtig macht.

Letztere relationale Bedingung schafft die Möglichkeit, sich einen Überblick über Menschenrechtsbegründungen zu verschaffen. Die zu untersuchende Diskussionslandschaft, differenziert sich in Bezug auf den verpflichtenden Charakter wie folgt: Es ist zu unterscheiden, ob das Menschenecht auf Leben als ein moralisches oder juridisches Recht zu legitimieren ist.

Unter der zuletzt genannten Legitimationsstrategie wird das Menschenrecht auf Leben zu einer verfahrensethischen Setzung. In Kapitel 3.1 soll der normative Individualismus und in 3.2 eine Interessenethik als zentrale Überlegungen einer solchen ethischen Rechtfertigung herausgearbeitet werden. In der Analyse eines Menschenrechts als moralisches Recht, lassen sich zentrale moralische Überlegungen in anthropologischen Beobachtungen ausmachen. Die anthropologischen Ausführungen zum Menschenrecht auf Leben bemühen in ihren Überlegungen vor allem Vorteile des einzelnen Individuums. Aus Eigenschaften, die in der Natur des Menschen liegen, wie seiner biologischen Beschaffenheit oder seinen menschlichen Wesensmerkmalen, ergibt sich ein Menschenrecht, nicht getötet werden zu dürfen. Die Diversität dieses Theorienspektrums soll durch Überlegungen zu einem transzendentalen Interesse am Leben in Kapitel 4.1; Wesensmerkmale des Menschenseins,

zu denen der Mensch befähigt werden soll, in Kapitel 4.2; sowie einer auf Mitleid basierenden Kultur von Menschenrechten in Kapitel 4.3 abgebildet werden.

Im Kontext eines Utilitarismus finden sich weitere Überlegungen, die uns eine wichtige Perspektive auf ethische Rechtfertigungen eines Menschenrechts auf Leben geben. Gegenüber den anthropologischen Überlegungen zeichnen sich die utilitaristischen Begründungen eines Menschenrechts auf Leben dadurch aus, dass sie einen kollektiven Vorteil bemühen. Hier ist das Leben als etwas zu beschreiben, dem aufgrund eines moralischen Prinzips ein Wert im utilitaristischen Kalkül zukommt. Innerhalb einer solchen ethischen Theorie lässt sich das moralische Prinzip für den verpflichtenden Charakter eines Menschenrechts auf Leben daran fest machen, dass der Mensch als lebendes Wesen besonders *wertvoll* ist. Menschliches Leben hat einen besonderen Wert, sodass das Töten eines Menschen moralisch gewichtig ist. Eine solche Begründung proklamiert ein Tötungsverbot nicht *prima facie* über ein Menschenrecht, sondern deklariert das Töten von Menschen vielmehr als besonderes moralisches Vergehen. Dennoch sind solche Begründungsstrategien oft nicht losgelöst von einem Menschenrecht auf Leben: Unter Kapitel 5.1 soll das Menschenrecht auf Leben als eines ausgearbeitet werden, das in der Vermeidung von Übeln zu einer wichtigen moralischen Regel wird. Unter dem Aspekt dem menschlichen Leben aufgrund personaler Eigenschaften einen besonderen moralischen Wert im utilitaristischen Kalkül beizumessen, entfaltet ein Menschenrecht auf Leben eine Wichtigkeit als Lebensrecht für Personen. Die Überzeugungskraft einer solchen Rechtfertigung soll unter Kapitel 5.2 geprüft werden.

Über die genannten Begründungsstrategien soll sich einer überzeugenden Antwort auf die Frage, wie sich ethisch ein Menschenrecht auf Leben rechtfertigen lässt, weiter angenähert werden. Im Folgenden soll untersucht werden, inwiefern das Menschenrecht auf Leben, verstanden als juridisches oder moralisches Recht, erfolgsversprechend begründet werden kann. Die Frage des nächsten Kapitels lautet deshalb: Worin besteht die Idee das Menschenrecht auf Leben als juridisches Recht zu begreifen und die Gründe es als solches zu rechtfertigen?

### 3 Das Menschenrecht als juridisches Recht

Die Idee, das Menschenrecht auf Leben als juridisches Recht zu begreifen, unterliegt der Annahme, dass es ohne menschengemachte Gesetze kein Recht gibt. Die Rechtsetzung entsteht durch den Menschen zum Zwecke des Zusammenlebens. Das Menschenrecht begründet sich dieser Ansicht nach aus einer Übereinkunft zwischen Menschen und ist in seinem Geltungsanspruch unabhängig von moralischen Urteilen (vgl. Kelsen 1960, 46f.). Das Unrecht einer Tötung besteht unter dieser Sichtweise allein in einem Verstoß gegen geltendes Recht. Im Kontext juridischer Rechte ist kein moralisches Unrecht zu postulieren. Das Menschenrecht auf Leben wird durch eine prozedurale Begründung zu einer verfahrensethischen Setzung.

Norbert Hoerster ist, in Anlehnung an das Gedankengut von Adolphus Hart, aktuell einer der prominentesten Vertreter eines Rechtspositivismus im deutschsprachigen Raum. Nach Hoerster rechtfertigt sich das Menschenrecht auf Leben allein durch ein menschliches Interesse weiterleben zu wollen. Durch ein individuelles Überlebensinteresse begründet sich die Institutionalisierung eines Menschenrechts auf Leben (vgl. Hoerster 2002). Eine andere Überlegung, die das Menschenrecht als ein juridisches Recht begreift, stellt die Interessenlage des Individuums als normatives Prinzip in den Vordergrund. Ein solcher normativer Individualismus zur Begründung von Rechten, wird insbesondere von Heiner Hastedt (vgl. Hastedt 1998) oder Dietmar von der Pfordten (vgl. von der Pfordten 2001) vertreten. Als gedanklichen Ausgangspunkt formuliert von der Pfordten, dass politische Entscheidungen „dann und nur dann ethisch gerechtfertigt [sind], wenn sie sich letztendlich auf die betroffenen Menschen zurückführen lassen“ (ebd., 437).

Im Folgenden soll eine Begründung eines Menschenrechts auf Leben, verstanden als juridisches Recht, anhand Hoersters Interessenethik sowie von der Pfordtens Rechtsethik diskutiert werden. Eine Auseinandersetzung mit den Gedanken Hoersters ist besonders in der



Ausweitung des Lebensrechts auf Individuen ohne Überlebensinteresse berücksichtigungswert. Hieran lässt sich aber auch zeigen, wie schwer es ist, eine überzeugende Grenze des Lebensrechts zu markieren. Des Weiteren deckt die Form des normativen Individualismus, den von der Pfordten in seiner Rechtsethik vertritt, einen Großteil gängiger rechtspositivistischer Theorien ab, die ein Menschenrecht auf Leben als juridisches Recht begreifen.<sup>20</sup> Der Ausgangspunkt des normativen Individualismus scheint zunächst sehr vielversprechend, da das Menschenrecht etwas ist, das primär eine Angelegenheit des Individuums ist. Das Interesse des Individuums als legitimierendes Moment birgt speziell in der Abgrenzung von Kollektiven jedoch seine Schwierigkeiten. Im folgenden Kapitel soll nun untersucht werden, ob ein normativer Individualismus eine Begründung für ein Menschenrecht auf Leben geben kann.

### 3.1 Normativer Individualismus

„Politik und Recht sind in letzter Instanz nur durch Bezug auf alle jeweils betroffenen Menschen zu rechtfertigen“ (von der Pfordten 2005, 1069) – ist der Grundgedanke eines normativen Individualismus. Die Legitimation von Menschenrechten stellt eine Konkretisierung einer normativ-individualistischen Theorie dar. Eine solche Konkretisierung soll anhand der Ausführungen von Dietmar von der Pfordten erfolgen, der das Prinzip des normativen Individualismus als Kern einer Rechtsethik ausgearbeitet hat. Das Recht ist nach von der Pfordten etwas, das sich ausschließlich über seine Ziele und Mittel verstehen lässt (vgl. von der Pfordten 2008, 641). Eine Begründung des Menschenrechts auf Leben erfolgt letztlich über den normativen Individualismus, der im Wesentlichen ein normatives Prinzip zum Gegenstand hat (vgl. von der Pfordten 2004, 321). Die Begründung eines Menschenrechts auf Leben erfolgt in zwei Schritten: Zuerst ist ein Verständnis von „Recht“ zu schaffen, um anschließend – unter diesem konkreten Rechtsverständnis – das Menschenrecht auf Leben über das normative Prinzip des normativen Individualismus zu legitimieren.

---

<sup>20</sup> Vgl. hierzu von der Pfordten 2001, 293ff. und auch von der Pfordten 2001, 394ff. oder Follesdal 1997.

Was ist im Kontext des normativen Individualismus, der unter anderem von von der Pfordten vertreten wird, unter einem Menschenrecht zu verstehen? Von der Pfordten nähert sich dem Rechtsbegriff dahingehend an, dass er notwendige Bedingungen erarbeitet, die bzgl. des Begriffs möglichst invariant zu Zeiten und Völkern sind (vgl. von der Pfordten 2008, 643). Dabei möchte er das Phänomen Recht als menschliches Recht<sup>21</sup> in den Fokus seiner Untersuchung stellen. „Menschliches Recht ist weniger eine *natürliche*, sondern vor allem eine *soziale* Tatsache“ (ebd., 644). Menschliches Recht ist insofern eine soziale Tatsache, dass es in seinen einzelnen Erscheinungsformen durch menschliches Handeln in Erscheinung tritt: Der Richter spricht Urteile, der Bundestag verabschiedet Gesetze und der Beamte vollzieht Verwaltungsakte. Ist das Recht in seinem Auftreten durch menschliches Handeln definiert, dann lässt sich zunächst einmal nach notwendigen Bedingungen menschlichen Handelns fragen. Von der Pfordten hält hierzu zwei notwendige Eigenschaften menschlichen Handelns fest: „ein *Ziel* [...] und *Mittel* in einem sehr weiten Sinn“ (ebd., 644). Um ein Beispiel zu geben: Das Ziel der Begrüßung und das Mittel des Handschlags. So kann das Mittel des Handschlags eine Begrüßung oder Verabschiedung sein, aber auch den Abschluss eines Vertrags besiegeln. Zum anderen kann das Ziel der Begrüßung auch durch andere Mittel erreicht werden, wie beispielsweise durch ein Heben des Arms oder die Äußerung „Moin moin“. Diese Interpretation von Handlungen findet sich detaillierter ausgearbeitet unter anderem bei Paul Grice, der ein Verständnis von Äußerungen als menschliche Handlungen erörtert (vgl. Grice 1989, 219), aber auch John Searle, der die Notwendigkeit eines Ziels bezüglich jeder Handlung unter dem Begriff der Intentionalität ausarbeitet (Searle 1983, 107ff.).<sup>22</sup> Von der Pfordtens These lautet nun, dass das Recht als menschliche Handlung verstanden werden sollte und damit Ziel und Mittel eines Rechts zum notwendigen Moment einer Begriffsbestimmung des Rechts werden (vgl. von der Pfordten 2008, 646).

Was kann also ein Ziel des Rechts sein? Ein solches Ziel darf zum einen nicht zu abstrakt sein, um ein Recht von anderen sozialen

---

<sup>21</sup> Mit der Bestimmung des Rechts als menschliches Recht zeigt sich der rechtspositivistische Ausgangspunkt der vorzustellenden Begründungsstrategie eines Menschenrechts auf Leben, vgl. hierzu auch Gustav Radbruch: „Recht ist Menschenwerk [...]“ (Radbruch 2003, 11).

<sup>22</sup> Die Idee, dass Handlungen Ziele zukommen müssen, findet sich bereits bei Aristoteles: „alles Handeln und Wählen, strebt nach einem Gut“ (Aristoteles 2006, 1094a1).

Tatsachen abgrenzen zu können. Zum anderen darf das Ziel auch nicht zu konkret sein, um alle Manifestationen des Rechts abdecken zu können. Von der Pfordten knüpft seine Überlegungen an Gedanken von Gustav Radbruch und dessen Freund Hermann Kantorowicz an. Radbruch bemüht die Gerechtigkeit als Grundgedanken des Rechts (vgl. Radbruch 2003, 34ff.). Gerechtigkeit als Ziel des Rechts scheint aber nur in einem sehr schwachen Sinne fruchtbar, denn in einer Interpretation von „Gerechtigkeit“ als ethischer Maßstab ist dieses Ziel zu streng, da im Kontext juridischer Rechte auch ungerechtes Recht, Recht sein soll (vgl. von der Pfordten 2008, 649). In einer sehr schwachen Interpretation von Gerechtigkeit als „die Vermeidung oder die ordnungsgemäße Beilegung von Streitigkeiten“ (Kantorowicz 1963, 29) sieht von der Pfordten ein überzeugendes Ziel von Recht: „Das Recht hat [...] als notwendiges Ziel und daher als notwendiges Merkmal seines Begriffs *das Ziel der Vermittlung zwischen möglicherweise gegenläufigen, konfligierenden Belangen* [oder Interessen]<sup>23</sup>“ (von der Pfordten 2008, 648). Entsprechend lässt sich die Rechtsprechung vom Richter als Vermittlung zwischen konkreten Belangen von Personen und die Gesetze als Vermittlung zwischen allgemeinen Belangen interpretieren. Der Beamte vermittelt zwischen den Belangen der Staatsbürger und dem Willen einer Allgemeinheit.

Vier Momente an diesem Ziel hält von der Pfordten besonders nützlich für eine definitorische Bestimmung des Rechts. Erstens soll der Begriff „Belang“ oder „Interesse“ so allgemein gefasst werden, dass darunter Strebungen, Bedürfnisse, Wünsche sowie Ziele fallen (vgl. ebd., 649). Mit diesen verschiedenen Belangen versucht von der Pfordten ein Spektrum von körperlichen bis nicht körperlichen Interessen abzubilden. Dadurch berücksichtigt das Recht Strebungen des Körpers, die nicht willentlich beeinflussbar sind, wie die des körperlichen Zerfalls im Alter, aber auch körperliche Bedürfnisse, wie die nach Schutz oder Nahrung. Vornehmlich nicht körperliche Belange, wie der Wunsch eine Familie gründen zu wollen oder das Ziel, Eigentümer eines Hauses zu sein, können darüber hinaus Gegenstand des Rechts sein. Zuletzt können durch das Ausmachen von Zielen auch juristische Personen Rücksichtnahme erfordern. Belange haben zudem die Eigenschaft, tatsächlich in einem Individuum oder Kollektiv manifestiert zu sein oder diesem mutmaßlich zugeschrieben werden zu können. Dies hat den Vorteil, dass wenn kein

---

<sup>23</sup> „Belange“ und „Interessen“ verwendet von der Pfordten synonym (vgl. von der Pfordten 2008, 648).

tatsächliches Interesse zu ermitteln ist, über einen vermuteten Willen operiert werden kann.

Zweitens besteht das notwendige Ziel des Rechts bereits in der Möglichkeit eines Konflikts. Die Möglichkeit gegenläufiger Belange genügt, um eine Vermittlung durch das Recht zu begründen. Die Bezugnahme auf die Möglichkeit zu vermittelnder Interessen erlaubt es, dass auch ein Vermittlungsziel mit künftigen Generationen Gegenstand des Rechts sein kann (vgl. ebd., 649).

Drittens beschäftigt sich das Recht nur mit solchen Konflikten, die eine Vermittlung prinzipiell auch ermöglichen. D.h. eine Vermittlung zwischen den beispielsweise konfligierenden Belangen, dass der Bootbesitzer sich am Strand der Nordsee Flut wünscht und der Wattwanderer sich Ebbe wünscht, ist kein Gegenstand des Rechts.

Viertens ist „die grundsätzliche Berücksichtigung der möglicherweise betroffenen Interessenträger mit ihren Belangen“ (ebd., 649) notwendiger Bestandteil des Rechts. Damit soll das Recht keinen Maßstäben der Moral Genüge tun und in seiner Vermittlung nicht das Ziel haben, gut oder gerecht zu sein – noch muss es ein solches Ziel erreichen. Aber das Recht soll in seiner vermittelnden Entscheidungsfindung die Interessen in irgendeiner Weise berücksichtigen. Unter dieser schwachen Anforderung an den Vermittlungscharakter des Rechts, lassen sich auch normierende Festlegungen als Recht begreifen, wie die rechtliche Festlegung von Grenzwerten im Immissionsschutz, die als möglicher Konflikt mit zukünftigen Generationen interpretiert werden können. Das Phänomen Recht lässt sich unter dieser Begriffsbestimmung von ethischen Anforderungen, die an das Recht gestellt werden können, trennscharf unterscheiden. Dadurch kann von gutem oder schlechtem Recht gesprochen werden bzw. gutes Recht erstrebt oder schlechtes Recht verurteilt werden (vgl. ebd., 650).

Menschliche Handlungen – mit dem eben erörterten Ziel – stellen aber nicht ausschließlich Recht dar. Es gibt Handlungen, die das Ziel einer Vermittlung von konfligierenden Belangen verfolgen, aber kein Recht darstellen. Solche Handlungen sieht von der Pfordten im Kontext von Konventionen, Moral, Politik oder Religion. „Von diesen sozialen Handlungen mit einem gleichen oder wenigstens ähnlichen Ziel kann das Recht nur mit Rekurs auf seine notwendigen Mittel unterschieden werden“ (ebd., 650). Um das Recht von den oben benannten Phänomenen begrifflich zu unterscheiden, sieht von der Pfordten die Mittel der

„Kategorialität, Externalität, Formalität und – im Fall der Trennung von Recht und Religion – Immanenz“ (ebd., 652) als entscheidend.<sup>24</sup>

Zusammenfassend lassen sich folgende notwendige Bedingungen für eine Annäherung an eine Definition des Begriffs des Rechts benennen (vgl. von der Pfordten 2008, 644): Das Ziel des Rechts ist zwischen möglichen gegenläufigen, konfligierenden Belangen zu vermitteln und die Mittel deren es sich dabei bedient sind Kategorialität, Externalität, Formalität und Immanenz. Es ergibt sich an dieser Stelle zunächst ein Verständnis davon, welche Form von Recht von der Pfordten im Kontext eines normativen Individualismus überhaupt rechtfertigen möchte. In der Anwendung seiner Rechtsauffassung auf das Menschenrecht auf Leben bedeutet dies folgendes: Das Menschenrecht auf Leben erschöpft sich zum einen in dem Ziel zwischen gegenläufigen, konfligierenden Belangen zu vermitteln, die das Leben eines Menschen betreffen

---

<sup>24</sup> Wie genau von der Pfordten das Recht über Mittel von anderen sozialen Handlungen abgrenzt, führt an dieser Stelle zu weit, sodass die zentralen Mittel an dieser Stelle nur benannt seien und in der folgenden Anm. kurz umrissen: Die partielle Kategorialität des Rechts grenzt es von Konventionen ab. Damit meint von der Pfordten, dass das Recht Verpflichtungen beinhaltet, die keine unmittelbar praxisbezogene Zustimmung des Verpflichteten verlangt, sondern kategorisch gelten. Zur Moral sind die Erscheinungsformen des Rechts durch eine Externalität unterschieden. Die Ausprägungen des Rechts in Form von Richten, Erlassen oder beispielsweise Anordnen, lassen sich als externe Mittel des Rechts interpretieren, wohingegen Intuitionen als interne Mittel der Moral analysiert werden können. Politische Handlungen weisen im Gegensatz zum Recht nicht notwendigerweise das Mittel der Formalität auf. Die Formalität in der Anwendung, Verkündung oder Erzeugung des Rechts schafft eine Rechtssicherheit, die für die manifestierten Handlungen von Politik nicht notwendig ist (vgl. von der Pfordten 2008, 650). Eine ähnliche Unterscheidung von Recht und Politik durch einen Formalitätsbegriff fällt auch Robert Summers (vgl. Summers 2006). Von der Pfordten geht bei der Unterscheidung von Politik und Recht nicht näher darauf ein, aber er spricht von einfachen politischen Handlungen (vgl. von der Pfordten 2008, 650), da er an anderer Stelle den Kernbereich der Politik als politisches und rechtliches Handeln bestimmt (vgl. von der Pfordten 2004, 331). Das Unterscheidungskriterium der Formalität ist deshalb mehr als eine Spezifizierung von Handlungen der Politik zu verstehen, welche politische als auch rechtliche Handlungen darstellen, und nicht als Abgrenzungskriterium von Politik und Recht. Ein Beispiel für einen Akt der Formalität sind die Schengener Abkommen, die durch den Schengen-Besitzstand in Europäisches Unionsrecht überführt wurden (vgl. Vedder/ Heintschel von Heinegg 2018). Recht und Religion unterscheiden sich darin, dass das Recht in seinem Handlungsbezug immanent bleibt. Die Religion hat als Praxis des Glaubens transzendentales zum Gegenstand, wie das ewige Leben, Wiedergeburt oder göttlichen Willen (vgl. von der Pfordten 2008, 650). Von der Pfordten ist in der Trennung von Recht und Religion etwas vorsichtig, da er die Redeweise von jüdischem oder islamischem Recht nicht zwangsläufig als falsch abtun möchte (vgl. ebd., 650).

– zum anderen durch bestimmte Mittel zwischen diesen Konflikte zu vermitteln.

Die Bestimmung des Menschenrechts in benannten Zielen und Mitteln scheint aus verschiedenen Gründen vielversprechend: Die Begriffsbestimmung ermöglicht ein alltagsnahes Verständnis des Rechts als Phänomen unserer Welt, ohne es durch Rekurs auf ontologische oder metaphysische Begrifflichkeiten abstrakt aufzuladen. Jeder einzelne Mensch, der unter einer Gesetzgebung von Menschenrechten lebt, ist allein schon aus begrifflichen Gründen nicht von diesem ausgeschlossen. „[D]ie vollständige Ausgrenzung und Entrechtung von Teilen der Bevölkerung ihnen gegenüber [kann] schon begrifflich kein Recht sein“ (von der Pfordten 2008, 652), aufgrund des notwendigen Ziels der Vermittlung von Belangen. Tötungen im Krieg oder grundsätzlich solche Tötungen, die betroffene Interessenträger mit ihren Belangen nicht in irgendeiner Weise berücksichtigen, stellen aus begrifflichen Gründen kein Recht dar. Ohne eine nähere normative Rechtfertigung des Menschenrechts auf Leben lässt sich deshalb schon vorab festhalten, dass Tötungen nur dann rechtens sein können, wenn eine Vermittlung zwischen konfligierenden Belangen mit Mitteln des Rechts stattgefunden hat (vgl. ebd., 649).

Neben dieser begrifflichen Eigenart ist unter benanntem Rechtsverständnis eine differenzierte ethische Auseinandersetzung mit selbigem möglich. In der begrifflichen Trennung von Moral und Recht ist eine Qualifizierung des Rechts als moralisch gut oder schlecht möglich. Die begriffliche Bestimmung des notwendigen Ziels und der notwendigen Mittel des Rechts ermöglicht eine ethische Auseinandersetzung mit dem Recht, indem eine *gerechte* Vermittlung gegenläufiger Belange und der gerechte Einsatz von dafür notwendigen Mitteln zum Gegenstand ethischer Überlegungen werden kann. In dem Ziel eines Menschenrechts auf Leben zwischen Belangen zu vermitteln, ist es in einer ethischen Betrachtung des Rechts möglich, auch einer Vermittlung zwischen pluralistischen moralischen Belangen von Menschen gerecht werden zu können. „Das spezifische Ziel der Ethik besteht darin, normative Tatsachen wie das Recht zu kritisieren und zu rechtfertigen“ (von der Pfordten 2008, 652).

Unter dieser begrifflichen Beschreibung eines Menschenrechts auf Leben betrifft eine Rechtfertigung nicht das Recht als solches. Vielmehr steht die Frage im Raum, ob das Menschenrecht auf Leben ein *ethisch gerechtfertigtes* Recht ist. Die Form der Rechtfertigung, die im Folgenden verfolgt wird, ist derart, dass zu begründen ist, warum ein

Menschenrecht auf Leben ein gutes Recht ist: „Die Anerkennung der Menschenrechte [...] sind die wichtigsten praktisch-politischen Folgen des normativen Individualismus“ (von der Pfordten 2004, 321). Dies ist der zweite Schritt der Begründung eines Menschenrechts auf Leben: Inwiefern legitimiert das normative Prinzip des normativen Individualismus das Menschenrecht auf Leben als ein ethisch gerechtfertigtes?

Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst zu erörtern, was überhaupt unter einem normativen Individualismus zu verstehen ist? Der normative Individualismus stellt eine Ethik dar, deren Anliegen primär die Rechtfertigung politischen und rechtlichen Handelns durch folgendes normatives Prinzip ist: „Politische Entscheidungen sind dann und nur dann ethisch gerechtfertigt, wenn sie sich letztendlich auf die betroffenen Menschen zurückführen lassen“ (von der Pfordten 2001, 437). Die Begriffswahl „Individualismus“ lehnt dabei bewusst an den methodologischen Individualismus aus den Sozialwissenschaften an. Dieser Individualismus vertritt die These, dass soziale Phänomene durch den Rückgriff auf Individuen zu erklären und zu beschreiben sind (vgl. Bhargava 1992). In Analogie dazu versteht der normative Individualismus den Kernbereich von Politik und Recht als soziales Phänomen, das in Rückgriff auf Individuen rechtfertigungsbedürftig und rechtfertigungsfähig ist (vgl. von der Pfordten 2004, 325). Inwiefern sich politische Entscheidungen auf die betroffenen Menschen zurückführen lassen, ist Aufgabe einer Konkretisierung eines normativen Individualismus. Von der Pfordten hält folgende Konkretisierung für plausibel: „Nimmt man die Individuen ernst, dann darf man ihnen keine bestimmte Eigenschaft vorschreiben, sondern muß sie selbst entscheiden lassen, welcher Aspekt ihrer Individualität politisch-legitimatorisch ausschlaggebend sein soll“ (ebd., 329). Dies bedeutet nach von der Pfordten, dass für eine Rechtfertigung politischer oder rechtlicher Handlungen die tatsächlichen Belange der einzelnen Menschen von größter Wichtigkeit sind. Sind diese nicht zu ermitteln oder stehen im Widerspruch zu nicht signifikanten Belangen anderer Menschen, dürfen auch mutmaßliche Belange einbezogen werden (vgl. von der Pfordten 2004, 329f. und 2005, 1071). Von der Pfordten vertritt damit die nachgestellte Spielart des normativen Individualismus, die folgendes normativ-individualistische Prinzip zum Ausgangspunkt hat:

*„Alle politischen Entscheidungen finden ihre letzte Rechtfertigung ausschließlich in den Einwilligungen, Wünschen, manifesten Belangen oder den individuell oder generell vermutbaren Interessen der von der jeweiligen*

*Entscheidung betroffenen Individuen (in dieser lexikalischen Ordnung), d.h. – wenn man andere Lebewesen aus Vereinfachungsgründen außer Betracht läßt – der betroffenen Menschen“* (von der Pfordten 2004, 330).

Dieses Prinzip der Rechtfertigung politischer Entscheidungen wirft die Frage auf, welche Einwilligungen, Wünsche oder Interessen für eine ethische Rechtfertigung an Relevanz gewinnen sollen. Potentiell gegenläufige Belange oder Interessen der Individuen werden sich in Bezug auf politische Entscheidungen nicht vermeiden lassen, entsprechend wirft von der Pfordten folgende Frage auf: „Wie sind diese potentiell widerstreitenden Belange der Betroffenen im Konflikt zu gewichten, das heißt wechselseitig zu bewerten?“ (von der Pfordten 2010, 210). Von der Pfordten entwickelt für die verschieden zu berücksichtigenden Interessen der Individuen eine Dreizonentheorie der Gerechtigkeit (vgl. von der Pfordten 2001, 436ff.). Diese Theorie ergänzt das Prinzip des normativen Individualismus um ein Prinzip der ethischen Abwägung, das von der Pfordten als „Prinzip der relativen Individual- und Ander- bzw. Gemeinschaftsabhängigkeit der Belange“ betitelt und folgendes besagt:

*„Je stärker der Belang eines im Konflikt zu berücksichtigenden Individuums von der Gemeinschaft der Betroffenen abhängt, desto eher muss sich das Individuum eine Relativierung dieses Belangs in der Abwägung gefallen lassen“* (von der Pfordten 2010, 210).

Die Abhängigkeit des Belangs von der Gemeinschaft ist dabei sehr weit gefasst: Zum einen in der Form der Abhängigkeit, die sich unter allen Aspekten einer prinzipiellen Relation zu anderen Menschen bestimmen lässt, und zum anderen in Bezug auf die Gemeinschaft. Die Abhängigkeit des Belangs von der Gemeinschaft kann von einer Beziehung zwischen zwei Menschen bis hin zu einem Beziehungsgeflecht von mehreren Menschen reichen. Belange des Individuums, die von der Pfordten im Sinn hat (vgl. hierzu ebd., 211), sind zum Beispiel solche, die sich auf eine Form der Realisierung gegenüber der Gemeinschaft beziehen, wie Anerkennungen durch Leistungsprämien oder Auszeichnungen. Zum anderen sind aber solche Belange von Relevanz, die sich beispielsweise aus dem Verhältnis von Mutter und Kind ergeben oder auch Belange, die sich aus einer psychischen Abhängigkeit ergeben, wie solchen innerhalb einer Liebesbeziehung.

Das Prinzip der relativen Individual- und Ander- bzw. Gemeinschaftsabhängigkeit der Belange sieht von der Pfordten darin gerecht-



fertigt, dass dem Prinzip des normativen Individualismus der Gedanke zugrunde liegt, „dass die Interessen der Individuen so weit wie möglich verwirklicht werden sollen“ (ebd., 211). Je mehr die Belange vom Individuum selbst abhängen, desto weniger lässt sich eine Einschränkung dieser Interessen ethisch rechtfertigen. Denn letzter Grund der Berücksichtigung sind nach dem normativen Individualismus die Belange des Individuums und diese sind am wenigsten tangiert, wenn im Konflikt mehrerer Belange die von der Gemeinschaft kommenden Belange weniger Berücksichtigung finden (vgl. ebd., 211f.).

Aus dem Prinzip der ethischen Abwägung entwickelt von der Pfordten nun drei Zonen<sup>25</sup>, die einen Berücksichtigungsgrad der verschiedenen Interessen kategorisiert. Diese erstrecken sich von solchen Belangen, die wenig oder gar nicht von der Gemeinschaft abhängen, wie das Interesse des Individuums an seinem eigenen Leben oder seiner körperlichen Unversehrtheit, bis hin zu den Belangen, die in höchstem Maße von der Gemeinschaft abhängig sind, wie das Interesse in Gemeinschaft Sport zu treiben oder in eine Bereitstellung öffentlicher Verkehrsmittel (vgl. ebd., 213). Interessant für die Legitimation des Menschenrechts auf Leben ist, dass von der Pfordten das Interesse des Einzelnen an seinem biologischen Leben als Individualbelang bestimmt, das nicht durch andere bedingt ist. Denn das Leben hängt „als biologischer Metabolismus nur von unserer genetischen Ausstattung und natürlichen Stoffwechselfvorgängen wie Atmung und Verdauung ab“ (ebd., 214). Das Menschenrecht auf Leben lässt sich damit in höchster Priorität auf die Belange der Einzelnen zurückführen und in diesem Sinne als ethisch gerechtfertigt legitimieren: In dem Ziel des Menschenrechts auf Leben zwischen gegenläufigen, konfligierenden Belangen zu vermitteln, die das Leben von Menschen betrifft, ist das Interesse am eigenen Leben des jeweils betroffenen Menschen in höchstem Maße zu berücksichtigen.

Die Frage, inwiefern der normative Individualismus das Menschenrecht auf Leben als ein ethisch gerechtfertigtes legitimiert, lässt sich anhand der zwei benannten Prinzipien also wie folgt beantworten: Ein Menschenrecht auf Leben findet seine Rechtfertigung im Belang des Individuums an seinem biologischen Leben. Gleichzeitig ist dieser Belang als einer einzustufen, der von der Gesellschaft der Betroffenen nicht

---

<sup>25</sup> Die drei Zonen sind die Individual-, Relativ- und Sozialzone (vgl. von der Pfordten 2010, V.7, V.8 u. V.9). Da für die Anerkennung der Menschenrechte nur die Individualzone von weiterer Relevanz ist, gehe ich auf die anderen Zonen nicht weiter ein.

abhängt und deshalb keiner Relativierung in einer Abwägung unterliegt. In Fragen von Leben und Tod ist das einzelne Leben jedes Menschen mit höchster Priorität zu berücksichtigen.

Die Anerkennung des Menschenrechts auf Leben im Sinne eines normativen Individualismus hat neben dieser ethischen Rechtfertigung noch eine vertragsrechtliche (vgl. von der Pfordten 2005, 1072). Die vertragsrechtliche ethische Rechtfertigung zeigt sich im Verhältnis des Individuums zur politischen Gemeinschaft: Politisches Handeln zeichnet sich mitunter dadurch aus, dass es in gemeinschaftsbildendem und in repräsentativem Handeln besteht (vgl. von der Pfordten 2002). „Das für die Rechtfertigungsfrage entscheidende Merkmal ist [...] die Repräsentation der Menschen durch die politische Gemeinschaft“ (von der Pfordten 2004, 333). Damit ist eine Repräsentation der einzelnen Menschen durch das fiktive, aber auch manifestierte Kollektiv der politischen Gemeinschaft gemeint. Innerhalb einer Vertragstheorie ist die Repräsentation der Einzelnen durch den ersten Vertrag zwischen den Menschen ausgedrückt (vgl. ebd., 334). Mit der Repräsentation der Einzelnen durch eine politische Gemeinschaft, verlagert sich die Entscheidungsgewalt rechtlicher und politischer Handlungen auf eben diese Gemeinschaft. Aber „jeder einzelne wird der Verlagerung nur dann zustimmen, wenn eine Berücksichtigung seiner Interessen garantiert wird“ (Hinkmann 2002, 207).

Eben diese Garantie grundlegender Interessen (Interessen, die in keiner Abhängigkeit zur Gemeinschaft stehen) ist durch die verfassungsrechtliche Manifestierung von Menschenrechten gegeben. Damit kann das deutsche Verfassungsrecht mit der Etablierung des Menschenrechts auf Leben als normativ-individualistisch interpretiert werden (vgl. von der Pfordten 2005, 1071f.). Hier wird besonders deutlich, dass für die Rechtfertigung nur die von der politischen Entscheidung betroffenen Menschen relevant werden. Bei der Verankerung des Menschenrechts auf Leben im deutschen Grundgesetz sind deshalb nur die Staatsbürger innerhalb der deutschen Republik entscheidend. In der kritischen Auseinandersetzung mit dem normativen Individualismus wird an späterer Stelle noch einmal darauf zurückgekommen werden.

Wird das Prinzip des normativen Individualismus akzeptiert, dann rechtfertigt sich die Anerkennung des Menschenrechts auf Leben in der erörterten rechtlichen und vorrechtlichen Dimension. Was spricht also für die Akzeptanz des normativ-individualistischen Prinzips? Von der Pfordten gibt hierzu ein so genanntes Relationsargument an, das explizit für das vorliegende normative Rechtfertigungsverhältnis argu-

mentiert. Drei Relationen, in denen das Individuum zur politischen Gemeinschaft stehen kann, werden hierzu unterschieden: Das deskriptive Verhältnis der Betroffenheit, das deskriptiv-faktische Verhältnis des Rechtfertigungsverlangens und das normative Verhältnis der ethischen Legitimität (vgl. von der Pfordten 2001, 231). In dem letzten Verhältnis drückt sich aus, dass die politische Entscheidung gegenüber dem Individuum ethisch gerechtfertigt ist oder eben nicht. Das Verhältnis der Betroffenheit beschreibt den Umstand, dass das Individuum von politischen Entscheidungen der politischen Gemeinschaft bezüglich seiner Interessen betroffen sein kann. Und das deskriptiv-faktische Verhältnis des Rechtfertigungsverlangens benennt den Umstand, dass das Individuum, das von einer politischen Entscheidung betroffen ist, von eben jener politischen Gemeinschaft eine Rechtfertigung für ihre politische Entscheidungen einfordern kann. Ausgehend von diesen Relationen, die das Individuum zur politischen Gemeinschaft einnehmen kann, lautet die erste These für das Argument des normativ-individualistischen Prinzips wie folgt: Wenn die normative Frage nach der Legitimität einer politischen Entscheidung sinnvoll und gefordert ist, dann gibt es mindestens eine Entität, die von der Entscheidung betroffen ist und faktisch eine Rechtfertigung dafür verlangt (vgl. Hinkmann 2002, 205).

Wie die ersten beiden deskriptiven Verhältnisse zeigen, lässt sich das Individuum als eine Entität beschreiben, die von der Entscheidung betroffen sein und faktisch eine Rechtfertigung dafür verlangen kann. Neben dem Individuum stellt das Kollektiv eine weitere Option dar. Von der Pfordten negiert dies aber in der Feststellung, dass Kollektiven keine Betroffenheit und kein Rechtfertigungsverlangen zugeschrieben werden kann. Dies begründet er dadurch, dass Kollektiven genuine Interessen fehlen (vgl. von der Pfordten 2001, 231). Kollektive können nicht von politischen Entscheidungen betroffen sein, da die Interessen eines Kollektivs letztlich auf Interessen von Individuen reduziert werden können. „Kollektive kann man immer noch einmal moralisch und ethisch hinsichtlich ihrer eigenen Mitglieder intern beurteilen, also rechtfertigungstheoretisch analysieren“ (von der Pfordten 2010, 40).

Daraus lässt sich folgende weitere These folgern: Wenn es eine Entität gibt, die von der Entscheidung betroffen ist und eine Rechtfertigung dafür verlangt, dann ist diese Entität ein Individuum. Also: Wenn die normative Frage nach der Legitimität einer politischen Entscheidung sinnvoll und gefordert ist, dann kann diese Frage nur mit einem Bezug auf Individuen beantwortet werden. Die Berücksichtigung der Interessen des jeweils betroffenen Individuums ist der einzige Bezug, der ein

ethisches Rechtfertigungsverhältnis zulässt.<sup>26</sup> Denn nur durch die Berücksichtigung der jeweiligen Interessen der betroffenen Individuen kann sich jedes Individuum mit dem repräsentativen Handeln der politischen Gemeinschaft identifizieren (vgl. von der Pfordten 2001, 286).

Die Annahme, dass Kollektive von politischen Entscheidungen nicht betroffen sein können, hat den Vorteil, dass mit der Auflösung von Staaten oder politischen Gemeinschaften kein Menschenrecht verletzt werden kann (vgl. von der Pfordten 2001, 282f.). Der Zusammenschluss der BRD und der DDR tangiert in dieser Hinsicht beispielsweise keine Menschenrechtsverletzungen und die nicht-Existenz beider politischer Gemeinschaften kann keinen Verstoß gegen das Menschenrecht auf Leben darstellen. Das Kollektiv aufgrund fehlender genuiner Interessen als Maßstab ethischer Rechtfertigungen auszuschließen, greift aber zu kurz. Denn Kollektive zeichnet aus, dass sie in Form von Korporationen<sup>27</sup> „häufig die teilweise oder vollständige Veränderung der Menschengruppe, mit der sie in Beziehung stehen“ (Stoecker 1997, 256) überdauern und es durchaus problematisch werden kann, Interessen dieser Kollektive eins zu eins auf Personen des Kollektivs zu übertragen. Die besondere Entscheidungsstruktur von menschlichen Zusammenschlüssen und der Druck eines bestimmten Außenbildes, das diese oft vermitteln müssen, kann eine Identifikation von Interessen sehr schwierig machen (vgl. Stoecker 1997, 259).

Die Annahme, dass Kollektiven in Form von Korporationen eine Betroffenheit nicht zugeschrieben werden kann, lässt sich viel naheliegender darüber erklären, dass sie von politischen Entscheidungen nicht betroffen sind im Sinne von „innerlich bewegt oder berührt sein“. Politische Entscheidungen können den Interessen eines Kollektivs entgegenstehen, aber Korporationen ist das nicht wichtig, ihnen liegt nicht am Herzen, dass politische Entscheidungen in ihrem Interesse sind – sie sind keine „creatures to whom things matter“ (Frankfurt 1988, 80).<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Von der Pfordten führt hierzu ein weiteres so genanntes Fragmentierungsargument an (vgl. von der Pfordten 2001, 283ff.). Dieses Argument beruht auf dem Grundgedanken einer Fragmentierung des Individuums durch rechtliche Handlungen, wodurch eine Reintegration des Individuums notwendig wird. Für die vorliegende Untersuchung führt dieses Argument aber zu weit.

<sup>27</sup> Was genau unter Korporationen zu verstehen ist wird unter Kapitel 5.2 näher ausgeführt.

<sup>28</sup> Eine detailliertere Auseinandersetzung mit der Eigenschaft, dass jemandem etwas am Herzen liegt und was dies im genauen bedeuten soll, findet sich in Kapitel 7.1.

Bevor auf eine detailliertere Kritik an von der Pfordtens Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben eingegangen wird, sei diese noch einmal kurz zusammengefasst: Das Menschenrecht auf Leben in der Begriffsanalyse eines Rechts, das zwischen widerstreitenden Belangen bzgl. der Existenz eines menschlichen Lebens vermittelt, erlangt seine ethische Rechtfertigung im Rückgriff auf die Interessen der einzelnen Menschen am biologischen Leben. Im Sinne des normativen Individualismus bedeutet dies konkreter, dass dieses Recht rechtens ist, wenn in der vermittelnden Funktion des Rechts, dass Interesse des einzelnen Individuums an seinem eigenen biologischen Leben stärkste Gewichtung findet. Eine verfassungsrechtliche Etablierung eines gerechten Menschenrechts auf Leben ist darüber hinaus insoweit ethisch legitimiert, dass es den Entscheidungsspielraum der politischen Gemeinschaft derart limitiert, dass die Berücksichtigung der Interessen am Leben garantiert werden und in dieser Hinsicht partiell von einer legitimen politischen Herrschaft gesprochen werden kann (vgl. Hinkmann 2002, 207).

Eine erste Kritik setzt am Rechtsbegriff an. So lässt sich einwenden, dass das Recht vielmehr als ein System oder eine Institution als durch menschliches Handeln mit Zielen und Mitteln zu begreifen ist (vgl. Llewellyn 1962, 233ff. oder Luhmann 1993). So lässt sich das Recht einer Gesellschaft als Rechtssystem beschreiben, das aus Vorschriften und Entstehungsnormen<sup>29</sup> besteht (vgl. Zippelius 1997, 24). Das Recht in dem Verständnis einer staatlichen Erlassung eines Rechtssystems ist insofern von Vorteil, da damit bereits eine klare Abgrenzung zur Moral gezogen ist und eine solche nicht aufwendig durch das Moment der Mittel eruiert werden muss. Darüber hinaus steht mit dieser Begriffsbestimmung im Vordergrund, dass ein Recht vor allem der Steuerung menschlichen Verhaltens dient, das letztlich durch drohende Strafverfolgung erzwungen wird (vgl. Hoerster 2012., 36f.).

Neben dem Rechtsbegriff lässt sich die Ausgangssituation der vorliegenden Begründungsstrategie in einer weiteren Hinsicht kritisieren. Die ethische Rechtfertigung von Rechten beschränkt sich auf Individuen innerhalb einer politischen Gemeinschaft. Die Bedingung der Universalität, die sich an die Begründung eines Menschenrechts auf Leben stellt, ist abhängig von Individuen, die in politischen Gemeinschaften leben. Es fragt sich deshalb, wie mit Nichtmitgliedern einer poli-

---

<sup>29</sup> Entstehungsnormen sind Regelungen darüber, wer die Vorschriften bestimmen und durchsetzen darf.

tischen Gemeinschaft umzugehen ist. Der Umweg über politische Gemeinschaften hat zum anderen zur Folge, dass im Falle eines Krieges, in dem politische Gemeinschaften durch Bürgerkriege oder ähnliches zerfallen, keine Entscheidungsgewalt rechtlicher und politischer Handlungen ausgemacht werden kann. „Im Falle des politischen Machtvakuum [...] kann vermutlich innerhalb eben dieser politischen Gemeinschaft kein geeigneter Normadressat menschenrechtlicher Ansprüche gefunden werden“ (Hinkmann 2002, 211). Es entsteht eine rechtsfreie Zone, in der ein Schutz für Individuen besonders gefragt ist. Mit den argumentativen Mitteln von der Pfordten lässt sich jedoch nicht ausmachen, dass im Falle eines Bürgerkrieges Menschenrechtsverletzungen stattfinden. Denn durch die Charakterisierung des rechtlichen Handelns als gemeinschaftsbildendes und repräsentatives Handeln durch eine politische Gemeinschaft, sind in diesem Zustand gerade die rechtlichen Handlungen einer politischen Gemeinschaft abwesend.

Eine weitere Beschränkung der ethischen Legitimation zeigt sich in der Wahl des politisch-legitimierend ausschlaggebenden Aspekts. Von der Pfordten beschreibt den Aspekt der Interessen oder des Belangs des Einzelnen für möglichst unbestimmt (vgl. von der Pfordten 2004, 329). Die Festlegung auf Interessen oder Belange von Individuen ist aber gar nicht so unbestimmt, wie es erscheint, wenn die Vielzahl von anderen Eigenschaften gegenübergestellt werden, die sich in der Literatur finden: Selbsterhaltungstrieb (Hobbes 1651), Bedürfnisse (Apel/Kettner 1992), transzendentes Interesse (Höffe 1990), Fähigkeiten (Sen 1997, Nussbaum 1999), Vermeidung von Übel (Gert 2004). Es lässt sich dem normativen Individualismus zugutehalten, dass die Wahl des Interesses gar nicht so sehr unter der Motivation steht, möglichst unbestimmt in der Rückführung auf das Individuum zu sein, sondern der normative Individualismus vielmehr in einer anderen Tradition steht: Die Autonomie der Individuen soll in der Verwirklichung ihrer Interessen bestmöglich realisiert werden (vgl. von der Pfordten 2010, 211).

Auch wenn von der Pfordten in der Rückführung auf das Individuum konkreter wird, ist die wohl gewichtigste Kritik am normativen Individualismus, dass er zu abstrakt bleibt. Das normativ-individualistische Prinzip, das besagt, dass politische Entscheidungen genau dann ethisch gerechtfertigt sind, wenn sie sich auf die betroffenen Menschen zurückführen lassen, lässt Raum für vielfältige Konkretisierungen (vgl. Karagoergoudis 2014, 92). Dies zeigt sich unter anderem an den oben benannten Eigenschaften der Individuen, die sich als Bezugspunkt einer Rückführung auf den Menschen ausmachen lassen. Neben einem kon-

kreteren Bezugspunkt fehlt dem Prinzip aber auch eine Konkretisierung, nach welchem ethischen Maßstab eine politische Entscheidung auf die betroffenen Individuen zurückgeführt werden sollte. Von der Pfordten versucht das konkretisierende Abwägungsprinzips wiederum durch Rekurs auf alle betroffenen Individuen zu rechtfertigen. Georgios Karagoergoudis bezeichnet die Position, dass alle – und nicht nur Politik und Recht – ethisch zu legitimierenden Regeln und Werte allein durch die betroffenen Individuen zu rechtfertigen sind, als abstrakten Individualismus (vgl. ebd., 100). Die Problematik einer solchen Position pointiert Karagoergoudis in folgendem Dilemma: Entweder sind die Konkretisierungen des normativ-individualistische Prinzips individualistisch gerechtfertigt. Dann bleibt die Konkretisierung ebenso unspezifisch wie das normativ-individualistische Prinzip selbst, da „kein Spielraum für unterschiedliche Konkretisierungen“ (ebd., 126) bleibt. Oder es wird ein solcher Spielraum zugelassen und greift auf nicht-individualistische Elemente zurück, um das abstrakte Prinzip zu konkretisieren. Dann aber ist der abstrakte Individualismus nicht richtig (vgl. ebd., 126).

Der fehlende Spielraum der Ergänzung des normativ-individualistischen Prinzips um das Prinzip der relativen Individual- und Ander- bzw. Gemeinschaftsabhängigkeit der Belange zeigt sich wie folgt: Die Bestimmung der Individualzone darüber, wie unabhängig von der Gemeinschaft sich ein Belang auf das Individuum zurückführen lässt, fällt ohne ein ethisches Kriterium, das eine näher zu bestimmende Unabhängigkeit von der Gemeinschaft klassifiziert, schwierig. Denn so weist Ruth Hagengruber auf, dass sich die von der Pfordten angenommene Individualzone als sozial abhängig beschreiben lässt (vgl. Hagengruber 2014, 83). Hagengruber exemplifiziert dies an Belangen betreffend der Unverfügbarkeit des Körpers, die in der Individualzone zu verorten sind. Am Beispiel der körperlichen Verfügbarkeit von Prostituierten für Freier zeigt sich, dass die Grenzen der Betroffenheit ausgehend von den Prostituierten zu bestimmen sind (vgl. ebd., 83). Nicht jeder Freier ist grundsätzlich strafrechtlich relevant, wenn er über den Körper der Prostituierten verfügt. Die Fälle werden aber dann straffällig, wenn die Verfügung der Freier über den Körper der Prostituierten wider der Zustimmung der betroffenen Prostituierten vorgenommen wird (vgl. ebd., 81). Von der Pfordten sieht die Belange der Individualzone betreffend der körperlichen Unversehrtheit allein durch den physischen Körper des Individuums definiert, um die Belange als unabhängig von anderen Individuen ausmachen zu können (vgl. von der Pfordten 2010, 214ff.). Die Grenzen des Körpers sind aber – insbesondere am Beispiel der Prostituierten

veranschaulicht – auch durch „kulturelle Verfügbarkeitsdefinitionen geprägt“ (Hagengruber 2014, 80).

Darüber hinaus geht die Rückführung des Menschenrechts auf Leben auf das reine Interesse des Einzelnen an seinem biologischen Leben am Kern des Interesses am Menschenrecht auf Leben vorbei. Denn eine ethische Legitimation des Menschenrechts auf Leben in Rückführung auf ein Interesse am Leben in seinen physischen Grenzen, würde das Leben zu einem Objekt erheben, auf das Menschen einen absoluten Anspruch erheben könnten. „Das Lebensrecht meint nicht das Recht - an wen sollte es sich richten? -, sterben müsse man entweder gar nicht oder erst in jenem hohen Alter, wo man, wie es von Abraham heißt, ‚des Lebens satt‘ ist“ (Höffe 2009). Das Leben ist nichts was uns zusteht und uns beschweren lässt, wenn Menschen an Altersschwäche sterben. Das Interesse des Einzelnen, das jener institutionell etabliert haben möchte, ist vielmehr das, dass er von Anderen nicht getötet werden will und nicht das unmittelbare Fortbestehen seines biologischen Lebens. Und das Interesse, von Anderen nicht am Weiterleben gehindert zu werden, ist primär abhängig von der Gemeinschaft. Norbert Hoerster macht ein solches Interesse zum Ausgangspunkt seiner rechtspositivistischen Begründung eines Menschenrechts auf Leben und stellt Überlegungen dazu an, wann eine solche Forderung von jedem anderen Mitglied der Gesellschaft akzeptiert wird und ich mir als Individuum damit einen Lebensschutz erkaufen kann. Genau dieser Überlegung soll im Folgenden näher nachgegangen werden.

### 3.2 Interessenethik

Norbert Hoerstes Antwort auf die Frage: „Worin liegt die ethische Begründung dafür, dass [...] ein Menschenrecht auf Leben Akzeptanz verdient?“ (Hoerster 2002, 65) besteht in einer interessenorientierten Begründungsweise eines Menschenrechts auf Leben. Rechtliche Normen begreift Hoerster dabei als eine Erfindung der menschlichen Gesellschaft, die menschlichen Interessen dient (vgl. ebd., 71). Eine ethische Begründung für ein Menschenrecht auf Leben liegt deshalb in einem dem Recht entsprechenden Interesse. Mit diesem Grundgedanken ist Hoerster nicht weit vom allgemeinen Prinzip des normativen Individualismus entfernt, dennoch stellt sich seine Argumentation grundsätzlich



mehr als eine individuelle Klugheitsüberlegung dar, als sie sich bei von der Pfordten zeigte. Dies beginnt bereits beim Rechtsbegriff.

Als zentrale Eigenschaft von Rechten bestimmt Hoerster zunächst, dass Rechte Normen beinhalten, die an Bewohner eines Territoriums gerichtet sind (vgl. Hoerster 2012, 11). Unter Normen sind Verhaltensaufforderungen im Sinne von Geboten oder Verboten zu verstehen, die sich mit Hilfe des Begriffs des Sollens formulieren lassen, wie „daß der Dieb einer Sache bestraft werden soll“ (ebd., 10). Was ist nach Hoerster aber das Spezifische an einer Rechtsnorm? Seine grundsätzliche Antwort darauf lautet, dass Rechtsnormen ihren Ursprung im Staat haben und der Staat Zwangsakte im Zusammenhang mit Rechtsnormen setzt (vgl. ebd., 12). So ist die Norm, dass der Käufer dem Verkäufer den vereinbarten Kaufpreis geben und die gekaufte Sache abnehmen soll, als staatliches Gesetz im §433 BGB zu finden. Zum anderen ist ein staatlicher Zwangsakt zu erwarten, wenn sich nicht an diese Norm gehalten wird. Staatliche Zwangsakte können in präventiven Maßnahmen bestehen, wie einer Zwangseinweisung zum Schutz des Einzuweisenden und Anderer, oder auch in Handlungen, die für den Betroffenen vornehmlich eine Strafe darstellen. Letzterer Zwangsakt stellt meist eine Sanktion dar, d.h. ein Übel, „das der Staat dem Adressaten einer Rechtsnorm für den Fall der Normverletzung androht“ (ebd., 12). Solche Zwangsakte äußern sich beispielsweise in einem Freiheitsentzug, einer zu leistenden Geldstrafe oder einer gemeinnützigen Arbeit. Hoerster wird in der Charakterisierung von Rechtsnormen noch spezifischer, um beispielsweise den Staat von Räubern zu unterscheiden, die den Bankangestellten mit vorgehaltener Waffe drohen das Geld herauszugeben und damit auf ähnliche Weise einen Zwangsakt androhen (vgl. ebd., Kap. 4). Doch die wichtigsten Eigenschaften einer Rechtsnorm sind für den Ausgangspunkt einer Begründung eines Menschenrechts auf Leben herausgearbeitet: „Jede Rechtsordnung dient letztlich der Steuerung menschlichen Verhaltens durch [eine] mit physischen Zwangsakten verbundene [...] Aufforderung zu einem bestimmten Verhalten (Handeln oder Unterlassen)“ (ebd., 36f.).

Im Kontext einer ethischen Begründung eines Rechts, ist weiterhin zu sagen, dass nach Hoerster eine ethische Begründung für ein Menschenrecht auf Leben in einem dem Recht entsprechenden Interesse liegt. Der Grundgedanke für die ethische Anerkennung ist, dass es „vom Standpunkt des Individuums selbst einen guten Grund geben [kann], gewisse individuelle Rechte in soziale Geltung zu setzen“ (Hoerster 1993, 62). Hoerster vertritt eine Subjektivismusthese, die besagt, dass es keine

ethischen Maßstäbe gibt, die objektiver Natur sind (vgl. Hoerster 2012, 75). Die Form der ethischen Rechtsbegründung, die Hoerster anstrebt, ist eine rein subjektive. Das bedeutet, dass die Begründung eines Rechts an das Interesse jedes Einzelnen gebunden ist (vgl. ebd., 97). Das ethische Prinzip ist derart, dass das Erkennen empirischer sowie universaler menschlicher Interessen für die Institutionalisierung eines Rechts sprechen (vgl. ebd., 98). Ein solches Prinzip soll nicht derart missinterpretiert werden, dass die ethische Legitimation eines Rechts umso besser ist, je mehr Interessen das Recht befürwortet. Die ethische Begründung eines Rechts „bleibt vielmehr gebunden an das Interesse jedes einzelnen betroffenen Individuums“ (ebd., 97).

Das Menschenrecht auf Leben, das in dieser Hinsicht seine soziale Geltung finden soll, versteht Hoerster als ein individuelles Recht, d.h. als einen geschützten Anspruch eines Individuums gegenüber anderen Individuen (vgl. Hoerster 1993, 61).<sup>30</sup> Die folgende Frage drängt sich nach diesen Ausführungen auf: Was spricht für die individuelle Akzeptanz eines solchen Menschenrechts auf Leben, trotz der mit sich bringenden Einschränkungen durch drohende Zwangsakte (vgl. Hoerster 2002, 83)? Die Antwort darauf lautet: Das Überlebensinteresse.

Was genau ist aber unter einem Überlebensinteresse zu verstehen? Zunächst begreift Hoerster ein Interesse an X als einen Wunsch – im Sinne eines bewussten Strebens – nach X, der genau dann vorliegt, wenn entweder ein Wunsch nach X vorliegt oder nach Y, wobei dann X eine Bedingung zur Erlangung von Y darstellt (vgl. ebd., 71). Dies bedeutet, dass ich nicht nur dann ein Interesse daran habe, dass meine Waschmaschine einwandfrei funktioniert, wenn ich den Wunsch habe, dass diese einwandfrei funktioniert, sondern auch dann, wenn ich das Interesse habe meine Wäsche in meinem Haushalt zu waschen. Denn das einwandfreie Funktionieren meiner Waschmaschine ist eine Bedingung zur Erlangung des Waschens meiner Wäsche. Darüber hinaus muss das Interesse aber nicht zwangsläufig an einen tatsächlichen Wunsch gebunden sein. Ein Interesse kann auch dann vorliegen, wenn „jemand einen mutmaßlichen, das heißt einen begründeterweise zu vermutenden Wunsch“ (ebd., 72) hat. Diese Bedingung leuchtet ein, wenn beispielsweise an ein Unfallopfer gedacht wird, das aufgrund seiner Verletzungen

---

<sup>30</sup> Diese Verortung des Menschenrechts unterscheidet sich insbesondere von der zuerst vorgestellten. Von der Pfordten begreift in seiner Rechtfertigung das Menschenrecht auf Leben vielmehr als einen Anspruch gegenüber der politischen Gemeinschaft und grade nicht als Anwendungsbereich individuelle ethischer Rechte (vgl. Hinkmann 2002, 208f.).

ins Koma gefallen ist. Prima facie lässt sich annehmen, dass dieser Mensch zu den Zeitpunkten seines Komas ein Interesse an medizinischer Versorgung haben würde, wenn er es tatsächlich manifestieren könnte. Deshalb kann diesem begründet ein Interesse an medizinischer Versorgung zum Zeitpunkt seines Komas zugeschrieben werden.

Ein Überlebensinteresse besteht demnach genau dann, wenn ein Wesen „den ausdrücklichen Wunsch nach Weiterleben hat“ (ebd., 73) oder einen Wunsch für dessen Umsetzung ein Weiterleben Bedingung ist. Das bedeutet, dass ich ein Überlebensinteresse habe, wenn ich den Wunsch habe, morgen meine Wäsche zu waschen. Aber auch das Unfallopfer hat ein Überlebensinteresse, da zu dem Zeitpunkt seines Komas davon auszugehen ist, dass das Unfallopfer unter geeigneteren Bedingungen mutmaßliche Wünsche für die Zukunft haben würde. Allgemein lässt sich festhalten, dass jemand ein Überlebensinteresse genau dann hat, wenn er den Wunsch hat, weiter zu leben oder einen Wunsch für die Zukunft, der sich auf eine Erfahrung eines zukünftigen Erlebnisses bezieht (vgl. ebd., 74). Denn für die Erfahrung eines zukünftigen Erlebnisses stellt das Weiterleben eine Bedingung zur Erlangung dieser Erfahrung dar.

Wer kann solche Wünsche haben und damit ein Überlebensinteresse? Hoerster bemüht hierzu den Begriff des Ichbewusstseins (vgl. ebd., 74): Um einen zukunftsbezogenen Wunsch ausbilden zu können, benötigt jemand die Fähigkeit sich als im Zeitverlauf identisch erfahren zu können. Unter der Voraussetzung eines Ichbewusstseins hat ein Wesen potentiell ein Überlebensinteresse, wie beispielsweise ein menschlicher Erwachsener. Zukunftsbezogene Wünsche und ein Ichbewusstsein stellen die grundlegenden Eigenschaften eines Wesens dar, um ein Überlebensinteresse zu haben.

Diese nähere Bestimmung des Überlebensinteresses unterscheidet Hoerster explizit von einem Überlebensinstinkt und einem punktuellen Lebensinteresse. Ein Überlebensinstinkt ist vielen Tierarten gemein. Ein solcher Instinkt lässt die Maus vor der Katze oder die Zugvögel vor dem Winter fliehen. Im Unterschied zum Überlebensinteresse sind diese Verhaltensweisen aber nicht rational vermittelt und auf der Grundlage eines Ichbewusstseins eine bewusst entschiedene Handlung (vgl. ebd., 75). Die Zugvögel fliegen dennoch Richtung Süden, auch wenn sie dies möglicherweise aufgrund eines Klimawandels nicht mehr tun müssten, weil sie bzgl. ihres Weiterlebens instinktgesteuert handeln. Etwas diffiziler verhält es sich beim punktuellen Lebensinteresse. Hoerster denkt hier an gegenwartsbezogene Wünsche, die zur Erlangung ebenfalls ein

Weiterleben bedingen. Die Katze, die beim Jagen der Maus das Interesse besitzt, ihr Hungergefühl zu stillen, besitzt aufgrund dieses Interesses auch ein gewisses Überlebensinteresse. Denn zum Stillen des Hungergefühls ist ein Weiterleben unverzichtbar. Dieses Überlebensinteresse ist jedoch als punktuelles Interesse zu klassifizieren, weil es sich zum einen nicht auf zukünftige Erlebnisse erstreckt, derart, dass sich die gewünschten Erlebnisse auf Erfahrungen nach dem Schlaf beziehen. In dieser Hinsicht kommt und geht ein solch punktuelles Lebensinteresse. Zum anderen besteht das punktuelle Lebensinteresse ausschließlich durch einen gegenwartbezogenen Wunsch – in dem genannten Beispiel, durch den Wunsch, das Hungergefühl zu stillen. Ein Überlebensinteresse soll sich vom punktuellen Lebensinteresse „durch seine Kontinuität und durch sein inhaltliches Gewicht“ (ebd., 77), das sich durch die Vielzahl zukunftsbezogener Wünsche ergibt, unterscheiden.

Unter diesen begrifflichen Bestimmungen lässt sich nun Hoersters zentrale These bzgl. der Begründung eines Menschenrechts auf Leben formulieren: Das Überlebensinteresse stellt für einen erwachsenen Menschen einen guten Grund dar, Lebewesen mit Überlebensinteresse ein Menschenrecht auf Leben zu zuschreiben (vgl. ebd., 77). Die Stärke dieser These sieht Hoerster in folgender Überlegung (vgl. ebd., 78f.): Ein beliebiger erwachsener Mensch ist mit einem Überlebensinteresse bei sich und anderen Menschen vertraut. Aufgrund seines Überlebensinteresses wird jener die Institutionalisierung eines Menschenrechts auf Leben für sein eigenes Leben wünschen. In dieser Hinsicht dient das Recht dem Interesse dieses Menschen. Dass ein solches Recht in der Gesellschaft etabliert und umgesetzt wird, scheint jedoch nur machbar, wenn auch alle anderen Menschen mit einem Überlebensinteresse von dem Schutz eines Rechts auf Leben profitieren. Der beliebige erwachsene Mensch, mit dem Hoerster seine Überlegung begonnen hat, „muss sich seinen eigenen Lebensschutz durch das Zugeständnis fremden Lebensschutzes gleichsam erkaufen“ (ebd., 78). Deshalb stellt sein Überlebensinteresse einen guten Grund dar, auch anderen Menschen ein Menschenrecht auf Leben einzuräumen. Denn die Lebenssicherheit seines Lebens und das von ihm Nahestehenden ist ihm wichtiger als ein erlaubtes Töten Dritter (vgl. Hoerster 1994, 290). Das Menschenrecht auf Leben erlangt seine Normativität durch eine Klugheitsüberlegung.

Hoerster räumt an dieser Stelle direkt ein, dass das Überlebensinteresse nicht unter allen möglichen Umständen einen guten Grund für die Einräumung eines Menschenrechts auf Leben für alle Individuen mit einem Überlebensinteresse liefert. Aber die Wahrscheinlichkeit sei sehr

groß, dass dies dennoch für die meisten Menschen in der heutigen Gesellschaft der Fall ist (vgl. Hoerster 2002, 80). Die Gründe, die er dafür anführt, sollen im Folgenden erörtert werden.

Zuallererst scheinen Kleinkinder keine Bedrohung für das Leben eines erwachsenen Menschen darzustellen. Dennoch gibt es zwei Motive, die es notwendig machen, Kleinkinder unter den Schutz eines Rechts auf Leben zu stellen, um die Institutionalisierung eines Menschenrechts auf Leben zu erreichen. Zum einen erstreckt sich das Überlebensinteresse eines Menschen nicht nur auf sein eigenes und ihm Nahestehende, sondern auch in Form eines Altruismus auf schwache, schutzlose Individuen. In dieser Hinsicht kann ein Mensch den Schutz von fremdem Leben mit zur Bedingung einer Etablierung des Rechts machen (vgl. ebd., 80). Zum anderen werden Eltern keinem Menschenrecht auf Leben zustimmen, wenn nicht auch ihre Kinder unter den Schutz eines Lebensrechts fallen (vgl. ebd., 79).

Neben Kleinkindern scheint es auch möglich, dass sich eine Mehrheit über eine Minderheit erhebt und dieser Minderheit bei einer Institutionalisierung eines Rechts auf Leben ein solches Recht entsagt wird. Aber auch hier ergeben sich verschiedene Motive, die es notwendig machen, alle Menschen mit einem Überlebensinteresse unter den Schutz eines Lebensrechts zu stellen. Zum einen lässt sich nicht ausschließen, dass ein Mensch nicht selbst irgendwann einer der Minderheiten angehört, die unterdrückt werden. Insbesondere zu der Minderheit von Menschen mit Behinderung kann jemand urplötzlich durch einen Unfall angehören. Zum anderen wird sich die unterdrückte Minderheit gegen ihr fehlendes Menschenrecht auf Leben wehren. Dies bedeutet Kosten für Unterdrückungsmaßnahmen sowie das „Risiko von Gegengewalt bis hin zum Bürgerkrieg“ (ebd., 82).

Hoerster geht noch einen Schritt weiter und vertritt die These, dass auch bestimmte andere Individuen mit keinem Überlebensinteresse in den Kreis eines Lebensrechts aufzunehmen sind. Er behauptet, dass die Geburt die zeitliche Grenze markiert, die den Schutz des Überlebensinteresses in der Rechtspraxis garantiert (vgl. ebd., 92). Die Gründe, die Hoerster dafür anführt, sind die Folgenden (vgl. ebd., 92ff.): Zunächst ist die Grenze der Geburt für jeden leicht feststellbar. Aber mit dieser Grenze wird auch nicht zu viel oder zu wenig verboten. „Nicht zu viel“ bedeutet, dass Embryonen kein Überlebensinteresse besitzen und damit auch kein Menschenrecht auf Leben. Das Erlauben von Abtreibungen birgt darüber hinaus auch nicht die Gefahr, dass sich die Grenze des Tötungsverbots zu Individuen verschiebt, die ein Überlebensinteresse be-

sitzen. „Nicht zu wenig“ bedeutet, dass Kinder ein Überlebensinteresse haben und deshalb nicht getötet werden dürfen. Zwar lässt sich festhalten, dass der frisch geborene Mensch zu Beginn seiner Lebenszeit kein Überlebensinteresse besitzt, das zu schützen wäre. Wann sich genau in der Entwicklung vom Neugeborenen zum Kleinkind jedoch ein Überlebensinteresse einstellt, ist schwer feststellbar und von Individuum zu Individuum wohl auch unterschiedlich. Die Grenze der Geburt ist deshalb die sicherere, da sonst die Gefahr besteht, dass sich die Grenze des Tötungsverbots zu Kleinkindern verschiebt, die ein Überlebensinteresse besitzen und andere die Institutionalisierung eines Rechts auf Leben nicht mehr für profitabel genug erachten.

Hoersters Begründung eines Menschenrechts auf Leben beruht durch ihre Einfachheit: Ein Menschenrecht auf Leben ist genau dann ethisch legitimiert, wenn es meinem Überlebensinteresse dient und allen, die davon profitieren, der Schutz ihres Lebens und das bestimmter Anderer „mehr wert ist als die mit der Normgeltung für sie ebenfalls verbundene Einschränkung ihres Handelns“ (ebd., 83). „Die »Unverfügbarkeit« des menschlichen Lebens ist, so gesehen, [...] eine im Interesse menschlicher Individuen existierende soziale Errungenschaft“ (Hoerster 1994, 290f.). Über diesen pragmatischen Ansatz lässt sich leicht plausibel machen, dass das Menschenrecht auf Leben mit Ausnahmen vereinbar ist. Es sind Umstände denkbar, unter denen der Einzelne zu dem Entschluss kommt, dass es in seinem Interesse ist, dass das Tötungsverbot bzgl. seines Lebens außer Kraft gesetzt wird (vgl. ebd., 291). In Anbetracht einer möglichst uneingeschränkten Selbstbestimmung des Individuums mag dieser leichte Zugang zu einer Rechtfertigung von Ausnahmen des Tötungsverbots von Vorteil sein.

Doch ein solcher Zugang zu Ausnahmen birgt auch die Gefahr, dass die Unterdrückung von Minderheiten durch diese Begründung legitimiert wird. Diese Problematik klang in den Ausführungen zu Hoersters Überlegungen bereits an und kann an folgendem Szenario exemplifiziert werden (vgl. Koller 1997, 289f.): Eine Besatzung von Schiffbrüchigen strandet an einer abgelegenen Insel und trifft auf ein primitives Volk von Jägern und Sammlern. Da die Gestrandeten durch ihre Ausrüstung und Mannschaftsstärke in der Lage sind, die Inselbewohner auszurotten oder dauerhaft zu versklaven, konstituiert sich eine staatliche Ordnung, in der ein Menschenrecht auf Leben nur für die Eroberer gilt. Aus der Sicht der Eroberer und nach Hoersters Ausführungen ist diese staatliche Ordnung ethisch legitimiert. Hoerster erwidert hier jedoch, dass in der heutigen Gesellschaft das Überlebensinteresse des Einzelnen dennoch einen guten

Grund dafür darstellt, dass alle Menschen unter den Schutz eines Lebensrechts fallen sollten (vgl. Hoerster 2002, 80). Die diesem Beispiel zugrunde liegende Schwierigkeit ist, „dass diese Begründung von rein empirischen Voraussetzungen ausgeht“ (Hoerster 2002, 85). Dies hat zur Folge, dass wenn sich eine staatliche Ordnung wie auf der eben angeführten Insel etabliert, es in den Begriffen einer interessenorientierten Begründung eines Menschenrechts auf Leben kein ethisches Handwerkszeug gibt, um das Töten der Inselureinwohner moralisch zu verurteilen.

Im Gegensatz zur Einfachheit der Begründung stellen sich dieser einige weitere komplexere Schwierigkeiten: So greifen Hoerstes Überlegungen für die These, dass auch Individuen ohne Überlebensinteresse in den Kreis schutzbedürftigen Lebens aufzunehmen sind, zu kurz. Er führt rechtspragmatische Gründe an, warum menschliche Individuen auch anderes menschliches Leben zur Bedingung einer Institutionalisierung eines Menschenrechts auf Leben machen. Innerhalb dieser pragmatischen Überlegungen lässt sich auch dafür argumentieren, dass Eltern sicherlich den Schutz von Embryonen, die kurz vor der Geburt stehen, zur Bedingung eines verfassungsrechtlichen Lebensrechts machen würden. Und im Kontext der empirischen Voraussetzungen der Begründung, ist in Bezug auf eine westliche Kultur mindestens auch zu thematisieren, dass sie in ihren Werten christlich geprägt ist. Durch eine Religiosität der Menschen ist es durchaus möglich, dass sich in einer politischen Gemeinschaft derart religiös verankerte Überebensinteressen vorfinden, dass eine Etablierung eines Menschenrechts auf Leben pragmatisch nur dann möglich wird, wenn es sich auf ungeborenes Leben ausweitet.

Aber nicht nur aufgrund dieser Ausführungen steht die Grenze der Geburt auf tönernen Füßen – auch folgendes Szenario trägt dazu bei: Eine werdende Mutter ist mehrere Tage über den errechneten Geburtstermin. Nach den Ausführungen der interessenorientierten Begründung ist die Tötung des Ungeborenen in Begriffen eines Menschenrechts auf Leben nicht verwerflich. Würde die Frau ihr Kind direkt nach der Geburt töten, wäre sie nach Hoerster strafrechtlich zu verfolgen. Die Problematik, dass sich diese zwei Tatbestände in ihrer Beurteilung so unterschiedlich darstellen, obwohl sich die Eigenschaften des Kindes bzgl. beider Tatbestände nur darin unterscheiden, dass es bei ersterem noch kurz vor der Geburt im Leib der Mutter befindlich ist, ist – zumindest ethisch – erklärungsbedürftig. Die Bedingung der Begründungsadäquanz kommt hier nicht zum Tragen. Denn die ethische Begründung eines Menschenrechts auf Leben muss ihre Überzeugungskraft insbesondere auch in den

Grenzbereichen der Anwendung eines Lebensrechts entfalten und die Geburt als Beginn des Lebensrechts trägt sich aus genannten Gründen nicht.

Neben dieser ethischen Erklärungsbedürftigkeit ergibt sich eine weitere in Bezug auf die Differenzierung von Überlebensinteresse und punktuelltem Interesse. Es ist einsichtig, dass Hoerster ein Überlebensinteresse, das besonders dem Menschen eigen ist, klassifizieren und dieses von einem Überlebenswillen abgrenzen möchte, das auch die meisten Tiere besitzen. Das ethische Motiv, warum nicht auch das punktuelle Interesse einen guten Grund für die Legitimation eines Menschenrechts auf Leben darstellt, fehlt jedoch. In der Weise, wie Hoerster ein Überlebensinteresse für eine ethische Rechtfertigung bemüht, verliert das punktuelle Interesse keine ethische Relevanz. Als Unterscheidungsmerkmal vom punktuellen Lebensinteresse benennt Hoerster die Kontinuität und das inhaltliche Gewicht, das sich durch die Vielzahl zukunftsbezogener Wünsche ergibt. Diese Unterscheidungsmerkmale sollten also das entscheidende Moment für die ethische Rechtfertigung markieren. Aus der Subjektivismusthese und der Forderung, dass eine ethische Begründung für ein Menschenrecht auf Leben in einem dem Recht entsprechenden Interesse liegen muss, ist dies jedoch nicht einsichtig. Die erörterte Argumentation bleibt auch schlüssig, wenn „Überlebensinteresse“ durch „punktuelltes Lebensinteresse“ ersetzt wird. Ein Menschenrecht auf Leben rechtfertigt sich sozusagen auch für Menschen, die „in den Tag hineinleben“:

Das punktuelle Lebensinteresse stellt für einen erwachsenen Menschen einen guten Grund dar, Lebewesen mit punktuelltem Lebensinteresse ein Menschenrecht auf Leben zuzuschreiben. Der Ausgangspunkt dieser Überlegung ist ein beliebiger erwachsener Mensch, der mit einem punktuellen Lebensinteresse bei sich und anderen Menschen vertraut ist. Gegenwartsbezogene Wünsche äußern sich unter anderem in dem Stillen eines Hungergefühls oder auf ein momentbezogenes Bedürfnis, in den Arm genommen werden zu wollen. In dem Wissen dieser punktuellen Lebensinteressen wird jener Mensch die Institutionalisierung eines Menschenrechts auf Leben für sein eigenes Leben wünschen. Denn ob und wie diese Interessen in Zukunft bestehen, weiß zwar keiner so genau, aber für den Fall, dass sie auftreten, ist es klug ein Menschenrecht auf Leben etabliert zu haben.

Um nicht in diese argumentative Falle zu laufen, ist eine diffizilere Unterscheidung der Begriffe „Überlebensinteresse“ und „punktuelltes Lebensinteresse“ notwendig. Im Kern muss deutlich werden, inwie-



fern in der begrifflichen Bestimmung von punktuelltem Lebensinteresse das Moment verloren geht, das die Klugheitsüberlegung stützt, ein Menschenrecht auf Leben aus eigenem Interesse heraus zu institutionalisieren. Diese Strategie soll an dieser Stelle jedoch nicht weiterverfolgt werden, da sich im folgenden Abschnitt eine gewichtigere Problematik zeigt, die eine Begründungsstrategie zu überwinden hat, die ein Menschenrecht auf Leben als juridisches Recht begreift.

\*

Zuletzt sei eine Kritik generellerer Art benannt, die sich allgemein bei Überlegungen stellt, die ein Menschenrecht auf Leben als juridisches Recht begreifen. Die Kritik zeigte sich bereits in der Auseinandersetzung mit dem normativen Individualismus und deutete sich auch bereits in der Unterscheidung von moralischen und juridischen Rechten an, die Habermas mit dem Bild des Janusgesichts veranschaulichte: „[A]ls juristische Normen schützen sie [gemeint sind die Menschenrechte] einzelne Personen nur insoweit, wie sie einer bestimmten Rechtsgemeinschaft angehören – in der Regel die Bürger eines Nationalstaates“ (Habermas 1998, 177). Eine solche Begründung eines Menschenrechts auf Leben muss einen besonderen Umgang mit der an sie gestellten Bedingung der Universalität finden, ohne die Begründungsadäquanz für das Phänomen der Menschenrechte zu verlieren. Und das aus mehreren Gründen.

Ein erster Grund bedingt sich durch die Trennung von Moral und Recht. Wie an anderer Stelle beschrieben, bringt dies einige Vorteile mit sich, in Bezug auf Menschenrechte birgt diese strikte Trennung jedoch eher Schwierigkeiten. Sie erweckt den Anschein eines „Rechtsamoralismus, demgemäß beliebige Vorschriften in den Rang geltenden Rechts erhoben werden dürften“ (Höffe 1987, 434). Ein Menschenrecht auf Leben scheint aber alles andere als beliebig. Dies liegt daran, dass einem Menschenrecht auf Leben partiell ein ethischer Ausgangspunkt zugrunde liegt. In einer positiven Setzung eines Menschenrechts auf Leben ist die Setzung letztlich auf irgendeine Weise ethisch fundiert oder geleitet. In dieser Hinsicht gehen die Anforderungen an eine Menschenrechtsbegründung über die einer Begründung eines beliebigen anderen Rechts hinaus. Ein Menschenrecht begriffen als juridisches Recht ist in seiner Herleitung *prima facie* rechtfertigungsbedürftiger als ein moralisches Recht.

Darüber hinaus bedingt ein juridisches Verständnis von Rechten in Bezug auf Menschenrechte einen schrägen Sprachgebrauch. Denn die Rede von einem guten oder schlechten Menschenrecht auf Leben ist eher

unüblich. Das Menschenrecht auf Leben ist vielmehr an sich bereits gut. Die Redeweise von einem guten Menschenrecht auf Leben scheint eher verwirrend. Eine Bewertung von gut oder schlecht wird erst in der Auslegung oder Anwendung des Menschenrechts sinnvoll.

Ein weiterer Grund liegt in der Genese von Menschenrechten. In der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt es zu Beginn, dass es notwendig ist „die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts zu schützen“ (AEMR, Präambel) und weiter, dass alle Menschen gleich an Rechten geboren sind (vgl. AEMR, Artikel 1). Das Menschenrecht auf Leben wird als etwas dem Menschen Immanentes begriffen, das durch eine Rechtsordnung zu schützen ist. In gewisser Hinsicht ist das Menschenrecht etwas vorstaatliches, dessen Grundgedanke unabhängig politischer Gemeinschaften besteht.

Eine juristische Begründung eines Menschenrechts auf Leben steht vor der Herausforderung zu erklären, wie allen menschlichen Individuen ein solches Recht zukommt, auch wenn es nicht als juristische Norm gesetzlich verankert ist. Worin besteht jene ethische Rechtfertigung, die auch außerhalb politischer Gemeinschaften ihre Berechtigung sucht, einem Menschenrecht auf Leben einen verpflichtenden Charakter zukommen zu lassen?

Eine mögliche Antwort darauf besteht darin, dass Menschenrecht auf Leben vornehmlich als ein moralisches Recht zu begreifen. Höffe formuliert eine solche anthropologische Theorie, die vor allem die soeben benannte Schwierigkeit lösen soll, aber dennoch Teile eines Rechtspositivismus, der ein Menschenrecht als juridisches Recht begreift, zu bewahren versucht (vgl. Höffe 1987, 435). Es bietet sich deshalb an, im Folgenden die Gedanken Höffes aufzugreifen. Vorher sei jedoch kurz in das Argumentationsfeld von Begründungen, innerhalb derer das Menschenrecht als moralisches Recht begriffen wird, näher eingeführt.

## 4 Das Menschenrecht als moralisches Recht

In der Analyse eines Menschenrechts auf Leben als moralisches Recht, lässt sich die moralische Autorität eines solchen Rechts über anthropologische Eigenschaften begründen. Ausgangspunkt einer solchen Begründung ist primär eine anthropologische Überlegung. Die Normativität des moralischen Rechts soll sich durch eine dem menschlichen Wesen intrinsische Eigenheit begründen. Eine Begründung, die das Menschenrecht auf Leben als ein moralisches Recht begreift, beruft sich dabei auf die Auffassung, dass ein Menschenrecht auf Leben sich aufgrund menschlicher Wesensmerkmale ethisch rechtfertigen lässt. Eine solche Normenordnung besteht unabhängig von gesellschaftlichen Setzungen oder Übereinkünften. In dieser Hinsicht ist eine solche Begründungsstrategie als Gegenposition zu einer Begründung zu verstehen, innerhalb derer das Menschenrecht auf Leben als ein juridisches Recht begriffen wird.

Das Vorhaben, normative Forderungen aus einer Natur des Menschen abzuleiten, unterliegt allzu schnell einem naturalistischen Fehlschluss. Deshalb haben sich in der Diskussion um eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts, die Anforderungen an ein solches Vorhaben relativiert (vgl. Hinkmann 2002, 72f.): Martha Nussbaum vertritt die These, dass sich aus anthropologischen Überlegungen universale Grundwerte für ein *flourishing* Leben begründen lassen (vgl. Nussbaum 2006, 78). In ihrem Capabilities Approach arbeitet Nussbaum aus Wesensmerkmalen des Menschenseins Fähigkeiten heraus, in denen der Mensch für ein gutes Leben nicht eingeschränkt werden darf. Das Merkmal der Sterblichkeit und die natürliche Abneigung gegen den Tod, bedingen den Schutz der Fähigkeit zu einem lebenswerten Leben, das deshalb nicht vorzeitig beendet werden darf (vgl. Nussbaum 1999, 49ff.).

Im weitesten Sinne einer Begründung, innerhalb derer das Menschenrecht als moralisches Recht begriffen wird, findet sich in der Diskursethik ein „linguistisches Naturrecht“ (Hilgendorf 1995, 185) wieder.

Jürgen Habermas benennt die Menschenrechte in seiner Diskursethik als zwingendes Moment kommunikativer Vernunft für eine demokratische Gesellschaft: „Der gesuchte interne Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität besteht darin, dass die Menschenrechte die Kommunikationsbedingungen für eine vernünftige politische Willensbildung institutionalisieren“ (Habermas 1998, 175). Ausgehend von der Diskursethik, eine explizite Begründung für die Menschenrechte darzulegen, ist unter anderem von Adele Cortina (vgl. Cortina 1990) und Robert Alexy (vgl. Alexy 1995) verfolgt worden. Cortina analysiert das Menschenrecht auf Leben als funktionale Voraussetzung für die Teilnahme an einem Diskurs (vgl. Cortina 1990, 46f.).

Richard Rorty bedient sich eines ganz anderen Ausgangspunktes. Rorty sieht in der Fähigkeit zum Mitgefühl das entscheidende Moment für ein moralisches Miteinander und negiert die Existenz einer zwingenden ethischen Rechtfertigung. In der Einsicht eines kulturabhängigen Vernunftbegriffs, fordert er die Kultivierung des Mitgefühls als verbindendes Element (vgl. Rorty 1996). Wird „Rationalität“ jedoch für kontextunabhängig gehalten, lässt sich ein modernisiertes Verständnis von Menschenrechten ausarbeiten, das an einem Vernunftbegriff festhält. Otfried Höffe arbeitet in Anlehnung an Kant und Hobbes ein solches Verständnis durch Bedingungen der Handlungsfähigkeit aus (vgl. Höffe 1998, 38) und rechtfertigt darüber moralisches Handeln rationaler Personen. Gleichzeitig beruft er sich aber auch auf Ideen des Kontraktualismus und schafft damit ein verbindendes Element zu rechtspositivistischen Begründungsstrategien.

Innerhalb von Begründungen, die das Menschenrecht als ein moralisches begreifen, zeigt sich eine große Diversität an Theorien, sodass für eine nähere Betrachtung mehrere exemplarisch heraus zu greifen sind. Um der Untersuchung dieses Theorienspektrums gerecht zu werden und wichtige Konzeptionen eines Menschenrechts auf Leben in diesem Zusammenhang zu beleuchten, wird im Folgenden sowohl ein genauerer Blick auf Höffes transzendentalen Kontraktualismus, Nussbaums Capabilities Approach als auch Rortys Überlegungen zum Mitgefühl geworfen. Nussbaum wie auch Rorty reflektieren, vor dem Hintergrund sich nicht eines naturalistischen Fehlschlusses schuldig zu machen, auf sehr unterschiedliche Weise den normativen Charakter eines Menschenrechts auf Leben. Besonders interessant dabei ist, dass letztlich beide in ihrer doch so unterschiedlichen Argumentation zu Teilen menschliche Emotionen bemühen und dadurch die Perspektive auf eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben fruchtbar erweitern.

Höffe überführt das im vorangegangenen Kapitel bemühte Überlebensinteresse in eine Partialanthropologie des Menschen. Es wird sich am Ende der Erörterung von Höffes Theorie zeigen, dass er dem Vorwurf des Rechtsamoralismus, den er dem Rechtspositivismus vorwirft, in seiner anthropologischen Bestimmung des Menschen auch nicht entgehen kann. Anhand dieser Beobachtung wird sich zeigen lassen, dass im Ausgangszustand einer rechtfertigungs-methodologischen Konzeption für ein Menschenrecht auf Leben nicht allein ein unter Menschen herrschendes Bedrohungspotential treibendes Moment für eine ethische Rechtfertigung sein kann.

#### 4.1 Transzendentes Interesse

Otfried Höffe entwickelt eine Menschenrechtsbegründung im Kontext einer Gerechtigkeitstheorie, die unter anderem im Zwiespalt mit dem Rechtspositivismus steht (vgl. Höffe 1987, 435). Höffe schafft einen interessanten Spagat zwischen einer anthropologischen und rechtspositivistischen Begründungsstrategie von Menschenrechten, die auf anthropologischen Überlegungen zum Menschen Fuß fasst. Höffe selbst bezeichnet seine Argumentationsstruktur als „Anthropologie plus Ethik“ (ebd., 381). Mit seinem anthropologischen Ausgangspunkt schafft Höffe eine handlungstheoretische Motivation für ein Menschenrecht auf Leben. Dieses Moment soll folgend im Detail vorgestellt und diskutiert werden.

„Transzendentalen Kontraktualismus“ nennt Höffe seinen Ansatz, der Menschenrechte begründen soll (vgl. Höffe 1990). Mit der Selbstbetitelung „Kontraktualismus“ mutet es an, dass diese Theorie ihren Schwerpunkt eher im Rechtspositivismus gründet, doch der Ausgangspunkt von Höffes Überlegungen ist grundsätzlich anthropologischer Natur und endet letztlich in einem kontraktualistischen Begriff des Tauschs. Die Auseinandersetzung mit Menschenrechten ist, insbesondere durch den Begriff des Tauschs, fest eingebunden in Höffes Philosophie politischer Gerechtigkeit (vgl. Höffe 1991). Seine Begründung eines Menschenrechts auf Leben soll jedoch, soweit es geht, losgelöst von dieser größer angelegten Theorie dargestellt werden, indem sein transzendental-kontraktualistisches Argument im Fokus steht.

Menschenrechte sind nach Höffe primär solche Rechte, die Menschen gegeneinander beanspruchen. Erst sekundär sind Menschen-

rechte Teil einer staatlich organisierten Gemeinschaft, die eine subsidiäre Rolle für die Menschenrechte einnehmen soll (vgl. Höffe 1992, 189). Der vorzustellende Argumentationsgang lässt sich in eine rechtsanthropologische und eine staatsanthropologische Überlegung gliedern, wobei die Erstere der Zweiteren argumentativ vorausgeht. Bei der Legimitation der Menschenrechte verfolgt Höffe einen universalen Anspruch, der sowohl in einer „interkulturellen als auch überepochalen Gültigkeit“ (Höffe 1992, 191) besteht. Eine solche Argumentation soll von der geschichtshistorischen Entstehung der Menschenrechte abstrahieren und insbesondere bezüglich eines abendlandspezifischen Menschenbildes invariant sein (vgl. ebd., 193).

Über sogenannte transzendente Interessen behauptet Höffe, eine solche kulturinvariante Theorie vorzulegen, die mit ihrer universalen Geltung keine uniformen Lebensverhältnisse festlegt (vgl. Höffe 1999, 33ff.). Transzendente Interessen sind solche, die „nicht auf der Stufe gewöhnlicher Interessen, wohl aber bei jenen notwendigen Bedingungen menschlichen Handelns, die sowohl für das Entwickeln und Haben gewöhnlicher Interessen als auch für deren Verfolgen unverzichtbar sind“ (ebd., 55), zu verorten sind. „Weil es um Bedingungen der Möglichkeit geht, kann man von transzendentalen Elementen innerhalb der Anthropologie sprechen oder, kürzer, von (relativ) transzendentalen Interessen“ (Höffe 1992, 199). Ein solches Interesse ist nicht auf das menschliche Streben nach Glück ausgerichtet und auch nicht als priorisierendes Interesse, das wichtiger als andere ist, zu verstehen. Die transzendentalen Interessen werden als höherstufige Interessen charakterisiert, die weder durch andere Interessen aufgegeben, noch gegen andere abgewogen werden können und damit „ein sowohl substantielles als auch nicht-substituierbares Interesse“ (ebd., 207) darstellen. Ein Mensch manifestiert nicht permanent transzendente Interessen, vielmehr sind sie *conditions of agency*, die als logisch höherstufige Interessen keine empirischen Tatsachen darstellen (vgl. Höffe 1999, 55). Mit dieser Begründung der Menschenrechte werden Anfangsbedingungen menschlicher Handlungsfähigkeit zum Gegenstand der Aufmerksamkeit.

Höffe betont in diesem Zusammenhang, dass er mit den transzendentalen Interessen eine Partialanthropologie verfolgt. Damit möchte er sich explizit von einer Anthropologie, in der es „um die Vollendung des Humanum“ (Höffe 1992, 199) geht, abgrenzen. Dabei denkt er besonders an jeden teleologischen oder normativen Begriff anthropologischer Agenden – insbesondere an solche Begrifflichkeiten, die sich vor allem in der Antike wiederfinden, in der der Mensch über eine sinn-

erfüllte Existenz oder ein glückliches Leben definiert wird. Hierzu soll die Idee der Menschenrechte keine Stellung nehmen. In dieser Hinsicht bleiben Höffes anthropologische Überlegungen unbestimmt, um bestimmte Formen des Menschseins nicht zu privilegieren (vgl. ebd., 196). Höffe spricht von einer ateleologischen Anthropologie: „eine Theorie jener Anfangsbedingungen des Menschseins, in denen die unverzichtbaren Bedingungen von Handlungsfähigkeit liegen“ (Höffe 1999, 56).

Wie genau sehen diese Anfangsbedingungen in concreto aber aus? Es werden drei Arten von transzendentalen Interessen aufgelistet, die sich durch anthropologische Bestimmungen bzgl. einer Handlungsfähigkeit von Menschen ergeben (vgl. ebd., 64): Der Mensch ist (1) ein Leib- und Lebewesen [ein *zôon* oder *animal*], (2) ein sprach- und vernunftbegabtes Wesen [ein *zôon logon echon* oder *animal rationale*] sowie (3) ein kooperierendes Wesen [ein *zôon politikon* oder *ens sociale et politicum*]. In diesen drei anthropologischen Bereichen, die eine Handlungsfähigkeit des Menschen ermöglichen, sind transzendente Interessen zu erwarten, wodurch sich drei Kategorien von Menschenrechten ergeben: „Rechte des Leib- und Lebewesen, Rechte des Denk- und Sprachwesens und Rechte des sozialen sowie des politischen Wesens“ (ebd., 64). Für eine Untersuchung des Menschenrechts auf Leben ist damit die anthropologische Bestimmung (1) des Menschen als Leib- und Lebewesen von Bedeutung. Höffe führt hierzu weiter aus, dass das transzendente Interesse an einem Schutz von Leib und Leben darin besteht, dass zur Realisierung von Begehren, der Mensch als Lebewesen auf Leib und Leben angewiesen ist:

„Auch wer nicht sonderlich am Leben hängt, hat – bewußt oder unbewußt – ein Interesse daran, weil er andernfalls weder etwas begehren noch sein Begehren zu erfüllen trachten kann. Unabhängig von dem, was man inhaltlich anstrebt oder meidet, mithin als Bedingung der Handlungsfähigkeit bildet das Leben die Voraussetzung für ein handlungsorientiertes Begehren“ (Höffe 1992, 207).

Selbst der Selbstmordattentäter will entscheiden, wofür er letztlich sein Leben beendet und nicht Opfer einer Gewalttat werden (vgl. ebd., 207). Mit den transzendentalen Interessen allein bleibt jedoch eine „legitimatorische Kluft“, wie Höffe sie nennt, vom Sein zum Sollen (vgl. Höffe 1999, 56). Um diese zu schließen, werden zwei weitere Überlegungen bemüht, aus denen sich ein zweiseitiger Legimitationsvertrag herleitet. Die erste Überlegung beschäftigt sich mit der Konfliktgefahr, mit der sich ein Mensch auseinandersetzen muss und der Legitimation des

Rechts. Die zweite Überlegung beschäftigt sich mit dem Bedarf einer genauen inhaltlichen Bestimmung der Menschenrechte und der Legitimation einer öffentlichen Gewalt oder eines Staates. Hier findet sich die Zäsur des rechtsanthropologischen und staatsanthropologischen Argumentationsgangs wieder. Bezüglich beider Überlegungen werden Höffes Vorstellungen von Gerechtigkeit Relevanz tragen.

Die anfangs angeführten anthropologischen Bestimmungen werden um eine weitere ergänzt: Die Konfliktnatur des Menschen. Der Mensch ist potentieller Täter und potentielles Opfer (vgl. Höffe 1992, 201). Höffe erinnert hier bewusst an Hobbes *homo homini lupus*, betont aber, dass er die Konfliktgefahr lediglich im Sinne einer Partialanthropologie gerechtfertigt sieht. Der Mensch ist zur Aggressivität fähig und stellt eine nicht auszuschließende Gefahr im menschlichen Miteinander dar (vgl. ebd., 201). Das Leben der Menschen, in „der Abwesenheit von Einschränkungen rationaler Handlungs- bzw. Willkürfreiheit“ (Höffe 1999, 52), bezeichnet Höffe als primären Naturzustand. Dieser zeichnet sich durch ein „Sowohl-Opfer-als-auch-Täter-sein“ aus (vgl. Höffe 1991, 24). Dieser und der im nächsten Abschnitt folgende sekundäre Naturzustand sind keine realen Lebensmöglichkeiten, sondern Gedankenexperimente, die Höffe bemüht (vgl. Höffe 1999, 52).

Aufgrund der Gefährdung, wird eine gegenseitige Anerkennung notwendig, wenn der Mensch als kooperierendes Wesen in einer Gesellschaft Bestand haben will. Die Menschenrechte stellen dabei einen Teil dieser Anerkennung dar (vgl. Höffe 1992, 202). Die Konfliktnatur des Menschen macht die Anerkennung von Menschenrechten, die auf transzendentalen Interessen beruhen, nötig. Ein „Vereinigungsvertrag, der die Menschen um ihres gemeinschaftlichen Wohls willen zu einer Gesellschaft verbinde“ (Höffe 1999, 52), lässt den Menschen aus seiner Sowohl-Opfer-als-auch-Täter Rolle in eine Weder-Noch Beziehung hinaustreten (Höffe 1991, 24). Dieser sekundäre Naturzustand, wie Höffe ihn nennt, stellt eine Rechtsgesellschaft dar. Als Grundordnung der politischen Gerechtigkeit einer solchen Rechtsgesellschaft formuliert Höffe ein rechtskonstituierendes Gerechtigkeitsprinzip: *„Als Inbegriff von streng allseits gültigen Regeln tritt das Recht der persönlichen Willkür und persönlichen Gewalt entgegen und soll genau deshalb überall unter den Menschen herrschen“* (Höffe 1999, 61).

Warum soll aber nun auf die Anerkennung transzendentaler Interessen ein rechtlicher Anspruch bestehen? Was rechtfertigt den Übergang vom primären in den sekundären Naturzustand? Hier liegt die erste legitimatorische Kluft, die durch folgenden Ausgangspunkt versucht



wird zu schließen: „Auf die Anerkennung einer Leistung besteht dort ein moralischer Anspruch, wo die Leistung lediglich unter der Voraussetzung erbracht wird, daß eine korrespondierende Gegenleistung erfolgt“ (Höffe 1992, 203). Die Idee ist ein wechselseitiger Tausch, der ein Recht begründet, „sofern man die Leistung, die unter der Bedingung der Gegenleistung erfolgt, tatsächlich erbringt“ (ebd., 203). In der Anwendung dieses Grundgedankens auf Menschenrechte, ergibt sich nun folgender transzendentaler Tausch: Die transzendentalen Interessen sind, entsprechend ihrer Charakterisierung, für den Menschen nicht aufgebbar und nur durch eine Wechselseitigkeit realisierbar. Es besteht eine „inhärente Wechselseitigkeit“, d.h. „das eigene Interesse kann man nur verwirklichen durch eine Leistung, die die anderen, und zwar alle anderen erbringen“ (Höffe 1992, 204). Aufgrund dieser Verbindung der Unaufgebbarkeit transzendentaler Interessen mit einer inhärenten Wechselseitigkeit, ist der Tausch unverzichtbar (vgl. ebd., 204). In Hinsicht auf das Menschenrecht auf Leben stellt sich der transzendentaler Tausch in einem wechselseitigen Gewaltverzicht, andere zu töten, dar. Höffe formuliert hierzu ein rechtsnormierendes Gerechtigkeitsprinzip, welches besagt, dass *„durch einen wechselseitigen Verzicht auf Gewalt sich gegenseitig die Integrität von Leib und Leben, soweit sie gewaltbedroht ist, zu gewähren“* (Höffe 1999, 69) ist. Der Tausch ist darüber hinaus durch oben genanntes erstere Prinzip insoweit qualifiziert, auf Dauer und durch regelförmige Verpflichtungen zu gelten.

Das ethische Moment dieser Menschenrechtsbegründung liegt in der Tauschgerechtigkeit, welche zweierlei fordert (vgl. ebd., 55): Zum einen soll eine Zustimmungswürdigkeit bestehen und zum anderen soll das Getauschte eine Gleichwertigkeit aufweisen. Beim gegenseitigen Verzicht auf das Töten anderer ist nach Höffe durch ein „Allgemeininteresse, indem sich jeder einzelne wiederfinden kann, [...] sowohl eine [...] Zustimmungswürdigkeit, als auch die ungefähre Gleichwertigkeit des Getauschten gegeben“ (Höffe 1999, 55).

Eine Zustimmungswürdigkeit zum transzendentalen Tausch geschieht aus einem universalen Klugheitsgebot heraus, das sich auf einen distributiv-kollektiven Vorteil beruft (vgl. Hinkmann 2002, 175). Mit dem Gedanken des ursprünglichen Vertrags, der von „omni et singuli“ (Kant, Rechtslehre, VI 315) abgeschlossen wird, beruft sich Höffe explizit auf Kant: Die Zustimmungswürdigkeit des urvertraglichen Tauschs richtet sich auf ein Allgemeininteresse [omnes], in dem sich jeder einzelne [singuli] wiederfindet (vgl. Höffe 1999, 55). Das transzendentaler Interesse am Schutz von Leib und Leben wird „von jedem einzelnen und

zugleich von allen gemeinsam gewollt“ (ebd., 54), weil es allseits vorteilhaft ist. Der distributiv-kollektive Vorteil beruft sich auf eine interesseleitete Kommunikation, die durch den persönlichen Vorteil keines Altruismus noch eines Egoismus, da der Vorteil nur gemeinsam herzustellen ist, bedarf (vgl. ebd., 54). In diesem Sinne ist der transzendente, unvertragliche Tausch von einem individualistischen Gesellschaftsvertrag und einem utilitaristischen Verständnis eines kollektiven Vorteils zu unterscheiden und dazwischen zu verorten.<sup>31</sup>

Hier endet die rechtsanthropologische Argumentation und damit die eigentliche ethische Rechtfertigung des Menschenrechts auf Leben. Da der sekundäre Naturzustand, in dem eine Rechtsgemeinschaft legitimiert ist, aber bloß Teil eines Gedankenexperiments ist, bleibt die Frage nach Menschenrechten, die sich auch für die Realität begründen lassen. Höffe hält hierzu eine Sicherung von Menschenrechten durch eine öffentliche Gewalt für ein notwendiges Moment (vgl. Höffe 1992, 209). Es bedarf einer öffentlichen Bestimmung und Durchsetzung von Menschenrechten seitens eines Staates. Höffe hält an dieser Stelle ein rechtsrealisierendes Gerechtigkeitsprinzip fest: „Zur Realisierung der Gerechtigkeit ist der Inbegriff öffentlicher Gewalten, ein (Rechts-)Staat, einzurichten“ (Höffe 1999, 102). Dieses soll in der Gefahr begründet sein, dass Menschen geneigt sind „einen allseitigen Vorteil parasitär auszunützen“ (Höffe 1992, 210). Besonders dort, wo die wechselseitigen Freiheitsverzichte sich temporär verschieben, besteht die Möglichkeit, den Vorteil dieses Freiheitstausches zu nutzen, ohne den Preis zahlen zu müssen. Die öffentliche Gewalt dient als „Schwert der Gerechtigkeit“ (ebd., 210). In der Untersuchung politischer Gerechtigkeit versucht Höffe Zwangsbefugnisse und damit ein Staatswesen ausführlicher zu legitimieren (vgl. Höffe 1987, Kap. 13 und 14).

Im Kontext einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben sind die wesentlichen Überlegungen bis hier hin benannt: Der Mensch lässt sich als ein Wesen beschreiben, das ein transzendentes Interesse am Leben hat. Im primären Naturzustand fehlender Einschränkungen ist der Mensch der Bedrohung des „Sowohl-Opfer-als-auch-Täter-seins“ ausgesetzt. Um aus diesem bedrohlichen Zustand herauszutreten und das transzendente Interesse am Leben zu sichern, wird

---

<sup>31</sup> Die Idee eines individualistischen Gesellschaftsvertrags fand sich im Besonderen in Kapitel 3.1 in den Ausführungen zum normativen Individualismus. Unter Kapitel 5.1 wird das Menschenrecht auf Leben unter einem kollektiven Vorteil diskutiert werden.

ein Tausch mit anderen Menschen notwendig. Der transzendente Tausch besteht in einem wechselseitigen Gewaltverzicht, andere zu töten, und konstituiert eine Rechtsgemeinschaft in einem sekundären Naturzustand. Für die Realisierung des hypothetischen sekundären Naturzustandes bedarf es einer öffentlichen Gewalt, die den transzendentalen Tausch unter Aspekten der Tauschgerechtigkeit bewahrt und umsetzt.

Beim Menschenbild im primären Naturzustand, fragt sich tiefergreifend, wer im Genauen Partner des Rechtsvertrages werden kann. Hierzu führt Höffe folgendes weiter aus (vgl. Höffe 1999, 80ff.): Jeder ist aufzunehmen, der zum einen handlungsfähig ist und zum anderen durch Handlungsfähige potentiell bedroht ist. Über diese beiden Bedingungen schließt Höffe Tiere als Vertragspartner aus, da ihnen ihre Handlungen nicht im Sinne eines Urhebers ihrer Taten zu zurechnen sind. „In der grundlegenden Zurechnungsfähigkeit liegt aber die rechtserhebliche Handlungsfähigkeit“ (ebd., 81). Die zwei strengen Bedingungen der Zurechnungsfähigkeit und Bedrohung glaubt Höffe durch seine Theorie von Gerechtigkeit auffangen zu können. Seine Einlösung diesbezüglich bleibt aber fraglich. Kinder und Senioren, die nicht zurechnungsfähig sind oder keine Bedrohung darstellen, sind durch eine phasenverschobene Gerechtigkeit Teil des transzendentalen Tauschs. Über die Phasenverschiebung beschreibt Höffe die temporäre Hilfsbedürftigkeit, die Kinder im späteren Alter ablegen und gegenüber den Senioren wieder gut machen können (vgl. Höffe 1999, 78). Ein weiterer Schutz von Menschen mit geistiger Behinderung ergibt sich durch eine kompensatorische Gerechtigkeit: Weil sie „in Kenntnis ihrer Hilfsbedürftigkeit und trotzdem ohne Zustimmung in die Welt gesetzt werden, haben sie einen Anspruch auf Hilfe, [...] im Fall von Behinderten auf eine anhaltende Hilfe“ (ebd., 82). Durch das Mitverschulden der Not, tragen primär Eltern die Verantwortung der kompensatorischen Gerechtigkeit Genüge zu tun (vgl. ebd., 78).

In der Beschreibung einer kompensatorischen Gerechtigkeit sind Menschen mit geistiger Behinderung nicht unmittelbar Teil des Tauschvertrags. Denn sie erfüllen die von Höffe genannte Bedingung der Bedrohung permanent nicht und können dieser deshalb auch nicht in einer temporalen Phasenverschiebung entgegenwirken. Das heißt aber, dass „[d]iejenigen, die als potentielle Schädiger aufgrund ihrer Schwäche oder aufgrund ihrer Minderheitenposition oder aufgrund ihres Alters etc. nicht in Frage kommen, [...] keinen Anreiz zum Vertragsschluß“ (Nida-Rümelin 1997, 310) bieten.

Dass Menschen mit geistiger Behinderung darüber hinaus nicht im selben Sinne, wie die Vertragspartner des transzendentalen Tauschs, verantwortlich für ihr Handeln gemacht werden können, bedeutet im Besonderen, dass diese durch den Mangel an der Möglichkeit zur Handlungsfähigkeit, in Höffes Analyse ohne Weiteres kein transzendentales Interesse am Schutz von Leib und Leben haben (vgl. Hinkmann 2002, 171). Denn das transzendentale Interesse am Leben wurde als notwendige Bedingung für die Möglichkeit eines handlungsorientierten Begehrens beschrieben (vgl. Höffe 1992, 207). Im Sinne einer *condition of agency* kann Menschen mit geistiger Behinderung ein solch anspruchsvolles Begehren nicht zugeschrieben werden. In der anthropologischen Beschreibung von Anfangsbedingungen des Menschseins, unter der notwendigen Bedingungen einer Handlungsfähigkeit ausgemacht werden (vgl. Höffe 1999, 56), ist der Mensch mit geistiger Behinderung nicht gefasst. Unter welcher Beschreibung von Handlungsfähigkeit Höffe jenen Menschen dennoch ein transzendentales Interesse am Leben zuschreiben könnte, bleibt offen. Doch auf eins ist Höffe festgelegt: Menschen mit geistiger Behinderung können nicht unter einer rechtserheblichen Handlungsfähigkeit beschrieben werden, da sie nicht die Gegenleistung eines Gewaltverzichts, niemanden zu töten, erbringen können und damit ist es dieser Gruppe von Menschen letztlich unmöglich, einen moralischen Anspruch auf Schutz des Lebens zu erheben. Die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit legt begrifflich vielmehr ein Personenrecht auf Leben nahe, ein Recht, das sich auf Menschen mit personalen Eigenschaften beschränkt.<sup>32</sup>

Die Konzeption des transzendentalen Tauschs bleibt eine Erklärung schuldig, wie sich Menschen mit geistiger Behinderung dennoch als integriertes Mitglied mit einem Menschenrecht auf Leben in der Gesellschaft verstehen lassen können. Menschen mit geistiger Behinderung lediglich über ihre unverschuldete Not über die Hilfe der Eltern und eine Solidaritätspflicht der anderen in den Schutz von Leib und Leben zu stellen (vgl. Höffe 1999, 82), ist zu wenig und verwehrt ihnen ein egalitäres Menschenrecht auf Leben. Ein Zugang zu Menschenrechten stellt sich somit für bestimmte Menschen grundsätzlich anders dar, sodass die Begründungsstrategie des transzendentalen Kontraktualismus nur dann

---

<sup>32</sup> In Kapitel 5.2 wird auf die Idee eines Rechts auf Leben für Personen ausführlicher eingegangen und zurückgewiesen.

einen Bestand hat, wenn dieser andersartige Zugang im Hinblick auf eine Forderung von Egalität plausibel gemacht werden kann.

Eine Kritik ganz anderer Art betrifft die kulturinvariante Potenz des Ansatzes. Der Mensch wurde neben dem Leib- und Lebewesen, auch als ein kooperierendes Wesen bestimmt. Eine nähere Bestimmung anthropologischer Tatsachen bzgl. eines gesellschaftlichen Zusammenlebens ist aber kulturabhängig (vgl. Geertz 1988, 91ff.). Das Eintreten in eine Kooperation, unabhängig von jeglicher staatlicher Konstituierung, ist im sekundären Naturzustand als Rechtsgesellschaft durch bestimmte Menschenrechte des sozialen sowie des politischen Wesens qualifiziert und verletzt so die selbstgemachte Vorgabe einer Kulturneutralität (vgl. Hinkmann 2002, 174). Das transzendente Interesse an Kooperationen ist durchaus als kulturinvariant vertretbar, eine Herleitung von Rechten aus diesem transzendentalen Interesse lässt individuelle Lebensformen aber nicht unbestimmt. Zur Kooperationsnatur gehören nach Höffe „auch die Arbeiterleichterung durch Arbeitsteilung, ferner Freundschaft und Liebe als Lebensformen hoher, humaner Selbstverwirklichung“ (Höffe 1999, 74). Nicht nur, dass Höffe hier in teleologische Begrifflichkeiten verfällt, die er eigentlich zu vermeiden suchte, sind hieraus abzuleitende Menschenrechte auf Arbeit, Erholung und Freizeit oder Familie nicht mehr als universal haltbar (vgl. AEMR, Artikel 23, 24 und 16). Bezüglich des Rechts auf Arbeit sowie Erholung und Freizeit kommt Stephan Schlothfeldt zum selben Ergebnis: Bei diesen Menschenrechten handelt es sich nicht um universale Menschenrechte im strengen Sinn (vgl. Schlothfeldt 1999, 49ff.).

Das Menschenrecht auf Leben tangiert diese Kritik erst einmal weniger. Ein Interesse am Leben und ein daraus abgeleitetes Recht auf Schutz von Leib und Leben kann allen Menschen unabhängig von ihrer kulturellen Sozialisation zugeschrieben werden, wodurch eine Kulturinvarianz zutreffend ist. Ähnlich verhält es sich möglicherweise auch bezüglich der Rechte des Denk- und Sprachwesens. Eine Konkretisierung der Menschenrechte des sozialen sowie des politischen Wesens, ohne eine Kulturinvarianz aufzugeben, ist eher skeptisch zu betrachten. Höffes Konzeption von Menschenrechten fehlt die Möglichkeit, den besonderen Status des Menschenrechts auf Leben, insbesondere seines universalen Charakters, plausibel zu machen, da eine vereinheitlichte Argumentationsstruktur allen Menschenrechten genügen soll.

Die wohl gewichtigste Kritik am transzendentalen Kontraktualismus hat sich an der Problematik entfaltet, die Wolfgang Kersting als „Ausgangszustandsproblem rechtfertigungs-methodologischer Konzep-

*tionen der individualistischen Rationalität*“ (Kersting 1997, 48) bezeichnet: Der individuelle Anspruch auf Leib und Leben lässt sich nur durchsetzen, wenn sich alle an dem Tausch beteiligen, von denen eine Konfliktgefahr ausgeht (vgl. Höffe 1999, 69). Entzieht sich einer dem hypothetischen Tauschvertrag, ist der moralische Anspruch des transzendentalen Interesses an Leib und Leben gefährdet und um dies zu vermeiden, lässt sich jeder auf den gerechten Tausch ein. Hier drängt sich folgende Frage auf: „Warum sollen sich auch die Stärkeren an Regeln halten?“ (ebd., 61). Dieser Zweifel zeigt sich in Bezug auf kollektive Regelübertretungen: „Eine wie auch immer rekrutierte Elite, die sich selbst auf Kosten aller anderen Teile der Gemeinschaft installiert, hat kein Interesse daran, mit allen anderen Individuen zu tauschen“ (Hinkmann 2002, 178). In diesem Szenario verliert sich die hypothetische Überlegung des sekundären Naturzustands mit allen in Tausch treten zu müssen, wenn der Überlegende auch Vertragspartner einer Elite sein kann. Ohne Sanktionierungsmechanismen bleibt die Idee eines wechselseitigen Tauschs aller, der ein Recht begründet, utopisch. Selbst in der Konstituierung eines Staats, kann sich darüber hinaus eine entsprechend mächtige Elite über Sanktionen hinwegsetzen. Der von Höffe beschriebene Argumentationsgang lässt eine genauso schlüssige Begründung von Menschenrechten für eine Elite zu. Als Beispiele hierfür lassen sich Sklavenhaltergesellschaften, Aristokratien oder Militärdiktaturen nennen (vgl. ebd., 179).

Höffe, der die Frage, warum sich auch Stärkere an Regeln halten sollten, in seine Überlegungen aufgenommen hat, reagiert auf die Kritik wie folgt (vgl. Höffe 1999, 61f.): Zum einen will der Stärkere sich nicht ständig in seiner Überlegenheit behaupten müssen. Zum anderen ist niemand so stark, dass er sich auf Dauer gegenüber allen anderen Menschen durchsetzen kann. Seine Überlegenheit kann durch charakterliche, intellektuelle Überlegenheit oder schlicht durch Zufälle bedroht sein. Darüber hinaus muss der Stärkere schlafen und kann seine Machtposition durch Krankheit oder Verletzung verlieren. Insbesondere wird er altern und dann auf den transzendentalen Tausch angewiesen sein. Diese Argumente sind bzgl. der Kritik von Regelüberschreitungen eines Einzelnen zutreffend, die Machterhebung eines Kollektivs tangieren sie aber nicht.

An anderer Stelle bleiben die Ausführungen ebenfalls unzureichend. Hier heißt es, dass „die Menschen bei etwaigen Konflikten gegen ihresgleichen die Hand erheben und durch die Hand von ihresgleichen verletzt werden“ können, sodass eine elementare Gleichheit unter

den Menschen herrscht, wodurch sie „sowohl mögliche Opfer als auch mögliche Täter von Gewalt“ (ebd., 67) sind. Höffes Erwiderungen sind empirisch-pragmatischer Natur und diesbezüglich zeigt sich wiederum, dass der gerechte Tausch unter allen Menschen nur Schein bleibt, da die Bedingungen für Vertragspartner, die eine solche empirische Gleichheit schaffen, Menschen ausschließen und damit die Ausgangssituation der Menschenrechtsbegründung eine elitäre ist.

Peter Koller erzählt in diesem Zusammenhang eine Geschichte von Schiffbrüchigen<sup>33</sup>, die an einer abgelegenen Insel stranden (vgl. Koller 1997, 289f.): Die Besatzung beschließt, sich auf der paradiesischen Insel auf Dauer niederzulassen. Auf dieser lebt aber bereits ein friedliches, primitives Volk von Jägern und Sammlern. Da die Gestrandeten durch ihre Ausrüstung und Mannschaftsstärke in der Lage sind, die Inselbewohner auszurotten oder zu versklaven, willigen die Eingeborenen ein, den Schutz ihres Lebens gegen Sklavendienste zu tauschen. Es konstituiert sich eine staatliche Ordnung, in der der Tausch durch organisierte Zwangsmittel gesichert und näher bestimmt wird. „Wenn angenommen wird, daß die beiden Gruppen im Anfangszustand, also bei ihrem Aufeinandertreffen, durch keinerlei moralische Normen beschränkt sind, so scheint die etablierte Ordnung durch das Kriterium des distributiven Vorteils legitimiert“ (Koller 1997, 290). Ein solches Resultat liegt Höffe sicherlich fern, sodass er den primären Naturzustand als einen solchen bestimmt, in dem der Anfangszustand jedes Einzelnen in Hinsicht eines vertraglichen Tauschs gleich ist. Entsprechend deklariert Höffe auch einen *distributiv-kollektiven* Vorteil für die Zustimmungswürdigkeit des Tauschs. Im Sinne eines moralischen Minimalismus möchte Höffe den primären Naturzustand neben der Tauschgerechtigkeit aber nur durch anthropologische Bedingungen spezifizieren. Anthropologische Überlegungen legen aber gerade alles andere, als gleiche Anfangsbedingungen in Bezug auf Machtressourcen und Gruppenbildung nahe. Ohne die Voraussetzung einer moralischen Gleichheit zerfällt das kollektive Interesse. „[D]as Kriterium des distributiven Vorteils zusammen mit der Idee eines primären Naturzustandes, [bleibt] viel zu *schwach* [...], um das von ihm angepeilte Beweisziel zu erreichen“ (ebd., 297) – nämlich „eine allseitige und insoweit streng unparteiische, überdies streng gleiche Freiheitseinschränkung“ (Höffe 1987, 395). Kersting

---

<sup>33</sup> Auch wenn Höffe sich explizit vom Rechtspositivismus abgrenzt, teilt er diese Problematik mit der interessenorientierten Begründungsstrategie unter Kapitel 3.2.

bringt dies wie folgt auf den Punkt: „aus dem logischen Zusammenspiel von Naturzustand und Vertrag muß sich sowohl ein Rationalitätsnachweis als auch ein Moralitätsnachweis des Vertrages ergeben“ (Kersting 1997, 52). In der Beschreibung eines rein deskriptiven primären Naturzustands führt Höffe lediglich einen legitimatorischen Rationalitätsnachweis, der nachweislich keinen moralischen Bestand hat. Klaus Günther kommt zu einem ähnlichen Schluss, indem er in der pointierten Fragestellung, ob Teufeln eine moralische Legitimation zugänglich ist, festhält, dass eine Begründung für eine Unterordnung unter den verpflichtenden Charakter eines Menschenrechts auf Leben nur Sinn macht, wenn neben einem Selbstinteresse auch eine moralische Gesinnung besteht (vgl. Günther 1997, 209).

Dass eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben, die sich aus einer bestehenden Bedrohung, die Menschen für sich darstellen, entwickelt, fehlgeleitet ist, zeigt sich in einem Blick über politische Gemeinschaften hinaus in einer weiteren Hinsicht: Wenn sich Menschen für ein Menschenrecht auf Leben einsetzen, dann nicht, weil sie Angst um ihr Leben haben. Das zeigt sich besonders dann, wenn sie gegen Menschenrechtsverletzungen von Regierungen in weit entfernten Ländern kämpfen. Menschen sprechen sich sicher nicht deshalb für ein dortiges Tötungsverbot aus, weil sie Angst haben, dass die dortigen Menschen sonst zu ihnen reisen und ihr Leben bedrohen. Vielmehr bedingt ein Einsatz für Menschenrechte in anderen politischen Gemeinschaften die Gefahr, dass sich die dortigen politischen Gemeinschaften gegen diese Menschen wendet. Kritische Journalisten oder Menschenrechtsaktivisten, die sich für Menschenrechte einsetzen, müssen in manchen Ländern unter anderem befürchten festgehalten zu werden (vgl. bpb 2009). Sich aufgrund einer Bedrohung an ein Menschenrecht auf Leben zu halten, weil dann der Freiraum an Selbstbestimmung für jeden einzelnen Menschen größer wird, wenn sich alle an Menschenrechte halten, ist deshalb nur bedingt richtig.

In Bezug auf Höffes transzendentalen Kontraktualismus schließt sich an die Ausgangszustandsproblematik unmittelbar eine vertiefende Kritik an: Inwieweit macht ein zweistufiges Legitimationsmodell überhaupt Sinn? Es bleibt die Frage, warum Recht und Staat nicht gleichzeitig konstituiert werden (vgl. Hinkmann 2002, 181) – insbesondere vor dem Hintergrund, dass beide Legitimationsversuche die Konfliktnatur des Menschen zum Ausgangspunkt nehmen. „Der Fortschritt des sekundären Naturzustandes erweist sich als scheinhaft: die Interpretationskonflikte der Grundfreiheitsregeln des sekundären Zustandes



rufen genau die unregelte Gewalt auf den Plan, die abzuschaffen das Regelwerk der Grundfreiheiten etabliert wurde“ (Kersting 1997, 45). Es macht vielmehr den Anschein, dass Höffe diese zwei Legitimationsstufen lediglich benötigt, um den Anspruch einer rein anthropologischen Begründung von Menschenrechten zu wahren. Denn so bleibt die Rechtsgemeinschaft im sekundären Naturzustand hypothetisch. Ein realistisches Konzept von Menschenrechten kann ohne die Konstituierung eines Staats nicht gedacht werden. Höffes rechtspositivistische Begründungsstrategie ist damit mindestens genauso wichtig wie seine anthropologische, sodass von einer Schwerpunktsetzung auf eine Anthropologie plus Ethik kaum die Rede sein kann. In diesem Zusammenhang ist das Gedankenexperiment des primären und sekundären Naturzustands bzgl. der Konfliktnatur des Menschen auch nicht zwingend. Den Menschen in seiner Partialanthropologie prinzipiell gewichtiger als *zoon politikon* zu beschreiben, ist genauso möglich und überzeugend, sodass für die Notwendigkeit eines Tauschs mehr zu leisten ist als die Möglichkeit eines Konflikts. Gleichsam ist die anthropologische Bedingung des verdorbenen Menschen, der im sekundären Naturzustand potentieller Trittbrettfahrer ist, eine nicht allgemein beweisbare Voraussetzung (vgl. Gerhardt 1997, 76).

Höffe lehrt uns, dass ein Menschenrecht auf Leben nicht ausschließlich etwas sein kann, dass der negativen Anthropologie des Menschseins gewaltsam entgegensteht. Insbesondere kann nicht das Vorhandensein eines Bedrohungspotentials treibendes Moment für ein Menschenrecht auf Leben sein, da in diesem Umstand die benannte Schiefelage im Ausgangszustand einer rechtfertigungs-methodologischen Konzeption nicht vermieden werden kann. Höffe selbst gibt mit seiner Bestimmung des Menschen als *ens sociale et politicum* ein entsprechendes Wesensmerkmal, das einen Moment von Moral im Ausgangszustand schaffen könnte, stellt diesem aber den *homo homini lupus* voran. Martha C. Nussbaum macht im Rahmen ihres Begründungsversuchs von Menschenrechten, im Gegensatz zu Höffe, Gebrauch von einer optimistischeren Konzeption des *zoon politikon*, das sich bei Aristoteles findet. Sie findet in Begrifflichkeiten der philosophischen Antike Anlass für eine ethische Rechtfertigung des Menschenrechts auf Leben – Begrifflichkeiten, die Höffe grade zu vermeiden suchte. Im Folgenden soll Nussbaums Konzeption des Capabilities Approach Höffes negativer Anthropologie gegenübergestellt werden.

## 4.2 Der Fähigkeitenansatz

Der Capabilities Approach ist ein relativ neuartiger Ansatz innerhalb der politischen Philosophie, der sich in einer ersten Ausarbeitung einer eigenständigen Theorie auf den Aufsatz „Equality of What?“ von Amartya Sen (vgl. Sen 1980) zurückführen lässt. Martha C. Nussbaum bemüht, ausgehend vom Capabilities Approach, eine Begründung der Menschenrechte und hat darüber hinaus vielzählige Beiträge zum Capabilities Approach beigetragen. In der Einschätzung der Verdienste einer Ausarbeitung des Ansatzes schreibt Ingrid Robeyns: „In the former she [Nussbaum] is the most prolific author, in the latter Sen is the most canonical figure“ (Robeyns 2011a). Die wachsende Fülle an Forschungsliteratur zum Capabilities Approach ist unter anderem auf die im Jahre 2004 gegründete Human Development and Capability Association [HDCA] zurück zu führen, deren Agenda unter anderem die einheitliche Ausarbeitung eines Capabilities Approach ist (vgl. HDCA). Dennoch lässt sich aktuell im Zusammenhang eines Capabilities Approach nicht von einer kohärenten Theorie sprechen (vgl. Robeyns 2011b). Nichtsdestotrotz vertritt Nussbaum die These, dass der Capabilities Approach in der Debatte um Menschenrechte seit den 90er Jahren der bedeutendste Beitrag ist (vgl. Nussbaum 2007, 21). In Verweis auf die einflussreichen Arbeiten Sens und die Bedeutung des Capabilities Approach für den seit 1990 jährlich publizierten Human Development Report, ist diese Meinung aber gar nicht so gewagt.

Der Human Development Report des United Nations Development Programme [UNDP] beinhaltet unter anderem den Human Development Index. Der Index stellt einen Wohlstandsindikator für Staaten dar und berechnet sich aus Bruttoinlandsprodukt, Bildung und Lebenserwartung (vgl. UNDP). Ergänzt wird dieser Index durch die Untersuchung wirtschaftlicher und geschlechtsspezifischer Ungleichheit sowie dem Multidimensional Poverty Index. Die Wahl geeigneter Indikatoren, um Vergleichsgrößen zu bestimmen, geht maßgeblich auf den Capabilities Approach zurück.

Was ist aber nun unter einem Capabilities Approach, den Nussbaum bedeutend für Menschenrechte erachtet, zu verstehen? Der Grundgedanke des Capabilities Approach ist, „dass Individuen über ein bestimmtes Fähigkeitenpotenzial verfügen, das entfaltet werden muss, um von einem gedeihlichen und glücklichen Leben sprechen zu können“ (Galamaga 2014, 8). Menschenrechte stellen in diesem Rahmen An-

sprüche an eine politische Ordnung dar. Aufgrund einer anthropologisch begründeten Bedürftigkeit und Verletzlichkeit, sind menschenrechtliche Ansprüche in einer politischen Ordnung zu berücksichtigen, um die Entfaltung eines Fähigkeitenpotenzials zu ermöglichen (vgl. ebd., 6).

Nussbaums Begründung eines Menschenrechts auf Leben basiert auf einem Essentialismus, der behauptet, dass das menschliche Leben elementare Bedürfnisse und Fähigkeiten als universale Eigenschaften besitzt (vgl. Nussbaum 1993, 326f.). Die Ausgangsfrage, die einer solchen Menschenrechtsbegründung vorausgeht, ist die folgende: Geben die sozialen und politischen Institutionen „den Menschen das, was sie brauchen, um bei [...] [elementaren] menschlichen Tätigkeiten funktionsstüchtig zu sein?“ (ebd., 333). Nach Nussbaum soll die politische Ordnung den Menschen zu bestimmten Tätigkeiten befähigen sowie die Ressourcen zur Verfügung stellen, um diese Tätigkeiten ausüben zu können (vgl. Nussbaum 1999, 40f.).

Um diese Forderung an den Staat in Gänze zu verstehen, ist der Begriff der Fähigkeit (*capability*) und Funktionsweise (*functioning*) zu erklären. Mit der *Capability* eines Menschen beschreibt Nussbaum nicht ausschließlich die bloßen Fähigkeiten eines Menschen, die potentiell vorhanden sind. Es geht um Verwirklichungschancen eines Individuums, die sich durch gesellschaftliche Bedingungen ergeben und für die sich das Individuum entscheiden kann (vgl. Galamaga 2014, 19). Dieter Sturma erörtert Nussbaums Begriff von *Capabilities* als „Handlungsspielraum einer gesellschaftlichen Praxis von Personen“ (Sturma 2000, 279). Den evaluativen Charakter des Begriffs betont David A. Crocker, indem er *Capabilities* als Möglichkeiten (*opportunities*), die einem Menschen durch zu bewertende Umstände zur Verfügung stehen, beschreibt (vgl. Crocker 1995, 162). Sen und Nussbaum selbst schreiben: „*Capabilities approach is concerned with evaluating in terms of his or her actual ability to achieve various valuable functionings as a part of living*“ (Sen 1993, 32 und vgl. Nussbaum 1993, 326).

Hier deutet sich die begriffliche Verbindung zur Funktionsweise an. *Functionings* sind menschliche Tätigkeiten, für die sich ein Mensch durch Inanspruchnahme seiner *Capabilities* entschieden hat (vgl. Galamaga 2014, 24). Funktionsweisen sind damit nichts anderes als Handlungen, die ein Mensch vollzieht. Der begriffliche Zusammenhang von *Capabilities* und *Functionings* zeigt sich am deutlichsten anhand von Beispielen: Zu reisen ist eine Funktionsweise, während die Möglichkeit zu reisen – die durch eine entsprechende Reisefreiheit der betreffenden Staaten sowie mir zur Verfügung stehende finanzielle Mittel, körperliche

Mobilität und ähnliches gegeben ist – die korrespondierende Fähigkeit darstellt (vgl. Robeyns 2011b). Die Fähigkeit bzgl. einer Funktionsweise kann sich aber auch unterschiedlich darstellen (vgl. Sen 1993, 40). Der Verhungerte und Fastende gehen in der Tätigkeit, dass beide kein Essen zu sich nehmen, der gleichen Funktionsweise nach. Beide Menschen besitzen aber nicht die gleiche Fähigkeit. Der Verhungerte hat nicht die Möglichkeit Essen zu sich zu nehmen.

Die normative Forderung an eine politische Ordnung, Menschen für bestimmte menschliche Tätigkeiten funktionstüchtig zu machen bzw. Menschen zu bestimmten Tätigkeiten zu befähigen, bedeutet nach diesen Begriffsbestimmungen, dass Menschen, aufgrund von Umständen, die die politische Ordnung schaffen soll, bestimmte Capabilities besitzen. Die Unterscheidung von Fähigkeiten und Funktionsweisen sowie die Betonung, dass der Staat Fähigkeiten fördern soll, ist für den Capabilities Approach wichtig, da es nicht um die Bevormundung von Menschen, sondern um die Wahrung und das Schaffen von Freiheiten geht: „To promote Capabilities is to promote areas of freedom, and this is not the same as making people function in a certain way“ (Nussbaum 2011, 25).

Für die Motivation und Stoßrichtung der obigen Ausgangsfrage ist darüber hinaus etwas zu Nussbaums aristotelischer Anlehnung zu sagen. Es soll kurz darauf eingegangen werden von welchen Ideen Nussbaum als Neoaristotelikerin Gebrauch macht, ohne jedoch näher auf die Schriften von Aristoteles und eine detaillierte Erörterung, wie Nussbaum sich dazu verhält, einzugehen. Im Wesentlichen teilt Nussbaum zwei Gedanken mit Aristoteles: Zum einen, dass die menschliche Natur eine Begründungsgrundlage für die Ethik liefert. Zum anderen orientiert sich die Konzeption eines guten Lebens am Begriff der Eudaimonia (vgl. Galamaga 2014, 29f.). In der aristotelischen Ethik münden diese Überlegungen in der Einsicht, „daß die Eudaimonie, d.h. die vortreffliche und als Erfüllung unseres Grundstrebens erfahrbare Lebenspraxis, als ein Modus von Tätigsein definiert werden muß“ (Szaif 2004, 63). Den Modus des Tätigseins, der entscheidend für die Erlangung der Eudaimonia ist, bestimmt Aristoteles als tugendhaftes Leben. In der Beschreibung der menschlichen Natur als *zoon politikon* dient die Polis nach Aristoteles der Verwirklichung des guten Lebens und hat diesbezüglich zur Aufgabe, zu ermöglichen, dass der Mensch „im Sinn einer Tugend [...] betätigt und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, und zwar nicht nur über irgendeine Zeitspanne hinweg, sondern während eines ganzen Lebens“ (Aristoteles 2006, 1101a). Die Ethik Nussbaums orientiert sich

grundsätzlich an diesen Überlegungen. Der Modus des Tätigseins, der zur Eudaimonia führt, wird aber als ein menschliches Leben mit gewissen Capabilities ausgearbeitet.

Entsprechend entwickelt Nussbaum einen Katalog wichtiger Grundfähigkeiten. Die Ausarbeitung einer solchen Auflistung nennt Nussbaum die dicke vage Theorie des Guten (vgl. Nussbaum 1990). Diese Theorie stellt die Antwort auf die obige Ausgangsfrage, inwiefern soziale und politische Institutionen Menschen zu bestimmten Tätigkeiten befähigen sollen, dar und ist nach dem eben Gesagten auch als Antwort auf die Frage nach einem guten Leben zu verstehen. Der Ausgangsfrage liegt letztlich folgende ethische Forderung zugrunde: Der Mensch soll durch eine politische Ordnung zu einem guten Leben befähigt werden. Nussbaum geht es um ein staatliches Modell, „das allen Bürgern ein ganzes Leben lang eine gute Lebensführung ermöglicht“ (Nussbaum 1999, 62). „Die Idee ist, dass die gesamte Struktur des Gemeinwesens im Hinblick auf diese Fähigkeiten und Tätigkeiten entworfen wird [...] – all dies [...] [wird] im Hinblick auf ein gutes menschliches Leben gewählt“ (ebd., 66).

Nussbaum benennt die Theorie als dick, um den normativen Charakter der Liste zu betonen, der sich aus ihrer aristotelischen Konzeption der menschlichen Lebensform ergibt und im Kontrast zu John Rawls dünner Theorie des Guten stehen soll (vgl. Nussbaum 1993, 333). Rawls dünne Theorie des Guten soll „die Voraussetzungen über die Grundgüter liefern, die zur Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze nötig sind“ (Rawls 1993a, 434). Dabei ist der Begriff des Rechts, innerhalb der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness, dem des Guten vorgeordnet (vgl. ebd., 434). Nach Nussbaum greift dies für die Bestimmung von Verpflichtungen des Staats gegenüber dem Bürger aber zu kurz, denn diese können nicht „unabhängig von einer substanziellen Konzeption des menschlich Guten und losgelöst von der Frage verstanden werden, was es bedeutet, wahrhaft menschlich zu leben und zu handeln“ (Nussbaum 1999, 87).

Die Theorie ist vage, um den Universalitätsanspruch der Menschenrechte zu wahren. Die Theorie des Guten „soll so allgemein wie möglich und ihrer leitenden Intuition nach so ausgerichtet sein, daß sie religiöse und kulturelle Spaltungen überbrückt“ (ebd., 333). Die Liste der Grundfähigkeiten ist mit Absicht vage gestaltet, sodass Spezifizierungen pluralistischer Lebensentwürfe immer noch möglich bleiben. Ihr Anspruch ist, zu einer transkulturellen Theorie von Grundfähigkeiten zu

gelangen, die nicht bloß eine Projektion von eigenen Gebräuchen darstellt (vgl. ebd., 334), sondern eine Minimalkonzeption des Guten ist.

Als erste Annäherung für eine solche Minimalkonzeption werden Bestandteile eines jeden menschlichen Lebens bestimmt: „Ebene 1 der dicken vagen Konzeption: Die Gestalt der menschlichen Lebensform“ (ebd., 334). Hier ergeben sich erste Annahmen, die spezifisch für die Begründung eines Menschenrechts auf Leben sind. Als ein konstitutives Wesensmerkmal des Menschen benennt Nussbaum die Sterblichkeit:

„Alle Menschen haben den Tod vor sich und wissen nach einem bestimmten Alter auch, daß sie ihn vor sich haben. Dieses Faktum überformt mehr oder weniger jedes andere Element des menschlichen Lebens. Außerdem haben alle Menschen eine Abneigung gegen den Tod. Auch wenn unter bestimmten Umständen der Tod gegenüber verfügbaren Alternativen vorgezogen wird, ist der Tod eines geliebten Menschen oder die Aussicht auf den eigenen Tod ein Anlaß zu Kummer und/ oder Angst“ (ebd., 334f.).

Das Wesensmerkmal begründet sich in seiner Universalität durch ein Selbstverständnis der Menschen unabhängig von Zeiten oder Orten, wie auch aus Geschichten, die sich Menschen erzählen, wenn es um Grenzen geht, die sich durch eine Zugehörigkeit zur Welt der Natur ergibt (vgl. ebd., 334).

Ausgehend von diesem Wesensmerkmal soll eine Schwelle beschrieben werden, unterhalb derer die typisch menschlichen Funktionsweisen so vermindert zugänglich sind, dass nicht von einem guten menschlichen Leben zu sprechen ist (vgl. Nussbaum 2011, 33). Dies ist die „Ebene 2 der dicken vagen Konzeption: Elementare menschliche Funktionsfähigkeiten“ (Nussbaum 1993, 339). In der Eigenschaft der Sterblichkeit sieht Nussbaum die Forderung nach folgender Befähigung begründet:

„Fähig zu sein, bis zum Ende eines vollständigen menschlichen Lebens leben zu können, soweit, wie es möglich ist; nicht frühzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so vermindert ist, daß es nicht mehr Lebenswert ist“ (ebd., 339).

Das Ziel einer Gesetzgebung soll damit unter anderem das sein, dass Menschen die Capability besitzen, bis zum Ende ihres natürlichen Todes zu leben.

Die Begründung für ein Menschenrecht auf Leben stellt sich entsprechend der dicken vagen Theorie wie folgt dar: Aufgrund der Angst und des Kammers der Menschen vor der Sterblichkeit, besteht an die politische Ordnung der Anspruch, den Menschen dazu zu befähigen, bis zum Ende seines natürlichen Todes leben zu können, um ihm dadurch ein gutes Leben zu ermöglichen. Das Verständnis eines Menschenrechts auf Leben erschöpft sich nach Nussbaum in dem Anspruch an die politische Ordnung, Menschen die Fähigkeit zu geben, bis zum Ende ihres Lebens leben zu können.

Der Vorteil die ethische Legitimation eines Menschenrechts auf Leben bezüglich einer Capability zu verstehen, besteht nach Nussbaum darin, dass die Umsetzung dieses Rechts darin besteht, konkrete Lebensumstände zu schaffen, die es dem Menschen ermöglichen, ohne Angst oder Kummer vor dem Tod zu leben: „I think this approach is a good idea because we then understand that what is involved in securing a right to people is usually a lot more than simply putting it down on paper“ (Nussbaum 1997, 293). Dennoch soll die politische Ordnung durch eine verfassungsrechtliche Verankerung eines Menschenrechts auf Leben an den an sie gestellten Anspruch gebunden werden. Denn die Etablierung des Menschenrechts auf Leben als positives Recht in eine politische Ordnung hat in der Sprache eines positiven Rechts eine größere normative Kraft für die Handlungen des Staates als die Redeweise des Capabilities Approach, der fordert, Menschen zu etwas zu befähigen (vgl. ebd., 296). Auf den verpflichtenden Charakter des Capabilities Approach soll am Ende dieses Kapitels noch einmal problematisierend zurückgekommen werden.

Vorher sei auf andere Aspekte der dicken vagen Theorie problematisierend hingewiesen: Aus der benannten Grundfähigkeit, bis zum Ende eines vollständigen menschlichen Lebens leben zu können, lassen sich noch mehr Anforderungen an eine politische Ordnung stellen, wie die Bereitstellung einer medizinischen Versorgung oder die Zugänglichkeit zu Nahrung oder Wasser. Diesbezüglich formuliert Nussbaum aber explizitere Grundfähigkeiten, wie „[f]ähig zu sein, eine gute Gesundheit zu haben; angemessen ernährt zu werden“ (ebd., 339). In diesem Zusammenhang betont Nussbaum, dass die Befähigung bis hin zu einer Unsterblichkeit kritisch zu betrachten ist. Sie bezweifelt, ob ein Mensch den Wunsch, die eigene Endlichkeit zu verlieren, für ein gutes menschliches Leben wirklich haben kann, da eine solche Lebensweise so andersartig ist, dass nicht klar ist, ob sich die Identität eines unsterblichen Menschen erhält (vgl. Nussbaum 1993, 338). In der Erwähnung, dass das Wesens-

merkmal der Sterblichkeit nicht zur Befähigung zur Unsterblichkeit überinterpretiert werden sollte, wird insbesondere auffällig, dass Nussbaum von Wünschen spricht. Der Capabilities Approach „takes, instead, desire as useful but imperfect evidence-frequently distorted-of what the person herself values“ (Sen 1993, 48). Ein absolutes Kriterium für eine Konkretisierung von zu fördernden elementaren Fähigkeiten fehlt im Sinne der Vagheit. Die zu befördernden Fähigkeiten für ein gutes menschliches Leben leiten sich nicht zwingend aus menschlichen Wesensmerkmalen ab. Ein regelförmiges Prinzip, das eine Ableitung von zu fördernden Fähigkeiten aus Wesensmerkmalen konkretisiert, fehlt.

Weiterhin benennt Nussbaum als elementare menschliche Fähigkeit die Möglichkeit, sein Leben zu beenden, wenn eine gewisse Lebensqualität nicht mehr besteht. In dieser Hinsicht kann die Theorie als stark liberal bezeichnet werden. Die Einräumung dieser Möglichkeit und Rechtfertigung dieser Position bleibt aber in der Luft hängen, da Nussbaum „overlooking the fact there is more than one medical definition of death“ (Bernardini 2007, 295) und ihre Verwendung des Begriffs eines guten Lebens und dem der Lebensqualität, im Zusammenhang der Sterbehilfe, sicherlich nicht äquivalent sind. Denn ein Mensch, der in einem autoritären Staat lebt, in dem die Todesstrafe praktiziert wird, lebt nach Nussbaum kein gutes Leben, aber zu behaupten, dass damit auch die Lebensqualität dieses Menschen so herabgesetzt sei, dass eine Form der Sterbehilfe legitim wird, bleibt fraglich. Zu einer begrifflichen Einbindung einer medizinethisch relevanten Lebensqualität in die aristotelische Konzeption eines guten Lebens sagt Nussbaum nichts. Hier fehlt eine tiefergehende Thematisierung.

Was Nussbaum aber weitergehend thematisiert, ist, wer ein menschliches Wesen ist und damit einen Anspruch auf eine Beförderung zu einem guten menschlichen Leben hat. Anhand der Ebene 1 der dicken vagen Konzeption, die Fähigkeiten und Grenzen des Menschen beschreibt, ist ebenfalls eine Schwelle beschrieben, unterhalb derer es sich nicht mehr um ein menschliches Leben handelt. Mit dieser Schwelle wird behauptet, dass „ein Leben ohne diese Fähigkeiten zu verarmt und verkümmert wäre, um überhaupt ein menschliches zu sein“ und „das menschliche Leben in seiner allgemeinen Form aus dem Wissen um diese Grenzen und aus dem Kampf gegen sie besteht“ (Nussbaum 1999, 196). Für den Anspruch auf ein Menschenrecht auf Leben ist nach obigem Wesensmerkmal also das Wissen um die Grenze des Todes und die Fähigkeit zu Kummer und Angst gegenüber dem Tod zentral. Damit ist klar, dass manche zur Spezies gehörende Menschen nach Nussbaum



keine menschlichen Wesen sind und beispielsweise schwerstbehinderten Kindern durch diese Art der Begründung kein Menschenrecht auf Leben zu Teil wird. Vor dem Hintergrund aller gelisteten Wesensmerkmale (vgl. ebd., 190ff.) benennt Nussbaum folgendes Leben als kein menschliches (vgl. ebd., 198f.): Menschen, die ihr Empfindungsvermögen oder Bewusstsein unwiederbringlich verloren haben, unfähig zu praktischem Denken sind oder Menschen, denen eine Mobilität oder das Sprechen unmöglich ist.

Nussbaum wählt diesbezüglich einen Umgang, der aus folgendem Grund hervorzuheben ist: Eine ähnliche Problematik zeigte sich bereits sowohl bei Hoerster als auch Höffe. Beide haben auf umständliche Weise versucht, die Menschen, die prima facie von ihrer Begründungsstrategie ausgeschlossen wurden, wieder zu integrieren. Nussbaum unterlässt diesen Versuch. Sie stellt vielmehr fest, dass die Unzulänglichkeit der ethischen Rechtfertigung bezüglich der Bedingung der Universalität nichts darüber aussagt, „was wir ihnen moralisch schuldig sind, es trennt lediglich unsere Frage von den moralischen Fragen nach den Menschen“ (ebd., 199). Diese Feststellung kann mit dem Begriff des moralischen Individualismus von James Rachels konkretisiert werden (vgl. Rachels 1990, 173). Dem moralischen Individualismus zufolge ergeben sich moralische Verpflichtungen aus den Eigenschaften des einzelnen Menschen. Verschiedene Eigenschaften einzelner Menschen können deshalb verschiedene ethische Rechtfertigungen bedingen. „Wir erfassen die Bedeutung des Leidens, den Mangel oder eine Behinderung erst dann, wenn wir sie in den Zusammenhang einer Auffassung dessen stellen, was es für ein menschliches Wesen bedeutet zu gedeihen“ (Nussbaum 1993, 355).

Durch diese begriffliche Spitzfindigkeit kann Nussbaum der Bedingung der Universalität und Egalität in Bezug auf alle menschlichen Wesen gerecht werden. Der Begriff des menschlichen Wesens und der der Spezies Mensch sind damit in ihrer Extension aber nicht Deckungsgleich. Bestimmte Menschen sind unter dieser begrifflichen Bestimmung als nicht menschlich zu beschreiben. Es wird Raum für ein gefährliches evaluatives Gefälle geschaffen. Menschen lassen sich menschlicher als andere beschreiben, je nachdem wo entlang sie sich der Schwelle menschlicher Fähigkeiten der Ebene 1 bewegen. Es lässt sich zustimmen, dass sich Mängel oder Behinderungen in einer Bestimmung menschlicher Fähigkeiten besser erfassen lassen können. Dies begrifflich aber so anzulegen, dass bestimmten Menschen ihre Menschlichkeit abgesprochen wird, ist ethisch fragwürdig. Es ist ethisch fragwürdig,

weil diese begriffliche Anlegung die Gefahr einer ethischen Abwertung birgt<sup>34</sup>, auch wenn Nussbaum darin gerade eine besondere Chance für eine ethisch differenzierte Perspektive sieht.

Das Menschenrecht auf Leben als Baustein eines guten Lebens scheint hingegen sympathisch. Mit dem Capabilities Approach ist eine Theorie dargelegt, die das Menschenrecht auf Leben nicht aus einer Bedrohung heraus motiviert, sondern als Bestandteil eines guten Lebens rechtfertigt. Doch die Vorstellung eines guten Lebens birgt die Gefahr eines Paternalismus, der historische und kulturelle Unterschiede von Menschen übergeht. Der Vorwurf lautet, dass „jeder Versuch, eine Liste von »essentiellen Eigenschaften« aufzustellen, [...] zwangsläufig bestimmte Auffassungen des Menschen fixieren und andere zurücksetzen“ (Nussbaum 1993, 329) muss. Bezüglich der essentiellen Eigenschaft der Menschen den Tod zu fürchten, schreibt Thomas Gutschker, dass Menschen mit der Erfahrung der Sterblichkeit völlig unterschiedliche Überzeugungssysteme verbinden können (Gutschker 2002, 438). So blickte beispielsweise Sokrates dem Tod zuversichtlich entgegen (vgl. Platon 2006, 41c). Die Todesfurcht kann deshalb nicht uneingeschränkt als universales menschliches Wesensmerkmal beschrieben werden.

Nussbaums Reaktion auf diesen Einwand in Hinblick auf die Sterblichkeit ist jedoch überzeugend. Zunächst betont sie, dass ihre Konzeption in der Hinsicht des Universalitätsanspruchs als vage zu verstehen ist. D.h. mitunter, dass es lediglich um eine hinreichende Überschneidung von menschlichen Erfahrungen geht, die ein allgemeines Gespräch über allgemeine Probleme und Aussichten ermöglichen (vgl. Nussbaum 1993, 341). Die Todesfurcht stellt offensichtlich eine solche Erfahrung dar. Auch wenn manche Menschen in ihrem Überzeugungssystem gegenüber dem Tod keine Angst und keinen Kummer zugestehen, werden sie einiges zur Überwindung einer Furcht vor dem Tod sagen können.

Ist die Todesfurcht als essentielle Eigenschaft zu akzeptieren, dann schließt sich die Frage an, ob mit dem Schluss von dieser Eigenschaft auf eine Fähigkeit, die gefördert werden soll, nicht ein Fehlschluss begangen wird. Wenn Nussbaum aus dem Vorhandensein menschlicher Grenzen und Fähigkeiten einen Sollenssatz ableitet, ist ihr ein naturalistischer Fehlschluss vorzuwerfen. Da sie sich jedoch keines natura-

---

<sup>34</sup> Ein konkretes Beispiel dafür wie Handlungen darüber gerechtfertigt werden, dass Menschen nicht mehr als menschliche Wesen wahrgenommen werden, gibt Rorty anhand der Verbrechen der Serben an den Muslimen (vgl. hierzu das nächste Kapitel 4.3).

listischen Fehlschlusses schuldig machen will, betont Nussbaum in ihrer methodologischen Herangehensweise, dass die Entwicklung ihrer normativen Konzeption „weder biologisch noch metaphysisch begründet“ (Nussbaum 1999, 189) ist. Die Verfahrensweise, die zu einer Konzeption des Menschseins führen soll, beruft sich auf Erfahrungen, die Menschen im Laufe ihrer Geschichte geteilt haben (vgl. ebd., 189). „Die Liste [von zu befördernden Grundfähigkeiten] sollte nicht als Dogma oder verkappeter naturalistischer Fehlschluß aufgefaßt werden. Sie ist ein Beitrag zum interkulturellen Diskurs über soziale Gerechtigkeit und steht immer unter einem Revisionsvorbehalt“ (Sturma 2000, 286).

Darüber hinaus liefert Nussbaum kein allgemeines normatives Prinzip, das eine Ableitung von zu fördernden Fähigkeiten aus Wesensmerkmalen konkretisiert. Dadurch, dass der Capabilities Approach „not insisting that we must value only happiness [...], or only desire fulfilment [...], in not placing among value-objects primary goods as such [...], or resources as such“ (Sen 1993, 48), fehlt es an normativer Durchschlagskraft. Das problematische an diesem Umstand ist, dass die an den Staat gestellten Ansprüche von den Menschen dennoch Anerkennung finden sollen. Wie können sich Menschen an ein Menschenrecht auf Leben, als Bestandteil für ein gutes Leben, gebunden fühlen? Nussbaums Antwort besteht darin, dass ein verpflichtender Charakter seinen Ausdruck in Gefühlen finden muss, die eine stark motivierende Kraft besitzen (vgl. Nussbaum 2014, 469). Eine motivierende Kraft sieht Nussbaum besonders in den Gefühlen, die eudämonistisch sind. Eudämonistische Gefühle sind solche, die mit der „Vorstellung von einem wertvollen Leben verbunden“ (ebd., 26) sind. Sollen uns fremde Menschen und Prinzipien anrühren, wie das Menschenrecht auf Leben gegenüber fremden Menschen zu befolgen, müssen die Gefühle dafür sorgen, dass wir die Menschen als Teil unseres Lebens einschließen (vgl. ebd., 26).

Damit Menschen andere Menschen zum festen Bestandteil ihres Lebens machen, erachtet Nussbaum das Mitgefühl für zentral. Ihre These ist, dass „ein aus echter Liebe gespeistes Mitgefühl zu einem Vehikel politischer Prinzipien werden kann“ (ebd., 470). Dieses Vehikel fasst auf dem Ausgangspunkt von Nussbaums Capabilities Approach Fuß, der ein essentiell menschliches Wesen beschreibt, das in seinen Fähigkeiten zu fördern ist: „Das Mitleid erfordert den Glauben an eine gemeinsame Menschlichkeit“ (Nussbaum 1993, 355). Diese Behauptung ist nicht so weit entfernt von Richard Rortys Kultur von Menschenrechten, er nimmt aber doch eine radikal andere Position zum Ausgang. Rorty vertritt die Position, dass Mitgefühl nicht nur ein Vehikel, sondern entscheidender

Bestand für die Etablierung eines Menschenrechts auf Leben ist. Kann die bindende Kraft für ein Menschenrecht auf Leben sich ausschließlich im Mitgefühl rechtfertigen und Nussbaums vorangegangenen Ausführungen obsolet machen? Im folgenden Kapitel soll anhand von Rortys Ausführung näher untersucht werden, ob ein Mitgefühl das Potential haben kann, eine eigenständige Theorie für die ethische Legitimation eines Menschenrechts auf Leben zu liefern.

### 4.3 Eine Frage des Mitgefühls

Richard Rorty vertritt die Position, dass es nicht rationale Argumente sind, die uns Menschenrechte anerkennen lassen, sondern emotionale. „Indem wir emotional lernen, dass alle Menschen die gleichen Gefühle wie wir haben, lernen wir, so Rorty, den anderen zu achten“ (Probst 2006, 57). Mit seiner Herangehensweise an das Menschenrecht auf Leben hinterfragt Rorty gleichzeitig die bisherigen vorgestellten Begründungsversuche, innerhalb derer das Menschenrecht als ein moralisches Recht begriffen wird. Die Motivation seiner Ausführungen liegt darin, dass er Vernunft oder Wissen nicht als Quelle einer ethischen Verpflichtung anerkennt und grundsätzlich der Philosophie den Wahrheitsanspruch abspricht (vgl. Rorty 2000, 248).<sup>35</sup> Diese doch eher unkonventionelle Ausgangslage eröffnet einen demütigen Blick auf das Projekt einer Begründung eines Menschenrechts auf Leben.

Rorty vertritt die These, dass der Gedanke, die Menschenrechte begründen zu wollen, veraltet ist (vgl. Rorty 1996, 148). Sie ist deshalb veraltet, weil die Aufgabe der Philosophie in Fragen der Ethik nicht begründungsorientierter, sondern zusammenfassender Art ist: Die „Philosophie kann allenfalls hoffen, unsere kulturell beeinflussten Intuitionen hinsichtlich des rechten Handelns in verschiedenen Situationen zusammenzufassen“ (ebd., 149). Diese Position lässt sich als Kulturrelativismus bezeichnen, da sie die Existenz moralischer Tatsachen, die kulturübergreifend sind, negiert. Ein solcher Relativismus endet nach Rorty

---

<sup>35</sup> Auf Rortys umfangreiche Erkenntniskritik soll in diesem Kontext nicht weiter eingegangen werden. Als Hauptwerk seiner Erkenntniskritik kann „Philosophy and the Mirror of Nature“ gezählt werden (vgl. Rorty 1979).

aber nicht in einem Irrationalismus oder einer Beliebigkeit moralischer Entscheidungen. Denn die Zusammenfassungen moralischer Intuitionen sollen Verallgemeinerungen darstellen, aus denen sich die moralischen Intuitionen ableiten lassen. Dadurch stärkt die Philosophie die moralische Identität einer kulturellen Gemeinschaft und erhöht die Effizienz moralischer Entscheidungen.

Die Effizienz ist ein zentraler Aspekt seines ethischen Anliegens und macht verständlich, wie der behauptete Relativismus ohne moralische Tatsachen auskommt. Der Anspruch, den Rorty in der Behauptung moralischer Tatsachen sieht, ist der, dass damit moralische Intuitionen korrigiert werden können (vgl. ebd., 150). Dieser Anspruch lässt sich nach Rorty aber viel besser durch die Frage nach Effizienz beantworten anstatt durch die Frage nach moralischen Tatsachen. Es geht darum, „wie wir am besten die von der Aufklärung vorgezeichnete Utopie verwirklichen“ (ebd., 150) können. In dieser Hinsicht lässt sich Rortys Position als pragmatisch beschreiben. Das Argument des Pragmatisten gegen moralische Tatsachen lautet wie folgt: Wenn es moralische Tatsachen gibt, dann zeigen diese Tatsachen einen Nutzen für die Verwirklichung der mit diesen Tatsachen vertretenen gesellschaftlichen Utopie. Die bisherigen Versuche, ein Wissen über moralische Tatsachen zu erlangen, haben bis jetzt keinen Nutzen für die Verwirklichung einer gesellschaftlichen Utopie gezeigt. Also gibt es bis zum jetzigen Zeitpunkt keine moralischen Tatsachen und die vielen gescheiterten Versuche sprechen dafür, dass dies auch in Zukunft so bleiben wird. Rortys Zweifel an moralischem Wissen betrifft die kausale Wirksamkeit in Berufung auf dieses Argument (vgl. Rorty 1996, 151). Dem Argument des Pragmatisten liegt die Ansicht zu Grunde, dass das Primat einer ethischen Forschung eine handlungsleitende Problemlösung ist: „The willingness to see philosophy as an aid to creating ourselves rather than to knowing ourselves is another“ (Rorty 1999, 69). Es geht Rorty um den Fortschritt der Gesellschaft zu einer besseren Zukunft (vgl. Rorty 2007, X).

Die Idee, ein Menschenrecht auf Leben zu begründen, ist also deshalb veraltet, weil die Versuche, ein solches Menschenrecht zu begründen, für tatsächliche moralische Entscheidungen nicht von Belang sind. Insbesondere hält Rorty die Frage nach einer Natur des Menschen für verfehlt. Die Frage „Was ist der Mensch?“ sollte durch die Frage „Welche Vorbereitungen können wir treffen, um eine Welt für unsere Urenkel zu schaffen?“ ersetzt werden (vgl. Rorty 2000, 253). Das Argument für diesen Wandel der Fragestellung bleibt das gleiche: Es lässt Menschen effizientere Argumente für die Verwirklichung einer Utopie

entwickeln. Die Berufung auf ein menschliches Wesen, wie es die bisher vorgestellten Begründungsstrategien getan haben, ist für den moralischen Fortschritt nicht erfolgsversprechend.

Den fehlenden moralischen Fortschritt exemplifiziert Rorty an der Reportage „Letter from Bosnia“ von David Rieff. Rieff beschrieb die Verbrechen der Serben an den Muslimen: „To the Serbs, the Muslims are no longer human. [...] Muslim prisoners, lying on the ground in rows, awaiting interrogation, were driven over by a Serb guard in a small delivery van“ (Rieff 1992). Und Rorty interpretiert anhand dieser Ausführungen, dass die serbischen Mörder nach eigenem Urteil keine Menschenrechte verletzen (vgl. Rorty 2000, 241). „Sie handeln nicht unmenschlich, sondern machen lediglich einen Unterschied zwischen Menschen und pseudomenschlichen Wesen“ (Rorty 1996, 144). Diese Entmenschlichung findet sich nicht nur bei den Serben, die den Muslimen als beschnittenen Hund sahen, sondern auch bei Nazis, die zwischen Ariern und Juden unterscheiden, oder Soldaten, die Frauen als gefährliche Huren halten (vgl. ebd., 156).

„Aber es hat wenig Sinn, Menschen, wie ich sie gerade beschrieben habe, vor Augen zu führen, daß Muslime und Frauen gute Mathematiker, Ingenieure oder Juristen sind. Die jungen haßerfüllten Nazischläger wußten sehr wohl, daß viele Juden klug und gebildet waren, doch das erhöhte nur die Lust, mit der sie auf ihre Opfer einschlugen. Auch hat es wenig Sinn, solche Menschen zur Lektüre von Kant zu bewegen und sie davon zu überzeugen, daß man rationale Wesen nicht als bloße Instrumente behandeln darf. Denn es kommt allein darauf an, wer als Mitmensch zählt, [...] der ein Synonym für die Mitgliedschaft in *unserer* sittlichen Gemeinschaft ist“ (ebd., 156).

Nach Rorty lassen sich diese Menschen nicht davon überzeugen, dass alle Menschen als Mitglied einer moralischen Gemeinschaft anzuerkennen sind. Denn die Menschen, die von einer moralisch bedeutsamen Natur des Menschen zu überzeugen sind, werden erwidern, dass sie dies nicht erkennen können (vgl. Rorty 2000, 257). Dies liegt nicht daran, dass diese Menschen intellektuell begrenzt sind, sondern daran, dass sie sich als Angehörige einer gewissen Art von Menschen verstehen, die sich von anderen in moralischer Hinsicht abgrenzen. Die moralische Identität der genannten Menschen definiert sich ausschlaggebend darüber was sie nicht sind. Der Gedanke, dass die guten Intellektuellen „etwas wissen, was diese bösen Leute nicht wissen, und daß es wahr-

scheinlich ihrer eigenen Dummheit zuzuschreiben ist“ (ebd., 259), dass sie ihre Vorurteile nicht überwinden, wird den oben benannten Serben, den fremdenfeindlichen Nazi und den frauenverachtenden Soldaten nicht überzeugen. Auch vor dem Hintergrund pluralistischer Kulturen betont Rorty, dass ein Dialog auf Augenhöhe wichtig ist. In einer multikulturellen Gesellschaft kann es nicht darum gehen, den Anderen von der Irrationalität seiner kulturellen Ansichten zu überzeugen, um gesellschaftlichen Zusammenhalt zu erzeugen. Um kulturelle Differenzen zu überbrücken, sollte das philosophische Gespräch die Hoffnung auf eine gemeinsame bessere Zukunft zum Ziel haben und nicht auf kulturellem Wissen insistieren (vgl. Rorty 1989b, 148).

Der Bedeutungsverlust von Wahrheiten scheint insbesondere für die heutige westliche Gesellschaft besonders zutreffend zu sein. Es lässt sich eine Emotionalisierung des politischen Diskurses beobachten, in dem Wissen und Fakten hinter einer sogenannten „gefühlten Wahrheit“ zurücktreten (vgl. Schwägerl 2016). In einem Widerwillen und in einer Abgrenzung gegenüber „den da oben“ sind Bevölkerungsschichten bereit, Tatsachen zu ignorieren und Lügen zu akzeptieren (vgl. Bär 2016). In diesem Zusammenhang wird häufig die Meinungsbildung im digitalen Zeitalter thematisiert. Denn so lassen sich „gefühlte Wahrheiten“ mitunter auf eine Blickfeldverengungen in der Informationsflut der digitalen Welt zurückführen. Selektionsmechanismen von Internetplattformen und die über soziale Plattformen wie Facebook oder Twitter gesteuerte Kommunikation, erhöhen die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen vermehrt auf falsche Inhalte stoßen, die sie in einer weltverschwörerischen Meinung bestätigen und Menschen an bestimmte Lügen glauben lässt (vgl. Stanzel 2016, 32).

Ist dem Argument zu folgen, dass die Existenz moralischen Wissens zu negieren ist, dann ist einzugestehen, dass die moralischen Überzeugungen der bösen Intellektuellen genauso rational oder irrational sind, wie die der guten Intellektuellen (vgl. Rorty 2000, 259). Wenn der Moralphilosoph aber nicht mehr behaupten kann, dass es diesen Bösen an moralischem Wissen mangelt, was für einen Mangel kann er ihnen dann zuschreiben? Den schlechten Menschen, so Rorty, mangelt es an Mitgefühl (vgl. Rorty 1996, 160). Eine effiziente gesellschaftliche Verwirklichung eines Menschenrechts auf Leben hängt nach Rorty von der Kultivierung eines Mitgefühls ab, das Menschen zu der Erkenntnis kommen lässt, dass die Gemeinsamkeiten zwischen ihnen gewichtiger sind als die Unterschiede. Dass sich in der heutigen Zeit die Verwirklichung von Menschenrechten in Gesellschaften vorfindet, hat nach Rorty damit

zu tun, dass die traurigen und aufwühlenden Geschichten, die gehört werden, für die Entstehung einer Menschenrechtskultur<sup>36</sup> gesorgt haben (vgl. ebd., 151). Dieser Vorgang kann wie folgt gedacht werden: Die „traurigen, sentimentalischen Geschichten“ bewegen mich, sodass „ich mich um einen Fremden [...], einen Menschen, der nicht mit mir verwandt ist und dessen Bräuche ich abstoßend finde“ (ebd., 165f.), kümmere und erübrigen die Frage, warum ich mich moralisch verhalten sollte.

Um Rortys ethische Konstituierung eines Menschenrechts auf Leben im Detail zu verstehen, ist eine nähere Einsicht in seinen Begriff des Mitgefühls notwendig und eine Einsicht darin, wie sich aus diesem Mitgefühl eine Kultur der Menschenrechte verwirklicht. Was genau ist unter dem Mitgefühl zu verstehen, dass Rorty für ein Menschenrecht auf Leben entscheidend hält? Eine genaue Definition des Begriffs des Mitgefühls findet sich bei Rorty nicht und so bleibt die Begriffsbestimmung in seinen verschiedenen Werken leider vage. Rorty verwendet für die Beschreibung des Phänomens Mitgefühl in „Contingency, Irony and Solidarity“ (vgl. Rorty 1989a) vornehmlich die Begriffe „sentiment“ und „sensitivity“, in „Philosophy and Social Hope“ (vgl. Rorty 1999) und „Truth and Progress“ (vgl. Rorty 1998b) „sympathy“. Diese Begriffe scheinen von ihm synonym verwendet zu werden und die gängige Übersetzung dieser verschiedenen Begriffe ins Deutsche durch das Wort „Mitgefühl“ begründet sich durch den Umstand, dass es Rorty vor allem um die Einfühlung, Sensibilisierung oder das Mitempfinden für die Gefühlswelt anderer geht (vgl. Weber 2013, 247).

Als weitere Annäherung lässt sich das Mitgefühl als abhängig von einem „Wir“<sup>37</sup> erörtern. Ein bestimmter Kreis von Menschen begreift sich als „Leute unserer Art“ oder „Menschen wie wir“ (Rorty 1996, 155). Dieses „Wir“ ist nach Rorty ein Teil der menschlichen Identitätsbildung. Wir identifizieren uns „with our community – our society, our political tradition, our intellectual heritage – [...] what matters is our loyalty to other human beings clinging together against the dark“ (Rorty 1982, 166).

Ein Mitgefühl beinhaltet die Fähigkeit, über Unterschiede hinweg zu sehen und Gemeinsam- und Ähnlichkeiten zwischen uns Menschen größeres Gewicht zu zuschreiben (vgl. Rorty 1996, 161). „Das

---

<sup>36</sup> Der Begriff „Menschenrechtskultur“ geht auf Eduardo Rabossi zurück, der eine Menschenrechtskultur als Faktum nach dem Holocaust herausarbeitet (vgl. Rabossi 1990).

<sup>37</sup> Den Begriff „Wir“ entlehnt Rorty der Idee der „Wir-Intentionen“ von Sellars (vgl. Rorty 1989b, 309 u. vgl. Sellars 1980).



heißt, diese Personen sind mir ähnlich genug, dass ich für ihren Schmerz empfänglich bin“ (Weber 2013, 249). Zur Erweiterung des „Wir“ hält Rorty das Erkennen von Gemeinsamkeiten zwischen Menschen, wie beispielsweise unsere Liebe zu unseren Kindern oder Eltern, für relevant (vgl. Rorty 1996, 161): „Ich sehe diese Ausweitung des moralischen Mitgefühls in Analogie zu der Art von Horzonterweiterung, wie sie für geistigen Fortschritt selbst in den sogenannten harten Wissenschaften kennzeichnend ist“ (Rorty 1994, 12).

Weiterhin ist für Mitleid die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel notwendig. „[D]arüber nachzudenken, wie es denjenigen ergehen mag, mit denen man sich nicht ohne weiteres identifiziert“ (Rorty 2000, 260) benötigt Phantasie und Vorstellungskraft. Das Lesen von Romanen und Poesie hilft, das Vokabular fremder Menschen zu verstehen, „um wirkliche und mögliche Demütigungen der Menschen zu verstehen, die diese alternativen Vokabulare benutzen“ (Rorty 1989b, 157), und Ähnlichkeiten im Gegenüber zu entdecken. Ein Perspektivenwechsel, der sich durch das Lesen von „Onkel Toms Hütte“ (Stowe 1852) oder die oben benannte Reportage über die Verbrechen in Bosnien ermöglicht, rufen Reaktionen des Mitgefühls hervor (vgl. Rorty 1996, 160).<sup>38</sup> „The advantage that well-read, reflective, leisured people have when it comes to deciding about the right thing to do is that they are more imaginative, not that they are more rational. [...] Such people are able to put themselves in the shoes of many different sorts of people“ (Rorty 2007, 202).

Darüber hinaus schafft Mitgefühl Solidarität. Solidarität ist „durch Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen. [...] D]iese gesteigerte Sensibilität macht es schwieriger, Menschen, die von uns verschieden sind, an den Rand unseres Bewusstseins zu drängen“ (Rorty 1989b, 15f.). Die Solidarität wird nach Rorty durch das Mitgefühl erschaffen und die durch Mitgefühl erzeugte Solidarität tritt an die Stelle moralischer Verpflichtung. In diesem Sinne ist es „best to think of moral progress as a matter of increasing sensitivity, increasing responsiveness to the needs of a larger and larger variety of people“ (Rorty 1999, 81).

Entscheidend für eine Kultur der Menschenrechte, die sich über ein solches Mitgefühl etabliert, sind nach Rorty zum einen die traurigen und aufwühlenden Geschichten über verschiedenste Menschen und zum

---

<sup>38</sup> Hier lässt sich nochmals die Nähe zu Nussbaum betonen, die Lesekreise als wichtige Rolle für die Sensibilisierung des Tragischen beschreibt (vgl. Nussbaum 2014, 465).

anderen eine Sicherheit. Bei dem Wort „Sicherheit“ denkt Rorty an „Lebensbedingungen, die hinreichend frei von Gefährdung sind“ (Rorty 1996, 160). Eine solche Sicherheit gibt Menschen die Muße darüber nachzudenken, wie es anderen Menschen ergeht, insbesondere denen, die nicht Teil des identifizierenden „Wir’s“ sind. Denn ein Mitgefühl gegenüber Fremden wird sich nur bei Menschen einstellen, „die sich lange genug entspannen können, um zuzuhören“ (ebd., 161). Völker, die unter keinen sicheren Umständen leben, ist nicht einsichtig warum die Spezieszugehörigkeit hinreichend für die Zugehörigkeit zu einer moralischen Gemeinschaft sein sollte, weil es einfach zu riskant ist, die moralische Gemeinschaft leichtfertig auszudehnen (vgl. ebd., 157).

Die Entstehung einer Menschenrechtskultur verdankt sich letztlich einem erweiterten Mitgefühl, sodass Menschen eine Solidarität mit allen Menschen empfinden. Werden alle menschlichen Wesen als „Leute unserer Art“ begriffen, dann ist es möglich mit allen menschlichen Wesen mitzufühlen, derart dass ihnen Rechte zugestanden werden. Der oben beschriebene Serbe, Nazi oder Soldat wird seinen Gleichgesinnten gleichsam bestimmte Rechte zugestehen. Das für Rorty zentrale Problem, das zu lösen ist, ist aber, dass solche Menschen, Menschen der nicht identitätsstiftenden Gruppe keine Rechte zusprechen. Es geht also nicht darum, ein Menschenrecht auf Leben zu begründen, sondern solche Menschen dazu zu motivieren, alle Menschen als Teil der moralischen Gemeinschaft anzuerkennen. Und das geht am besten über ein Mitgefühl zu allen Menschen.

Rortys Ausführungen zur Verwirklichung eines Menschenrechts auf Leben gehen die Negierung moralischer Tatsachen und die Position des ethischen Pragmatisten voraus. Auf eine großspurige metaethische Kritik dieser Ausgangslage soll an dieser Stelle verzichtet werden. Für die vorliegende Untersuchung ist ein kritischer Blick auf die ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben von Wichtigkeit. Und genau das stellt Rorty mit seinen Ausführungen zur Menschenrechtskultur in Frage: „Wir Pragmatisten stützen uns in unserer Argumentation auf die Tatsache, dass die Entstehung der Menschenrechtskultur offenbar nichts dem wachsenden sittlichen Wissen verdankt, dafür aber alles den traurigen und aufwühlenden Geschichten, die man hört“ (Rorty 2000, 267).

Die Kultivierung eines Mitgefühls gegenüber allen Menschen steht einer ethischen Rechtfertigung nicht so kontrovers gegenüber, wie Rorty es teilweise darstellt. Ein Mitgefühl lässt sich auch als Bestandteil einer ethischen Rechtfertigung begreifen. Denn „[w]o aber kein Mitge-

fühl ist, hat jede moralische Verbindlichkeit, auch die Moral in den Menschenrechten, ihren motivierenden Appell verloren“ (Kettner 2001, 202). Es spricht nichts dagegen, dass ein begründungsorientiertes Vorhaben zur Ausbildung eines moralischen Mitgefühls beiträgt.

Für das Vorhaben, ein Mitgefühl als alleinige Vorbedingung für eine Anerkennung eines Menschenrechts auf Leben zu bemühen, fehlt aber die soziologische Rückbindung. Die Solidarität für mehrere Menschen ergibt sich nach Rorty über ein Mitgefühl, das von einer Erweiterung eines Wir-Begriffs abhängt. Der Soziologe Robert Putnam beschreibt ein soziales Moment unter dem Begriff „bonding“, das sich mit Rortys Solidaritätsbegriff vergleichen lässt. Bonding ist eine Form von Solidarität innerhalb einer Gruppe, deren Zusammengehörigkeitsgefühl sich durch eine Abgrenzung von anderen auszeichnet (vgl. Putnam 2000, 15ff.). Das zu erweiternde „Wir“ kennzeichnet Rorty über genau solche identitätsstiftenden Abgrenzungen. Für die Erweiterung einer Solidarität erachtet Putnam das Phänomen des bonding aber eher für hinderlich, da es die Gefahr einer emotionalen Überforderung birgt. Es ist zu bezweifeln, „ob die geforderte globale »Familienbande« emotional für den Einzelnen überhaupt tragbar ist“ (Weber 2013, 270).

Zum anderen fehlt die Einsicht darin, wie ein Mitgefühl allein den Inhalt eines Menschenrechts auf Leben bestimmen soll. „Leider verstummt Rortys Text vor allen besonderen Inhalten von Menschenrechten“ (ebd., 209). Und wenn jemand näher nachfragt, warum ein Menschenrecht auf Leben akzeptiert werden sollte, dann scheint es von entscheidender Bedeutung, dass jenem begründet werden kann, warum das Menschenrecht auf Leben genau diesen Inhalt hat und warum genau es in der Welt solche moralischen Prinzipien in Form eines Menschenrechts geben sollte. Rorty unterschätzt die Bedeutung von Begründungen für die Motivation nach bestimmten Überzeugungen zu handeln (vgl. ebd., 177). Unabhängig von den verschiedenen Überzeugungen unterschiedlichster Menschen, ist es für eine Identifikation mit einem Menschenrecht auf Leben notwendig, dass sich Auffassungen von Menschenrechten „auf argumentativ-diskursive Weise konstruieren lassen, so dass alle, die es betrifft, diese nicht nur verstehen, sondern auch *akzeptieren* können“ (Kettner 2001, 219).

Wenn Mitgefühl keinen bestimmten Inhalt festlegt, was ist dann, wenn „nicht die gefühlbewegenden Geschichten des zur Menschenrechtskultur gehörenden egalitären Universalismus [...] das Rennen machen würden, sondern die gefühlbewegenden Geschichten von Rassismus, Hass, Segregation oder Suprematie“ (ebd., 212)? Es stellt

sich eine Machtlosigkeit ein, wenn die bösen Menschen herzerweichendere Literatur oder emotionalere Reportagen schreiben. Und Rorty kann dem nichts entgegen setzen, da er keine moralischen Tatsachen behaupten möchte und sich in Fragen der Moral über niemanden erheben möchte, insbesondere über andere Kulturen. „Alles was zu ihrer Verteidigung [der Menschenrechtskultur] gesagt werden kann, ist, dass sie weniger unnötiges Leiden produzieren würde als jede andere und dass sie das beste Mittel zu einem bestimmten Zweck ist: die Erzeugung einer größeren Vielfalt von Individualitäten“ (Rorty 1998a, 30). Über den Status eines Appells kann und will Rorty jedoch nicht hinausgehen (vgl. Schäfer 2001, 179).

Dieser Machtlosigkeit ließe sich partiell etwas entgegen halten, wenn Rorty mehr auf die Empfindungsfähigkeit hinter den traurigen und aufwühlenden Geschichten insistieren würde als auf die Geschichten selbst. Der Roman „Onkel Toms Hütte“ hatte so eine Wirkung auf die Sklavenbefreiung in Amerika, weil die Leser das Gelesene mit eigenen Empfindungen verbinden konnten (vgl. Weber 2013, 262f.). Die Kritik, dass vorsprachliches Erleben für Rorty keine große Rolle spielt, pointiert Josef Früchtl in dem Vorwurf eines „linguistischen Essentialismus“ (Früchtl 1996, 220f.). Rortys Bezüge auf Empfindungen bleiben leider nur bei einer Erwähnung in Nebensätzen stecken, wie „wir sind in weit größerem Maße dazu fähig, *füreinander* zu fühlen“ (Rorty 1996, 154) oder „[b]ei den hier relevanten Übereinstimmungen handelt es sich [...], um so geringfügige, oberflächliche Gemeinsamkeiten wie die Liebe zu unseren Eltern und Kindern“ (ebd., 161). Die Bedeutung der körperlichen Erfahrung von Empfindungen für die Ausbildung von Mitgefühl oder ein Nachempfinden von Bedürfnissen anderer Menschen wird von Rorty vernachlässigt (vgl. Weber 2013, 264).

\*

Grundsätzlich bleibt aber eine gewisse Machtlosigkeit, die anthropologischen Begründungen als solchen inhärent ist. Die Vermeidung eines naturalistischen Fehlschlusses bedingt bei Rorty eine Kultur von Menschenrechten. Nussbaums Theorie unterliegt einem Revisionsvorbehalt. Der Capabilities Approach oder eine Menschenrechtskultur konnten in ihrer Normativität nicht über den Status eines Appells hinausgehen. Der transzendente Kontraktualismus bildete hier eine Ausnahme, da er sich zentraler Elemente einer rechtspositivistischen Begründungsstrategie bedient. Ohne staatliche Rückbindung einer Tauschgerechtigkeit, verlor diese ethische Rechtfertigung aber ebenfalls ihre normative Kraft bezüglich eines Menschenrechts auf Leben. Dies äußerte sich in

dem Ausgangszustand der rechtfertigungs-methodologischen Konzeption, die ein moralisches Moment in der Anthropologie des Menschen vermissen ließ. Nussbaum und Rorty konnten dieses Moment nur durch einen moralischen Appell füllen.

Das sogenannte Argument des naturalistischen Fehlschlusses geht auf George Edward Moore zurück und besagt in seiner Konklusion, dass keine normative oder bewertende Aussage aus rein deskriptiven Prämissen deduktiv ableitbar ist (vgl. Moore 1996, 40f.). Denn um eine normative Aussage abzuleiten, muss mindestens eine der Prämissen bewertendes Vokabular verwenden. Das bedeutet also, dass normative Urteile aus bloßen Tatsachenaussagen nicht deduzierbar sind. Anthropologische Beobachtungen allein können deshalb nicht allein für eine zwingende ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts genügen.

Welcher Art könnte aber eine normative Prämisse sein, um ein Menschenrecht auf Leben ethisch zu rechtfertigen? Ausgangszustand einer rechtfertigungs-methodologischen Konzeption kann eine Prämisse sein, die das menschliche Leben als etwas beschreibt, das einen moralischen Wert hat. Das Menschenrecht auf Leben, verstanden als moralisches Recht, lässt sich, wie eingangs angekündigt, neben diesen anthropologischen Überlegungen auch über einen utilitaristischen Wert begründen. Im Folgenden soll das menschliche Leben innerhalb einer utilitaristischen Konzeption näher untersucht werden.

Die bisherigen Begründungsstrategien haben ihren Fokus auf den einzelnen Menschen gelegt. Während bei einem utilitaristischen Ausgangspunkt der kollektive Vorteil zentral wird, war bei den bisherigen Begründungen des Menschenrechts der distributive Vorteil des einzelnen Individuums in den Vordergrund gerückt. In dieser Hinsicht steht die im folgenden Kapitel zu erörternde kollektivistische Begründungsstrategie den vorangegangenen individualistischen Begründungen diametral gegenüber.

## 5 Utilitarismus und ein Menschenrecht auf Leben

Eine utilitaristische Begründung für ein Menschenrecht auf Leben weist dem menschlichen Leben einen moralischen Wert zu. Innerhalb einer solchen ethischen Theorie ist der Mensch als lebendes Wesen besonders *wertvoll*. Menschliches Leben hat einen besonderen Wert, sodass das Töten eines Menschen moralisch gewichtig ist. Eine solche Begründung proklamiert ein Tötungsverbot nicht *prima facie* über ein Menschenrecht, sondern deklariert das Töten von Menschen vielmehr als besonderes moralisches Vergehen. Dennoch sind solche Begründungsstrategien oft nicht losgelöst von einem Menschenrecht auf Leben, sodass eine nähere Erörterung in diesem Untersuchungszusammenhang nicht fehlen darf. Die Begründungsleistung für ein Menschenrecht auf Leben liegt in den folgenden ethischen Konzepten darin, dass utilitaristische Überlegungen letztlich in einem Menschenrecht auf Leben kollabieren. Weil das menschliche Leben einen besonderen moralischen Wert hat, besteht ein Anspruch auf bestimmte Handlungen in Bezug auf dieses und darf insbesondere nicht leichtfertig beendet werden. In der Zuschreibung von Werten für ein moralisches Kalkül kommt es oft zu einer Anerkennung eines Menschenrechts, zu Gunsten einer Eingrenzung gegen das ausufernde Maximierungsprinzip. Ronald Dworkin spricht in diesem Zusammenhang von einer „Trumpfkarte“ (vgl. Dworkin 1977, 90), die der Utilitarist auszuspielen vermag. Eine utilitaristische Rechtfertigung des Menschenrechts auf Leben soll letztlich plausibel machen, wie ein Töten von Menschen dem utilitaristischen Maximierungsprinzip entgegenstehen kann.

Peter Singer sieht in seinen Überlegungen, warum Töten ein Unrecht ist, das Bedürfnis, dass „unser Leben etwas ist, auf das wir ein *Recht* haben“ (Singer 2013, 153). Das besondere moralische Vergehen liegt nach Singer aber primär in einem Personsein des Menschen. In der Untersuchung eines Rechts auf Leben hält er fest, dass ein Utilitarist diesen Grund für ein Tötungsverbot auf konzeptioneller Ebene nicht

akzeptieren wird, betont aber gleichzeitig, dass auf der intuitiven Ebene die Vorstellung eines Rechts auf Leben Befürwortung findet (vgl. ebd., 159). Auf dieser Ebene ist ein regel- oder prinzipientreues Handeln von Vorteil, da es unter dem Strich zu besseren Konsequenzen führt, ohne, dass im täglichen Handeln die Folgen ständig zu berechnen sind (vgl. ebd., 150f.).

Die Idee des regelgeleiteten Handelns greift Bernard Gert auf und versucht in einer Modifikation des utilitaristischen Grundgedankens Problematiken desselben zu vermeiden (vgl. Gert 1983). Die Vermeidung von Übeln und die Rationalität der Menschen wird von Gert in den Vordergrund gerückt, sodass von einem rationalistischen negativen Utilitarismus gesprochen werden kann (vgl. Hinkmann 2002, 147): „Gut ist, was kein rationaler Mensch vermeiden wird, es sei denn, er hätte einen Grund dazu“ (Gert 1983, 82). Hiervon ausgehend sieht Gert den Ausgangspunkt einer Rechtfertigung für das Tötungsverbot in folgender, von einem rationalen Menschen zu befürwortenden moralischen Einstellung: „Alle anderen sollten der Regel ‚Du sollst nicht töten‘ im Hinblick auf jeden gehorchen, an dem ich (als rationale Person) interessiert bin, einschließlich meiner selbst“ (ebd., 119). Ein Menschenrecht auf Leben zu haben ist nach Gert nichts anderes, als unter dem Schutz eben dieser Regel zu stehen: “To have a right not to be killed is just to have the protection of a moral rule prohibiting killing” (Gert 2004, 143).

Im Folgenden soll der utilitaristische Ausgangspunkt zur Begründung eines Menschenrechts auf Leben, insbesondere anhand Gerts Verständnisses moralischer Regeln, diskutiert werden. Gert erörtert, wie sich die Regel eines Tötungsverbots als Resultat rationaler Überzeugungen erarbeiten lässt. In dieser Ausarbeitung wird auch deutlich, dass eine Begründung für ein Menschenrecht auf Leben plausibel machen muss, warum es eine rational gebotene Überzeugung ist, dass Menschen im Allgemeinen nicht getötet werden wollen. Darüber hinaus soll die Idee, an einer moralischen Personalität ein Menschenrecht auf Leben auszumachen, näher erörtert werden. Eine Beschränkung eines Menschenrechts auf Leben auf ein Recht von Personen würde viele Schwierigkeiten in der Begründung desselben Rechts vermeiden, wie sich im Laufe dieser Untersuchung an verschiedenen Stellen zeigte.

## 5.1 Moralische Regeln

Der klassische Utilitarist<sup>39</sup> hat verschiedene Gründe an der Hand, die eine Tötung von Menschen zu einem Unrecht machen (vgl. Birnbacher 2006, 178 ff.): Zuallererst ist der lebende Mensch Voraussetzung für ein in der utilitaristischen Kalkulation positiv zu bewertendes Leben. Einen Menschen zu töten würde in den meisten Fällen bedeuten, ein insgesamt nicht leidvolles Leben vorzeitig zu beenden. Dennoch lassen sich Fälle vorstellen, in denen das Töten eines Menschen das Glück anderer Menschen maximieren würde. Durch indirekte Auswirkungen stellen solche zweckmäßigen Tötungen aber auch für den Utilitaristen ein Unrecht dar: Vertraute würden unter dem Verlust eines ihnen bekannten Menschen leiden. Darüber hinaus würde die moralische Legitimierung einer Tötung von Menschen eine allgemeine Angst und Unsicherheit in der Gesellschaft schaffen. Jeder müsste befürchten, für ein insgesamt positiveres menschliches Dasein geopfert zu werden. Zuletzt hat die Tötung bestimmter Menschen Auswirkungen auf das Selbstverständnis anderer Menschen. Dieser Grund offenbart sich in der Tötung von Menschen aufgrund bestimmter Eigenschaften, wie bei einer selektiven Abtreibung oder Euthanasie. Menschen, die sich mit dem Getöteten durch diese bestimmten Eigenschaften identifizieren, würden die Tötung als Herabsetzung ihrer selbst empfinden.

Diese verschiedenen Facetten des indirekten Arguments, die das Töten eines Menschen zu einem Unrecht macht, greifen jedoch nicht, wenn die Tötung im Geheimen stattfindet und niemand davon erfährt. Dies veranlasst Gert dazu, im Rahmen moralischer Regeln, ein direktes Argument gegen die Tötung von Menschen auszuarbeiten.<sup>40</sup> Gert macht die Vermeidung von Übeln und die Rationalität von Menschen zum Primat seines regelutilitaristischen<sup>41</sup> Ausgangspunkts und gibt folgende Definition von Gut und Böse: „Böse ist, was alle rationalen Menschen

---

<sup>39</sup> Für einen Überblick zu den verschiedenen Versionen utilitaristischer Theorien vgl. Frankena 2017, 35ff.

<sup>40</sup> Die moralischen Regeln, die Gert im Rahmen seiner Minimaethik liefert sind: Du sollst nicht töten. Du sollst niemandem Schmerzen zufügen. Du sollst niemanden zum Invaliden machen. Du sollst niemanden seiner Freiheit oder seiner Chancen berauben. Du sollst niemanden seines Vergnügens berauben. Du sollst niemanden täuschen. Du sollst deine Versprechen halten. Du sollst nicht betrügen. Du sollst dem Gesetz gehorchen. Du sollst deine (Rollen-)Pflichten erfüllen (vgl. Birnbacher 2013, 400).

<sup>41</sup> Vgl. für weitergehende Ausführungen zum Regelutilitarismus Frankena 1972, 57ff.



vermeiden werden, es sei denn, sie hätten einen Grund, es nicht zu vermeiden. Gut ist, was kein rationaler Mensch vermeiden wird, es sei denn, er hätte einen Grund dazu“ (Gert 1983, 82). Für Gert steht im Gegensatz zum klassischen Utilitaristen die Minimierung von Übeln im Vordergrund und bezüglich der Untersuchung eines Tötungsverbots, dass der Tod „gewöhnlich das schlimmste Übel [ist], da alle rationalen Menschen bereit sind, ein gewisses Maß von anderen Übeln zu erleiden, um dem Tod zu entgehen“ (ebd., 84). Ein Menschenrecht auf Leben zu haben ist nach Gert nichts anderes, als unter dem Schutz der Regel „Du sollst nicht töten“ zu stehen: “To have a right not to be killed is just to have the protection of a moral rule prohibiting killing” (Gert 2004, 143). Ein Verständnis der Rechtfertigung eben dieser moralischen Regel liefert ein Verständnis davon, wie Gert ein Menschenrecht auf Leben innerhalb seiner regelutilitaristischen Überlegungen begründet.

Vorher sei jedoch etwas zum Format der Regel gesagt. Die moralischen Regeln, die Gert aufstellt, sollen zur Vermeidung von Übeln dienen und stellen interpersonelle Regeln dar, die innerhalb eines Kollektivs zu rechtfertigen sind (vgl. Gert 1998, XI). Der Ausgangspunkt eines Kollektivs zur Begründung eines Menschenrechts nimmt gegenüber den bisher vorgestellten Theorien eine Sonderstellung ein und ist außerhalb einer utilitaristischen Ethik auch kaum vertreten (vgl. Hinkmann 2002, 203).

Die moralischen Regeln, die Gert ethisch rechtfertigen möchte, bestimmen sich vornehmlich durch zwei Kriterien: Zum einen sind es rationale Menschen, die sich an solche Regeln halten sollen. Gert führt folgende, für ihn zentralen, Eigenschaften eines rationalen Menschen im Sinne eines moralischen Akteurs an (vgl. Gert 1983, 40ff.): Der Mensch muss Wissen über allgemeine Tatsachen haben, wie die, dass ein Mensch sterblich ist und getötet werden kann und dass Menschen sich gegenseitig Freiheiten oder Lüste berauben können. Darüber hinaus kann ein rationaler Mensch einschätzen, welche Wirkungen sein Handeln auf andere Menschen hat und besitzt die Fähigkeit etwas zu wollen. Das Wichtige an dieser Fähigkeit ist, dass Handlungen gewollt aber eben auch zu unterlassen gewollt werden können.<sup>42</sup>

Als zweites Kriterium sind die moralischen Regeln dadurch beschränkt, dass sie nur eine begrenzte Art von Handlungen, zu denen rationale Menschen fähig sind, regeln sollen. Zu allererst definiert sich die

---

<sup>42</sup> Zum Begriff des Willens vergleiche auch Duggan/ Gert 1967.

inhaltliche Bestimmung moralischer Regeln durch solche Handlungen, die dadurch bestimmt sind, dass sie der Vermeidung von Übeln dienen (vgl. Gert 1983, 112), wie „Du sollst nicht töten“, „Du sollst nicht lügen“ oder „Verursache keine Schmerzen“ (ebd., 102). Weiterhin sind die Handlungen derart, dass sie an keine bestimmten Menschen, an eine Zeit oder einen Ort gebunden sind, sodass die moralischen Regeln letztlich so allgemeiner Art sind, dass fast jeder sie anführen und als solche akzeptieren würde (vgl. ebd., 102).

Neben diesen beiden Bestimmungen moralischer Regeln gibt Gert ein weiteres Charakteristikum moralischer Regeln an, das die Art der Rechtfertigung betrifft: „Alle rationalen Menschen müssen den Gehorsam ihr [der moralischen Regel] gegenüber befürworten“ (ebd., 114). Hier zeigt sich nun die Form der Rechtfertigung, die über den Ausgangspunkt einer kollektiven Zustimmung angestrebt wird. Zentral für die Begründung der Regel „Du sollst nicht töten“ ist, dass für alle Betroffenen eine bestimmte Einstellung gegenüber der moralischen Regel rational geboten ist (vgl. ebd., 50). Diese Forderung steht unter einer gewissen Demut, da nicht alle rationalen Menschen diese Einstellung faktisch haben müssen, sondern es um eine Einstellung geht, die jeder akzeptieren würde, „wenn er sich lediglich auf solche Überzeugungen stützen würde, die rational geboten sind“ (ebd., 116). Dies ist im Groben die Argumentation, die Gert in seiner Rechtfertigung der moralischen Regeln vollziehen möchte: Gegenüber der moralischen Regel ist in einem ersten Schritt eine moralische Einstellung rational geboten, die jeder Mensch aufgrund seiner rationalen Überzeugungen einnehmen würde. In einem zweiten Schritt nötigen die rational gebotenen Überzeugungen aller rationalen Menschen den einzelnen Menschen zu einer öffentlichen Einstellung. Diese öffentliche Einstellung legt das Kollektiv rationaler Menschen verpflichtend auf ein Menschenrecht auf Leben fest.

Ein Verständnis von rationalen Überzeugungen ist also entscheidend. Gert nähert sich einer begrifflichen Bestimmung von Rationalität, indem er ausführt was irrationale Überzeugungen sind. Für irrationale Überzeugungen gibt er folgende Definition:

„[E]ine Überzeugung nenne ich irrational dann und nur dann, wenn sie (1) von einer Person vertreten wird, die genügend Wissen und Intelligenz hat, um zu wissen, daß sie falsch ist, wenn sie (2) mit einer großen Anzahl von Dingen inkonsistent ist, von denen sie weiß, daß sie wahr sind und wenn (3) diese Inkonsistenz für fast alle Leute mit

ähnlichem Wissen und ähnlicher Intelligenz offensichtlich ist“ (ebd., 49).

Die Bedingung (1) ist besonders stark zu lesen, da eine irrationale Überzeugung nicht als falsche Überzeugung missverstanden werden darf. Eine irrationale Überzeugung ist eine offenkundig falsche Überzeugung einer Person, die in der Lage ist zu wissen, dass sie falsch ist. Eine irrationale Überzeugung definiert sich aber auch immer über eine bestimmte Gruppe von Menschen, die ein bestimmtes Wissen und eine bestimmte Intelligenz besitzt. Die Gruppe von Menschen, über die Gert sprechen möchte, ist jene, die genügend Wissen und Intelligenz besitzt, um bzgl. der moralischen Regeln als moralischer Akteur gelten zu können. Rational gebotene Überzeugungen sind solche rationalen Überzeugungen, deren Negation zu einer irrationalen Überzeugung führen (ebd., 51). In Bezug auf die Regel eines Tötungsverbots ist es irrational folgende Überzeugungen zu negieren:

„Der Mensch ist sterblich, er kann von anderen Menschen getötet werden, und er möchte im Allgemeinen nicht getötet werden“ (ebd., 53).

Diese rational gebotenen Überzeugungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie von allen rationalen Menschen geteilt werden und alle darin übereinstimmen (vgl. ebd., 132). Die Regel „Du sollst nicht töten“ motiviert alle rationalen Menschen deshalb zu folgender moralischer Einstellung:

„Ich will, daß alle anderen Menschen der Regel im Hinblick auf jeden gehorchen, der mir wichtig ist (einschließlich meiner selbst), es sei denn, sie hätten einen guten Grund zur Annahme, daß entweder dieser andere oder ich selbst (möglicherweise dieselbe Person) ein rationales Bedürfnis hat (oder haben würde, wenn er in Kenntnis der Tatsachen wäre), daß dieser Regel im Hinblick auf ihn nicht gehorcht wird“ (ebd., 128).

Zu betonen ist, dass Gert nicht fordert, dass die Regel zwingend nicht befolgt werden soll, wenn die einschränkende Es-sei-denn-Klausel zutrifft. Die Klausel lässt lediglich zu, dass in diesem Fall nicht alle rationalen Menschen die Einstellung einnehmen müssen, dass die Regel befolgt werden soll. Weitere rational erlaubte Überzeugungen lassen unterschiedliche moralische Einstellungen zu, sodass andere Menschen nicht in der Pflicht stehen andere zu töten, wenn bei diesen ein rationales Bedürfnis besteht getötet werden zu wollen. Gert schafft mit seinen mora-

lischen Regeln einen Art Minimalkonsens, neben dem aber durchaus über moralische Einstellungen Uneinigkeit herrschen kann und somit ein moralischer Pluralismus möglich ist. Ein ethischer Universalismus sowie kultureller Pluralismus finden in dieser Hinsicht ein plausibles Nebeneinander in Gerts Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben (vgl. Hinkmann 2002, 156).

In diesem Zusammenhang ist auch auszuführen, dass Gert den Rationalitätsbegriff von Überzeugungen an Bedürfnisse und Handlungen knüpft und diesbezüglich eine Theorie von Rationalität als Bedürfnisbefriedigung vertritt. Rationale Bedürfnisse folgen einem aufgeklärten Eigeninteresse (vgl. Hinkmann 1996, 51) insofern, als dass sie genau dann rational sind, wenn die zu verfolgenden Bedürfnisse nicht dem betreffenden handelnden Menschen *grundlos* Böses zufügen würden. Demnach ist das Bedürfnis, dass Menschen, die mir wichtig sind, getötet werden oder selbst getötet zu werden, irrational, wenn sich für diese Bedürfnisse kein besonderer Grund ergibt. Eine Handlung ist prinzipiell genau dann irrational, wenn der handelnde Mensch einem irrationalen Bedürfnis folgt oder einem Bedürfnis von dem er weiß, dass dieses einem wichtigerem entgegensteht (vgl. Gert 1983, 56f.). Andernfalls ist eine Handlung rational erlaubt, um ein Bedürfnis zu befriedigen.

Der erste Schritt zu einem moralischen Minimalkonsens bezüglich der moralischen Regel „Du sollst nicht töten“ vollzieht sich innerhalb dieses Rationalitätsbegriffs durch das rationale Bedürfnis von Menschen, sich selbst und ihre Mitmenschen, die ihnen wichtig sind, vor üblen Konsequenzen zu bewahren (vgl. ebd., 128). Die Regel „Du sollst nicht töten“ könnte deshalb auch so formuliert werden: „Verursache keinen Tod“. Weil dem rationalen Menschen bewusst ist, dass durch Handlungen von Menschen das Übel des Todes verursacht werden kann, nimmt jener die oben zitierte moralische Einstellung ein, mit der er sich und seine Nächsten vor Übel schützen möchte (vgl. ebd., 129). Und diese Einstellung ist rational geboten, weil es eine Einstellung ist, die jeder rationale Mensch aufgrund der benannten rationalen Überzeugungen einnehmen würde.

Mit Hilfe der begrifflichen Bestimmung rational gebotener Überzeugungen lässt sich nun bestimmen, welche Einstellung ein rationaler Mensch gegenüber der moralischen Regel „Du sollst nicht töten“ weiterhin einnehmen muss. Beschränkt sich der Mensch auf die rational gebotenen Überzeugungen, dann hat er neben den oben benannten Überzeugungen auch noch eine solche, die besagt, dass alle rationalen Menschen im Allgemeinen jedes Übel, das sie betrifft, vermeiden wollen und

ihr Handeln so gestalten, dass sie dadurch ein nicht erwünschtes Übel, insbesondere das des Todes, vermeiden. Darüber hinaus weiß er, dass alle rationalen Menschen „entschlossen sind, jenen ein Übel zuzufügen, von denen sie glauben, daß diese ihnen ein unerwünschtes Übel zufügen werden“ (ebd., 133). Im Fall des Tötungsverbots bedeutet dies, dass sich alle rationalen Menschen mit Gewalt gegen jemanden wehren würden, von dem sie glauben, dass jener bereit ist sie zu töten. Da der rationale Mensch also mit dem Nichtbefolgen der moralischen Regel gegenüber allen anderen rationalen Menschen die Wahrscheinlichkeit erhöht Übel zu erleiden, ist folgende Einstellung rational geboten: Der rationale Mensch befürwortet, gegenüber allen anderen Menschen, die moralische Regel zu befolgen. Diese Befürwortung nennt Gert eine öffentliche Einstellung.

Was genau ist unter dieser öffentlichen Einstellung zu verstehen? Bezüglich des zweiten Schritts zu einem moralischen Minimalkonsens verhält es sich so: „Wenn ihm nicht die gesamte Menschheit wichtig ist, wäre es irrational für einen Menschen, zu erwarten, daß alle anderen rationalen Menschen seine besondere Einstellung gegenüber den Regeln teilen“ (ebd., 131). Auf jeden Fall wird jeder andere rationale Mensch fordern, dass die Regel auch in Bezug auf ihn und seine Nächsten eingehalten wird und dies, wie oben bereits erwähnt, im Zweifel auch mit Gewalt durchsetzen. Um eine Befürwortung der Regel von allen rationalen Menschen zu erzielen, muss eine Einstellung eingenommen werden, die alle Menschen unter den Schutz der Regel stellt. Dies bedingt, dass ein rationaler Mensch eine Einstellung gegenüber der moralischen Regel „Du sollst nicht töten“ einnimmt, die ein *gleiches Interesse* für alle Menschen beinhaltet, um alle anderen rationalen Menschen zu überzeugen diese Einstellung einzunehmen (vgl. ebd., 131). Eine solche Einstellung, die eine Befürwortung der Regel in der Zustimmung aller rationalen Menschen findet, ist nach Gert die öffentliche Einstellung.

Die regelutilitaristisch-rationale Argumentation, die Gert anführt, um die moralische Regel des Tötungsverbots zu rechtfertigen, lässt sich in den eingeführten Begrifflichkeiten wie folgt zusammenfassen: Ein rationaler Mensch hat das rationale Bedürfnis, dass er selbst und Menschen, die ihm wichtig sind, unter dem Schutz der moralischen Regel stehen. Deshalb nimmt er eine moralische Einstellung bezüglich jener Regel ein, die fordert, dass alle anderen rationalen Menschen sich an diese Regel bzgl. der ihm wichtigen Menschen halten sollen. In der Beschränkung auf rational gebotene Überzeugungen zeigt sich aber: Wenn sich alle rationalen Menschen an die Regel „Du sollst nicht töten“ halten

sollen, dann ist es rational geboten, dass der rationale Mensch seine Einstellung so modifiziert, dass er eine öffentliche Einstellung bezüglich der Regel einnimmt. Also: Gegenüber der moralischen Regel „Du sollst nicht töten“ ist für den rationalen Menschen eine öffentliche Einstellung rational geboten.

Eine öffentliche Einstellung muss nicht mit der Einstellung übereinstimmen, nach der ein rationaler Mensch tatsächlich handelt. Die Befürwortung in Form der öffentlichen Einstellung muss nicht zwangsläufig aufrichtig sein (vgl. ebd., 131f.). Dieser Umstand liegt daran, dass Gert den Standpunkt vertritt, dass für rationale Menschen das moralische Handeln höchstens rational erlaubt und nicht geboten ist. „Es ist unmöglich, moralisches Handeln in einem ebenso strengen Sinn zu rechtfertigen wie das öffentliche Einnehmen der moralischen Einstellung gegenüber den moralischen Regeln“ (ebd., 147).

Hier schließt sich eine erste Kritik an Gerts regelutilitaristisch-rationalem Argument an. Es liefert mit der Trennung von moralischen Handlungen und Einstellungen eine sehr schwache Begründung für ein Menschenrecht auf Leben. Denn diese Begründung lässt Heuchelei zu. Im Sinne rationaler Bedürfnisse kann es sogar rational erscheinen, eine Doppelstrategie bezüglich der moralischen Regeln zu verfolgen (vgl. Brandt 1984, 12f.): Gegenüber anderen rationalen Menschen täusche ich meine öffentliche Einstellung zu den moralischen Regeln vor, um selbst den Nutzen der Regel „Du sollst nicht töten“ beanspruchen zu können, handle aber im Sinne meiner Bedürfnisse durchaus nicht im Einklang mit dieser Regel. Gerts Trennung von moralischem Handeln und der moralischen Einstellung lässt ein Töten im Geheimen wieder zu. Denn die Doppelstrategie funktioniert sicherlich nur, wenn der Vertrauensbruch nicht zu allen anderen rationalen Menschen offenkundig wird. Die Theorie rationaler Überzeugungen kann den Umstand des erlaubten Tötens im Geheimen nicht auffangen, da erst die öffentliche Einstellung ein gleiches Interesse für alle Menschen vom Individuum einfordert. Ist die öffentliche Einstellung aber nur noch geheuchelt, hängt die rational erlaubte moralische Einstellung, nach der ein Mensch handelt, nur noch an den Bedürfnissen, die jener zu anderen Menschen hat. Einem Menschen mit völliger Interessenlosigkeit gegenüber anderen Menschen ist im Sinne der Handlungs rationalität Gerts sinnloses Töten unter dem Mantel der Heuchelei rational erlaubt (vgl. Hinkmann 2002, 158). Diese Kritik lässt sich noch weiter treiben, indem ein rationaler Menschen zu betrachten ist, für den nicht nur andere Menschen nicht von Interesse sind, sondern dem auch sein eigenes Leben nicht wichtig ist. Solch ein Mensch

ist nicht gezwungen eine befürwortende moralische Einstellung gegenüber der Regel „Du sollst nicht töten“ einzunehmen und damit auch keine öffentliche Einstellung. So jemandem ist sinnloses Töten rational erlaubt, ohne eine heuchlerische Einstellung einnehmen zu müssen, da er weder an dem Leben anderer noch an seinem eigenen Leben Interesse hat.

Davon abgesehen wird hier umso deutlicher, dass die Menschen, die nicht zu den rationalen Menschen gezählt werden können, auf die Zuneigung dieser rationalen Menschen angewiesen sind, um unter dem Schutz eines Menschenrechts auf Leben zu stehen. Der einzelne rationale Mensch ist nur insoweit gezwungen, anderen Menschen ein Menschenrecht auf Leben zuzugestehen, insoweit er davon ausgehen kann, dass alle anderen rationalen Menschen sich darauf einlassen, ein gleiches Interesse für die ihn wichtigen Menschen aufzubringen. Werden nicht-rationale Menschen, die auch von anderen rationalen Menschen nicht als wichtig erachtet werden, außer Betracht gelassen, wird diese Begründung der Bedingung der Universalität gerecht. Der Bedingung der Egalität wird hingegen nicht Genüge getan. Menschen, die keine rationale Einsicht in einen kollektiven Vorteil nehmen können, fehlt der egalitäre Zugang zum Schutz eines Menschenrechts auf Leben. Sie bleiben rechtfertigungs-methodologisch von rationalen Menschen abhängig.

\*

Einer utilitaristischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben stellt sich zu guter Letzt folgende zentrale Herausforderung: Gert hält zunächst folgendes fest: „Das Bedürfnis getötet zu werden ist irrational“ (Gert 1983, 60). Das Bedürfnis getötet zu werden braucht einen Grund, um als rational zu gelten, wie sich von beständigen unerträglichen Schmerzen zu befreien. Damit trifft Gert eine prinzipielle Unterscheidung zwischen dem Bedürfnis getötet zu werden oder sich selbst zu töten und den meisten anderen Bedürfnissen (vgl. ebd., 60f.): Das Bedürfnis rosafarbene Hemden zu tragen bleibt rational, auch ohne anzugebendem Grund. Das Bedürfnis nach dem eigenen Tod benötigt jedoch ausnahmslos einen Grund, um als rational zu gelten. Diese besondere Klassifizierung des Bedürfnisses getötet zu werden bleibt jedoch dogmatisch. Nicht zuletzt bleibt auch eine genaue Qualifizierung von Gründen, die das Bedürfnis rational machen würden, aus. Im Allgemeinen lässt sich bei Gert kritisieren, dass eine tiefergreifende Rechtfertigung rational gebotener Überzeugungen und Bedürfnisse fehlt. Speziell für das Tötungsverbot fehlt eine Begründung für die Feststellung, dass „[d]er Mensch [...] im Allgemeinen nicht getötet werden“ (ebd., 53) möchte,

eine rational gebotene Überzeugung darstellt. Der Rechtfertigungsbedarf für ein Menschenrecht auf Leben wird lediglich in den Bereich rational gebotener Überzeugungen und Bedürfnisse verschoben. Eine Begründung für ein Menschenrecht auf Leben muss plausibel machen, inwiefern sich aus der Überzeugung, nicht getötet werden zu wollen, ein Menschenrecht ableitet.

Das Bedürfnis nach dem eigenen Tod als irrational zu beschreiben, weil der Tod als größtes Übel zu bewerten ist, welches Menschen vermeiden wollen, hilft an dieser Stelle nicht weiter. Denn dies bringt die zentrale Herausforderung mit sich: Epikur formuliert hierzu in seinem Brief an Menoikeus, „dass der Tod uns nicht betrifft; denn jedes Gut und jedes Übel (ist begründet) in der Wahrnehmung, der Tod bedeutet aber deren Verlust“ (Epikur, Brief an Menoikeus, [124]). Die Dichotomie zwischen Tod und Leben setzt die Grenze dafür, dass uns etwas angeht oder eben nicht. Der Tote leidet nicht, noch hat er irgendwelche Sorgen, geschweige denn, dass er noch irgendeine Freude empfinden könnte. Unter der Annahme, dass es nach dem Tod keine Freude und kein Leid mehr zu empfinden gibt, stellt sich die epikureische Herausforderung, „daß man jemandem zumindest *kein Leid antut*, wenn man ihn tötet“ (Stoecker 2010, 226). Es zeigt sich, dass eine konsequentialistische Ethik, die Handlungen daran bemisst, „wie viel Freude und Leid sie verursachen, Schwierigkeiten hat, eine angemessene Grundlage für das Tötungsverbot zu liefern“ (Stoecker 2010, 288).

## 5.2 Metaphysische Personalität

Im Verlauf dieser Untersuchung zeigte sich an verschiedenen Stellen, dass prima facie nur einem Teil der Menschheit ein Menschenrecht auf Leben zugeschrieben wird. Speziell bei der interessenorientierten rechtspositivistischen Begründung, dem transzendentalen Kontraktualismus, dem Capabilities Approach oder der rationalistisch-utilitaristischen Begründung zeigte sich, dass vor allem Personen Gegenstand einer ethischen Rechtfertigung wurden. Menschliche Wesen vernunftbegabter Natur rückten in den Vordergrund. Bedingungen, die ein Wesen erfüllen muss, um eine Person zu sein, waren Ausgangspunkt einer ethischen Rechtfertigung.

Ein Einwand gegen solche Begründungen eines Menschenrechts auf Leben war offenkundig: Menschen, die die geforderten Be-



dingungen von Personalität durch eine Behinderung, einen Unfall oder eine Erkrankung nicht in der Lage sind zu erfüllen, besitzen dennoch ein Menschenrecht auf Leben. Dieser Vorwurf setzt voraus, dass genannten Menschen prinzipiell ein Menschenrecht auf Leben zukommen soll. Dies lässt sich entgegen der Bedingung der Universalität bezweifeln oder über die Bedingung der Egalität ist zu fordern, dass diesen Menschen auf andere Weise ein Menschenrecht auf Leben egalitär zukommen soll.

Im Folgenden soll nicht eine Begründung eines Menschenrechts auf Leben erarbeitet werden, die im Besonderen Menschen ein solches Recht zuschreibt, die keine Personen darstellen. Es soll vielmehr ein besonderer Blick auf solche Begründungsstrategien gelegt werden, die dem Leben eines Menschen durch sein Personsein einen besonderen moralischen Wert beimessen. In solchen ethischen Überlegungen werden Bedingungen eines Personenbegriffs, den Daniel Dennett als den metaphysischen Personenbegriff bezeichnet, treibendes Moment ethischer Rechtfertigungen.

Es wird sich zeigen, dass Begründungen, die eine metaphysische Personalität zum zentralen Element einer ethischen Rechtfertigung bemühen, vor einer großen Herausforderung stehen, ein Menschenrecht auf Leben überzeugend rechtfertigen zu können. Exemplarisch dafür sollen Ausführungen von Michael Tooley wie auch Peter Singer dienen, die ein Personenrecht auf Leben im Kontext eines Präferenzutilitarismus begründet haben. Ihr Anliegen ist nicht primär das einer Menschenrechtsbegründung. Die Bedingung der Universalität und der Egalität sind keine Bedingungen, die zu ihrem Begründungsanspruch gehören. Sie treten mit ihren Ausführungen zum Tötungsverbot vielmehr dazu an, zu untersuchen, welche moralische Relevanz ein Tötungsverbot gegenüber Personen entfaltet. Aus diesen Überlegungen heraus versuchen sie ein Personenrecht auf Leben ethisch zu rechtfertigen. Das abschließende Urteil wird lauten, dass eine Zuschreibung eines Menschenrechts auf Leben über Bedingungen metaphysischer Personalität vor der Herausforderung steht, dass auch Korporationen ein Menschenrecht auf Leben zukommen würde und das steht im Widerspruch alltäglicher Praxis.

Tooley gibt in seinem Buch „Abortion and Infanticide“ folgende Auflistung von Eigenschaften, die eine Person auszeichnen:

„[T]he capacity for self-consciousness; the capacity to think, the capacity for rational thought; the capacity to arrive at decision by deliberation; the capacity to envisage a future for oneself; the capacity to remember a past involving oneself; the capacity for being a subject of non-

momentary interest, the capacity to use language“ (Tooley 1983, 349).

Die Auflistung Tooleys stellt größtenteils höherstufige intentionale Einstellungen dar. Personalität über den Begriff der Intentionalität zu spezifizieren, geht auf Daniel Dennett zurück, der einen einflussreichen und modernen Personenbegriff prägt und an dieser Stelle mit seinem Aufsatz „Conditions of Personhood“ (vgl. Dennett 1981) für exemplarische Ausführungen zu einem Verständnis vom Personsein dienen soll. Wie der Titel bereits verrät, versucht Dennett Bedingungen dafür zu geben, dass jemand oder etwas eine Person darstellt. Als entscheidende Bedingungen benennt er die Fähigkeit zu intentionalen Einstellungen sowie die zu höherstufigen intentionalen Einstellungen.

Personen zeichnen sich zu allererst dadurch aus, dass sie intentionale Einstellungen besitzen. Das etwas intentional ist bedeutet, dass sich etwas auf einen propositionalen Inhalt richtet. Wünsche, Hoffnungen und Überzeugungen sind paradigmatische Beispiele für intentionale Einstellungen. Die Überzeugung beispielsweise, dass im Kühlschrank ein kühles Bier steht, hat die Proposition zum Inhalt, dass es der Fall ist, dass im Kühlschrank ein Bier steht.

Darüber hinaus unterliegen intentionale Einstellungen kausalen Beziehungen. Die kausalen Beziehungen, die unter ihnen bestehen, folgen dabei bestimmten Kriterien der Rationalität (vgl. Beckermann 2008, 13), die sich darüber hinaus bis in das Handeln niederschlagen: Weil ich der Überzeugung bin, dass im Kühlschrank noch ein kühles Bier steht und ich den Wunsch habe, eben ein solches zu trinken, erhebe ich mich vom Sofa und gehe zu diesem. Mein Mann neben mir auf dem Sofa versteht was ich mache. Er erklärt sich mein Verhalten über die Zuschreibung der genannten intentionalen Einstellungen und fragt, ob ich ihm auch eines mitbringe.

An diesem Beispiel lassen sich drei Bedingungen der metaphysischen Personalität ausmachen: Intentionalität, Rationalität und eine explanatorische Praxis gegenüber anderen Personen. Erstens besitzen Personen Einstellungen, die intentional sind; zweitens unterliegen diese Einstellungen Rationalitätskriterien und drittens findet eine Zuweisung von intentionalen Einstellungen gegenüber Dritten statt, indem Personen eine Haltung gegenüber anderen Personen einnehmen (vgl. Dennett 2007, 305) – eine Haltung, in der jene ihrem Gegenüber solche intentionalen Einstellungen zuschreiben, durch die sie glauben, das Verhalten des Gegenübers erklären zu können.

Für Personen scheint aber darüber hinaus auch entscheidend zu sein, um sie von Tieren abgrenzen zu können, dass sie zu höherstufigen intentionalen Einstellungen fähig sind. Höherstufige intentionale Einstellungen sind solche intentionalen Einstellungen, die sich wiederum auf intentionale Einstellungen beziehen – „beliefs, desires, and other intentions about beliefs, desires, and other intentions“ (Dennett 1981, 273). In obigem Beispiel bedeutet dies, dass ich die Überzeugung habe, dass ich den Wunsch besitze ein kühles Bier zu trinken und genauso hat mein Mann die Überzeugung, dass ich diesen Wunsch habe. Damit aber noch nicht genug: Wenn er mich fragt, ob ich ihm auch eines mitbringe, dann habe ich die Überzeugung, dass er die Überzeugung hat, dass ich den Wunsch habe ein kühles Bier zu trinken. Dennett spricht hier von einer Reziprozität, die er in Rückgriff auf Erving Goffman (vgl. Goffman 1981) konkretisiert: Durch reziproke intentionale Einstellungen mindestens dritter Stufe ist eine Begegnung (encounter) oder ein gegenseitiges Erkennen, das sich im Besonderen in verbaler Kommunikation ausdrückt, zwischen Personen möglich (vgl. Dennett 2007, 314). Auf ähnliche Weise können Personen aber auch höherstufige Einstellungen gegenüber sich selbst einnehmen. „[T]o have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires“ (Dennett 1981, 283) kann als Fähigkeit zu höherstufigen Volitionen bezeichnet werden und zeichnet sich dadurch aus, dass die jeweiligen Wünsche und Meinungen in Bezug auf sich selbst beurteilt und reflektiert werden können. Volitionen scheinen zentral dafür zu sein, um von autonomen Entscheidungen sprechen zu können (vgl. Dennett 1981, 284) und insbesondere verständlich zu machen, inwiefern Personen solche Wesen sind, die in ihren Präferenzen zukunftsorientiert sind.

Neben den drei Bedingungen oben, sind die folgenden drei weiteren Bedingungen wesentlich für eine metaphysische Personalität: Höherstufige intentionale Einstellungen, die Befähigung zur Begegnung oder Kommunikation und eine Selbstevaluation (vgl. Dennett 2007, 305f.).

Ein Argument gegen die Tötung von Personen lässt sich mit Hilfe dieser Ausführungen nun wie folgt ausführen: Zum einen ist „nach dem Präferenz-Utilitarismus [...] eine Handlung, die der Präferenz irgendeines Wesens entgegensteht, ohne dass diese Präferenz durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen wird, moralisch falsch“ (Singer 2013, 151) und zum anderen sind Personen solche Entitäten, die eine Vielzahl von intentionalen Einstellungen haben, die eine Vielzahl von Präferenzen bedingen. Insbesondere haben Personen höherstufige inten-

tionale Einstellungen, die sie mitunter dazu befähigen, sich als in der Zeit existierend wahrnehmen zu können. Diese Fähigkeit bedingt, dass „Personen in ihren Präferenzen sehr zukunftsorientiert sind“ (ebd., 152). Das Töten einer Person bedeutet deshalb eine Vielzahl wichtiger Präferenzen zu durchkreuzen. Alle Pläne, Wünsche und Hoffnungen, für die eine Person gelebt und gearbeitet hat, werden durch eine Tötung zu Nichte gemacht. Dies lässt das Töten einer Person moralisch schwer wiegen.

Das Unrecht einer Tötung beruht aus Sicht des Utilitaristen auf einem Kalkül mit menschlichem Leben. Dass dies jedoch moralisch heikel ist – egal wie sehr das Leben von Personen wiegt – zeigt sich unter anderem in der geführten Diskussion um das deutsche Luftsicherheitsgesetz und einer Abschussermächtigung in Fällen wie die des 11. September (vgl. Schneider 2007, 802). Luftfahrzeuge, die für einen terroristischen Akt genutzt werden, abzuschießen, ist „mit dem Recht auf Leben [...] nicht vereinbar, soweit von dem Einsatz der Waffengewalt tatunbeteiligte Menschen an Bord des Luftfahrzeugs betroffen werden“ (Bundesverfassungsgericht 11/2006). Dies urteilte das Bundesverfassungsgericht und schloss damit das Opfern von unschuldigen Menschen für ein geringeres Übel kategorisch aus. Eine Legitimierung eines solchen Abschusses instrumentalisiert menschliches Leben und birgt die Gefahr einer Verrohung. Eine verrohte Gesellschaft, die das Töten von Menschen zu einem bestimmten Zweck nicht mehr als Unrecht empfindet.

Diese Kritik ist mehr oder minder auch Vertretern eines Utilitarismus bewusst, da sowohl direkte als auch indirekte Argumente nicht verhindern, dass im Kalkül des Utilitaristen Szenarien möglich erscheinen, in denen das Töten eines Menschen zwar moralisch schwer wiegt, aber dennoch aufgewogen werden kann. Singer sieht an dieser Stelle ein, dass viele der Meinung sind, dass das Tötungsverbot etwas Absoluteres ist und verweist in diesem Zusammenhang auf ein Recht auf Leben. Die Nützlichkeit eines solchen Begriffs sieht er in der Verkürzung folgender fundamentalen moralischen Erwägung: Menschen möchten „den Gedanken an die Tötung von Menschen, die ihr Leben fortsetzen möchten, völlig verbannen“ (Singer 2013, 153). Um ein solches Recht in die Konzeption des Utilitarismus einzubauen, skizziert Singer ein Argument dafür, „dass die Fähigkeit, sich selbst als in der Zeit existierend zu begreifen, eine notwendige Bedingung für ein Recht auf Leben darstellt“ (ebd., 159). Dieses Argument geht im Wesentlichen auf Tooley zurück und hat die Idee zum Ausgang, dass zwischen Interessen und Rechten eine begriffliche Verbindung besteht. Hier zeigt sich Singers Präferenzutilitarismus zu Tooleys Argumentation anschlussfähig.

Tooley versucht ein Moralprinzip zu verteidigen, das eine notwendige Bedingung angibt, die ein Wesen haben muss, um ein Lebensrecht zu besitzen. Eine notwendige Bedingung genügt Tooley in seiner Argumentation, da es ihm um die moralische Rechtfertigung von Abtreibungen und Kindstötungen von Wesen geht, die aufgrund fehlender notwendiger Eigenschaften kein Lebensrecht beanspruchen können. Einem Wesen ein Recht zuzuschreiben, bedeutet nach Tooley nichts anderes als „etwas über die *prima-facie*-Verpflichtungen seitens anderer Individuen sagen“ (Tooley 1990, 164). Diese Verpflichtungen sind abhängig von bestimmten Interessen, die das Wesen in Bezug auf das betreffende Recht hat. Tooley führt hierzu das sogenannte spezielle Interessenprinzip an: „Es ist eine begriffliche Wahrheit, daß ein Wesen kein spezielles Recht *R* haben kann, wenn es nicht über ein Interesse *I* verfügt, das durch Besitz des Rechts *R* gefördert wird“ (ebd., 188). In dem speziellen Fall von *R* als Recht auf Leben ist *I* das Interesse „nach fortdauernder Existenz als ein Subjekt von Erfahrungen und anderen mentalen Zuständen“ (ebd., 166). Ein Recht auf Leben bedeutet demnach folgendes: Wenn andere unter der *prima-facie*-Verpflichtung stehen, das Subjekt *S* nicht an *I* zu hindern, dann hat *S* das Interesse *I*. Ein solches Interesse, und dies nennt Tooley die Bedingung des Selbstbewusstseins, kann *S* aber nur haben, wenn *S* in diesem Sinne eine Person darstellt. Tooley kommt damit zu der Behauptung, dass ein Mensch ein Recht auf Leben nur dann hat, „wenn er über einen Begriff des Selbst als eines fortdauernden Subjekts von Erfahrungen und anderen mentalen Zuständen verfügt sowie glaubt, daß er selbst eine solche fortdauernde Entität darstellt“ (ebd., 164).

Entscheidend für diese Argumentation ist das spezielle Interessenprinzip sowie die Bedingung des Selbstbewusstseins. Ersteres findet im Kontext eines Präferenzutilitarismus seine Stärke. Das spezielle Interessenprinzip bringt jedoch auch eine Schwierigkeit mit sich: Es ergeben sich Situationen, in denen eine Person kein Interesse *I* hat, aber dennoch ein Recht auf Leben haben sollte. Drei Fälle solcher Art benennt Tooley (vgl. ebd., 167f.): Der erste Fall betrifft Personen im Zustand emotionaler Verwirrung. Eine Person, die sich im Zustand einer Depression befindet, äußert das Interesse tot zu sein. In diesem Fall hat die Person nicht nur das Interesse *I* nicht, sondern sogar ein Interesse, das *I* entgegensteht. Wie der zweite Fall zeigt, gibt es aber auch Situationen, in denen Personen lediglich kein Interesse *I* nach fortdauernder Existenz haben. Hier handelt es sich um Situationen, in denen Personen in zeitweiliger Bewusstlosigkeit sind, wie zu schlafen oder im Koma zu liegen. Zuletzt ist

ein Fall denkbar, in dem die Interessen einer Person verzerrt wurden. Durch Konditionierung oder Indoktrinierung sind Situationen denkbar, in denen eine Person durch andere Menschen dazu manipuliert wird, kein entsprechendes Interesse *I* zu haben. Die Fälle legen nahe, dass Personen, die sich in genannten Situationen befinden, dennoch unter dem Schutz eines Rechts auf Leben stehen sollten, obwohl sie kein Interesse nach fortdauernder Existenz besitzen.

Tooley bietet zu dieser Problematik eine ad hoc Lösung, indem er vorschlägt, die genannten Fälle als Ausnahmen explizit in eine Analyse eines Rechts auf Leben aufzunehmen. Damit ist das Problem zwar theoretisch gelöst, eine überzeugende Erwiderung einer modifizierten Analyse eines Rechts auf Leben bleibt jedoch aus.

\*

Der Grund, warum eine solche Begründung eines Personenrechts auf Leben aber entschieden zurückgewiesen werden muss, liegt in der Bedingung des Selbstbewusstseins. Der Grund der Zurückweisung ist sogar so umfassend, dass er sich gegenüber allen Begründungsstrategien anführen lässt, die ein Menschenrecht auf Leben aufgrund metaphysischer Personalität ethisch rechtfertigen. Für Tooley ergibt sich die spezielle Bedingung des Selbstbewusstseins dadurch, dass er danach fragt, „was der Fall sein muß, damit etwas fähig sein kann, einen Wunsch nach fortdauernder Existenz als ein Subjekt von Erfahrungen und anderen mentalen Zuständen zu haben“ (Tooley 1990, 166). Seine Antwort lautet, dass ein solches Interesse nur geäußert werden kann, wenn ein Mensch über die entsprechenden Begriffe verfügt. Der Mensch benötigt ein Verständnis über den Begriff des Selbst als fortdauernde Existenz, um das beschriebene Interesse nach Erfahrungen und anderen mentalen Zuständen haben zu können (vgl. ebd., 167). Diese Bedingung ist aufgrund des speziellen Interessenprinzips folgerichtig, beschränkt ein Menschenrecht auf Leben aber zunächst einmal auf den Kreis von Personen.

Hier liegt die entscheidende Kritik: Nicht nur Menschen können den Bedingungen metaphysischer Personalität entsprechen, sondern auch Korporationen. Was sind also Korporationen? Korporationen sind Menschengruppen, die eine bestimmte Entscheidungsstruktur aufweisen (vgl. Stoecker 1997, 256). Angefangen bei Bruderschaften, Staaten oder Kirchen bis hin zu Unternehmen oder GmbHs. All das sind Korporationen. Korporationen zeichnet aus, dass sie „häufig die teilweise oder vollständige Veränderung der Menschengruppe, mit der sie in Beziehung stehen“ (ebd., 256) überdauern. Korporationen sind gesetzlich auch unter

der Begrifflichkeit „juristische Person“ als Rechtssubjekte verankert: „Eine juristische Person ist [...] handlungs- und deliktfähig“ (bpb 2010). Entsprechend lassen sich über Korporationen Aussagen treffen, die ihnen intentionale Einstellungen zusprechen, wie beispielsweise, dass die Bundesrepublik Deutschland sich im Europäischen Parlament für einen Rettungsschirm einsetzt oder Amnesty International das Engagement für Menschenrechte für wichtig erachtet.

In einem alltäglichen Verständnis sind Korporationen nicht nur intentionale Einstellungen zuzuschreiben, sondern auch Rationalität sowie eine explanatorische Praxis gegenüber anderen Personen, wenn Menschen so etwas sagen, wie „Weil die CDU in ihren Werten christlich verankert ist, hat sie sich gegenüber einer gleichgeschlechtlichen Ehe eher zurück gehalten“ oder „Die WHO war sehr vorsichtig in ihrer offiziellen Verkündung einer Pandemie aufgrund ihrer Beziehungen zu China“. Aber auch höherstufige intentionale Einstellungen, wie die, die eine Begegnung oder Selbstevaluation zulassen, sind für Korporationen wesentlich: So kann nach Bundestagswahlen die SPD mit der CDU in Verhandlungen treten oder eine Umstrukturierung ihrer Partei anstreben. Oder die Polizei kann sich gegen eine Aufklärung von Rassismus aussprechen. Korporationen entsprechen den sechs Bedingungen metaphysischer Personalität, sodass Korporationen Personen darstellen.

Wenn Korporationen Personen darstellen, dann schreiben solche Begründungen, die eine metaphysische Personalität als zentrales Element einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben herausarbeiten, auch Korporationen ein Menschenrecht auf Leben zu. Zweifellos will das aber niemand tun. Es kann Menschen vielleicht leidtun, wenn die Organisation Amnesty International aufgelöst wird, „aber sicher nicht deshalb, weil damit ein korporativer Akteur seiner Existenz beraubt wurde“ (Stoecker 1997, 257).

Ein Einwand auf diese Argumentation besteht darin, dass Korporationen eigentlich gar keine Bedingungen von Personalität erfüllen. Es sind die Menschen, die in der Organisation Amnesty International arbeiten, die Personen sind. Die juristische Person Amnesty International, der Meinungen und Überzeugungen zugeschrieben werden, sind in Wirklichkeit Meinungen und Überzeugungen von Menschen. Die Meinungen und Überzeugungen, die Korporationen zugeschrieben werden, werden in Wirklichkeit den Personen zugeschrieben, die eine Rolle in der Entscheidungsstruktur einer Organisation spielen (vgl. ebd., 259). Der Sprachgebrauch ist in dieser Hinsicht nur verkürzt oder ungenau. Eigentlich muss so etwas gesagt werden wie „Die Personen, die für

Amnesty International arbeiten oder sich ehrenamtlich engagieren erachteten Menschenrechte für wichtig“.

Problematisch an diesem Einwand ist jedoch, dass sich intentionale Einstellungen von Korporationen nicht immer eins zu eins auf Personen der Korporationen übertragen lassen. Die besondere Entscheidungsstruktur von menschlichen Zusammenschlüssen und der Druck eines bestimmten Außenbildes, das diese oft vermitteln müssen, kann eine Identifikation von intentionalen Einstellungen sehr schwierig machen (vgl. ebd., 259).

Es gibt einen weiteren Einwand, warum Korporationen keine Personen sind: Korporationen gehören nicht zu den Dingen, die intentionale Einstellungen haben. Sicher wird im Alltag so gesprochen, als ob Amnesty International intentionale Einstellungen hätte. Aber im Alltag wird auch so etwas gesagt wie „Meine Toilette möchte schon wieder geputzt werden“ und das wird wohl kaum ernst gemeint sein. Die Toilette hat nicht wirklich Wünsche, genau so wenig wie Korporationen nicht wirklich Intentionen haben (vgl. ebd., 260).

Jemand, der an diesem Einwand festhält, muss plausibel machen, was der entscheidende Unterschied zwischen Korporationen und Personen ist, derart, dass Korporationen nicht die Art von Dingen sind, die die Bedingungen metaphysischer Personalität auf gleiche Weise erfüllen wie Menschen. Und das muss auf eine Weise geschehen, die nicht für ein menschliches Selbstverständnis des Personseins problematisch wird (vgl. ebd., 259). Denn in dem vorgestellten Begriffsverständnis von Personen werden Korporationen den sechs Bedingungen metaphysischer Personalität genauso gerecht wie menschliche Personen. Ethische Überlegungen, in denen Bedingungen eines Personenbegriffs treibendes Moment ethischer Rechtfertigungen eines Menschenrechts auf Leben werden, stehen vor der Herausforderung ein Personenverständnis darzulegen, das keine Korporationen unter den Schutz eines Menschenrechts auf Leben stellt.



## 6 Ein Zwischen-Resümee

Die bis hierhin untersuchten Begründungsstrategien wiesen grundlegende Schwierigkeiten einer Menschenrechtsbegründung auf. In Bezug auf die angeführte Unterscheidung juridischer und moralischer Rechte ließen sich theorieübergreifende Schwierigkeiten herausarbeiten. Eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben, die diese Herausforderungen löst oder nicht aufwirft, ist in ihrer Begründungsleistung entsprechend hoch einzuschätzen. Deshalb sollen im Folgenden die grundlegenden Schwierigkeiten der Menschenrechtsbegründung noch einmal vergegenwärtigt werden.

Die Begründungen von Hoerster und von der Pfordten interpretierten das Menschenrecht auf Leben als verfahrensethische Setzung und motivierten ein Tötungsverbot über ein Interesse des Menschen. Das Problematische an dieser Herangehensweise war, dass rechtsfreie Räume entstanden, in denen ein Verurteilen von Tötungen negiert wurde und dadurch der Idee von Menschenrechten zuwider standen. Das Unrechtsempfinden einer Tötung muss sich bei einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben unabhängig politischer Gemeinschaften begründen lassen können.

Eine solche Unabhängigkeit versprach das Verständnis eines Menschenrechts auf Leben als moralisches Recht. Für eine ethische Rechtfertigung des moralischen Menschenrechts auf Leben ließen sich unter anderem anthropologische Eigenschaften anführen. Den Begründungsstrategien, die Höffe, Nussbaum oder Rorty anführten, war jedoch gemein, dass sie einen Umgang damit finden mussten, keinem naturalistischen Fehlschluss zu unterliegen. Nussbaums Theorie unterlag deshalb einem Revisionsvorbehalt und Rorty bemühte eine Kultur von Menschenrechten. Dadurch konnten beide Begründungen in ihrer Normativität nicht über den Status eines Appells hinausgehen. Höffe umging den Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses, indem sein primärer und sekundärer Naturzustand Teil eines Gedankenexperiments blieben und es zur Umsetzung von Menschenrechten einer öffentlichen Gewalt be-

durfte. Dies ließ aber die Frage aufkommen, inwieweit die Naturzustände dadurch nicht obsolet werden. Eine Ethik, die sich für die Begründung eines Menschenrechts auf Leben auf Eigenschaften des Menschen beruft, darf ihre normative Kraft nicht vor dem Hintergrund eines naturalistischen Fehlschlusses verlieren.

Das Menschenrecht auf Leben, verstanden als moralisches Recht, fand eine mögliche ethische Rechtfertigung aber auch in utilitaristischen Überlegungen. Die Normativität des Menschenrechts auf Leben begründete sich durch utilitaristische Überlegungen, die in einem Menschenrecht auf Leben als inkommensurabler Wert kollabierten. Diese ethische Rechtfertigung musste zwar keinen Umgang mit einem naturalistischen Fehlschluss suchen, stand aber vor einer ganz anderen Herausforderung. Die epikureische Herausforderung machte deutlich, dass ein Tötungsakt moralisch nicht daran bemessen werden kann, welches Übel diese Handlung beim Getöteten verursacht.

Die epikureische Herausforderung tangiert nicht nur Ethiken, die Freude und Leid als moralischen Maßstab von Handlungen heranziehen, sondern macht darauf aufmerksam, dass nach dem Tod keiner mehr existiert, der in einem Zustand von schlecht oder gut beschrieben werden kann.<sup>43</sup> Epikur führt zu seinen Überlegungen über den Tod folgendes aus: „Demnach betrifft das schauerlichste Übel, der Tod, uns nicht: denn der Tod ist nicht da, solange wir leben, doch wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht mehr.“ (Epikur, Brief an Menoikeus, [125]). Für eine Ethik des Tötens stellt sich allgemein folgende Herausforderung: „Keine Ethik, die den Wert einer Handlung daran bemißt, in welchem Zustand sich der Betroffene nach der Tat befinde, kann eine angemessene Grundlage für ein Tötungsverbot bieten“ (Stoecker 2010, 288). Eine angemessene Begründung für ein Menschenrecht auf Leben – unabhängig einer Einordnung in juridisches oder moralisches Recht – muss erklären, worin der Tod seine moralische Brisanz findet, ohne auf den Zustand des Toten abzustellen.

Immer wieder zeigte sich noch eine weitere die Menschenrechtbegründungen übergreifende Schwierigkeit: Kindern, Menschen mit Behinderung oder anderen Randgruppen kam nur auf nicht egalitär Weise ein Menschenrecht auf Leben zu. Möglicherweise muss sich damit

---

<sup>43</sup> Stoecker unterscheidet die epikureische Herausforderung, die sich im Kapitel 5.1 stellte als erste epikureische Herausforderung von dieser zweiten Herausforderung, die sich allgemein an jede schadensbasierte Ethik stellt (vgl. Stoecker 2010, 225f. u. 288).

zufriedengegeben werden, dass bestimmten Menschen ein Tötungsverbot über andere moralphilosophische Gründe zukommen muss. Innerhalb einer ethischen Rechtfertigung birgt ein alleiniger Rückgriff auf Bedingungen metaphysischer Personalität jedoch die Schwierigkeit, dass auch Korporationen ein Menschenrecht auf Leben zukommt.

In der problematisierten Betrachtung des Menschenrechts auf Leben wird eine für das Menschenrecht auf Leben übergreifende Herausforderung sichtbar: Dass das Menschenrecht auf Leben sowohl in dem Verständnis eines moralischen als auch juridischen Rechts mit grundlegenden Schwierigkeiten behaftet ist, legt eine Neubestimmung des Menschenrechts nahe. Diese Überlegung pointiert sich in Arendts These der Aporien der Menschenrechte (vgl. Arendt 1998, Kap. 9): Das Vorhaben, Menschenrechte als moralische Rechte jedem einzelnen Menschen zugänglich zu machen, „brach, wie Burke<sup>44</sup> es vorausgesagt hatte, in der Tat in dem Augenblick zusammen, wo Menschen sich wirklich nur noch auf sie und auf keine national garantierten Rechte mehr berufen konnten“ (ebd., 619). Arendt hat hier im Besonderen die Situation staatenloser Flüchtlinge im Auge: Die Geschichte des Nationalsozialismus hat gezeigt, dass das Verständnis eines Menschenrechts als vorstaatliches oder vorpositives Recht Staatenlosen nicht helfen konnte. In der Berufung auf ein Menschsein, zeigen sich staatenlose Menschen nackt an juridischen Rechten und „die abstrakte Nacktheit ihres Nichts-als-Menschseins [war] ihre größte Gefahr“ (Arendt 1949, 762f.). Das einzusehen, lehren die Überlebenden der Vernichtungslager, die Insassen der Konzentrations- und Internierungslager (vgl. ebd., 762). Das ist die eine der zwei Aporien der Menschenrechte, die Arendt benennt: Von Natur aus gibt es keine moralische Gleichheit unter Menschen. Deshalb ist es „sinnlos, Gleichheit vor dem Gesetz für den zu verlangen, für den es kein Gesetz gibt“ (Arendt 1998, 624).

Man könnte erwarten, dass Arendt aus diesem Erfahrungshorizont heraus eine Verrechtlichung von Menschenrechten, wie sie die UNO mit der Menschenrechtserklärung von 1948 versuchte voranzutreiben, befürwortet. In einem Verständnis von Menschenrechten als staatlich partikulare Rechte sieht Arendt aber eine genauso große Gefahr der

---

<sup>44</sup> Arendt greift hier die Kritik von Edmund Burke als eine „verspätete ironische Bestätigung“ (Arendt 1998, 619) auf, die er zur Zeit der französischen Revolution äußerte (vgl. Burke 1991, 92). Auf ein abstraktes Recht der Menschen, so Burke, ließe sich nur als ein geschichtlich gewachsenes und tradiertes Recht eines Engländers berufen (vgl. Arendt 1998, 619, Fn. 7).

Hilflosigkeit. Wenn Menschenrechte der Gesetzgebung einer politischen Gemeinschaft, die territorial begrenzt ist, entspringen müssen, dann kann ein solches auch nur begrenzt zur Geltung kommen. Es wären „also gar keine allgemein einklagbaren Rechte der Menschen als Menschen mehr“ (Gosepath 2007, 281). Wird der Staat zum Garanten von Menschenrechten, ist er zugleich ihre größte Bedrohung. Beispielhafte Realität wurde das in der Ausbürgerung und einem rechtlos werden von Juden im Nationalsozialismus (vgl. Anlauf 2007, 302). Hier liegt die weitere Aporie der Menschenrechte: „daß der Staat, dessen Machtmittel allein geeignet sind, die [...] Rechte des Menschen in der Gesellschaft zu verwirklichen, sich zugleich als die Hauptbedrohung der Menschenrechte erwiesen hat“ (Menke/ Pollmann 2007, 19).

Die Aporien der Menschenrechte weisen auf folgende Ausgangslage einer ethischen Rechtfertigung von Menschenrechten hin:

„Die Lage scheint ausweglos: Entweder die Menschenrechte sind global und universal, dann sind sie ohne Gesetzeskraft und damit wertlos. Oder aber sie werden [...] in Gesetzen gefasst und damit juristisch faktisch durchsetzbar; aber dies ist nur im Rahmen von Nationalstaaten möglich, und dann sind die Rechte nicht universal gültig“ (Gosepath 2007, 281).

Arendt veranschaulicht an der zivilisatorischen Katastrophe einer totalitären Herrschaftsform, wie die Idee der Menschenrechte sowohl als moralisches wie auch als juridisches Recht kläglich scheiterte. Deshalb fordert sie, dass die Deutung von Menschenrechten eine grundsätzliche Neubestimmung benötigt. Im folgenden Kapitel soll der Versuch einer Neubestimmung, vor dem Hintergrund der benannten Herausforderungen, unternommen werden.

## 7 Eine Angelegenheit des Herzens

Vor einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben steht der Satz „y handelt so, dass x *[nicht] am Leben bleibt*“, der normativ einzuordnen ist. Doch vorerst ist der Satz frei von normativem Vokabular. Was ist es, dass die Aussage „y handelt so, dass x *[nicht] am Leben bleibt*“ zu einem Gegenstand von Moral werden lässt? In den vorangegangenen Begründungen eines Menschenrechts auf Leben war der Ausgangspunkt einer begründenden Untersuchung unter anderem, dass der Mensch ein (transzendentes) Interesse am Leben hat, in der Natur des Menschen eine Angst vor dem Tod verwurzelt ist oder die Aussage, dass der Mensch im Allgemeinen nicht getötet werden möchte, eine rational gebotene Überzeugung ist.

Im Folgenden soll hinter einen solchen Ausgangspunkt zurückgetreten werden. In Kapitel 7.1 soll die Frage nach einer grundsätzlichen Relevanz des Lebens aufgeworfen werden: Was veranlasst Menschen, sich für ein Weiterleben zu entscheiden? Die Antwort darauf ist folgende: Weil Menschen innerhalb ihres Lebens lieben oder zumindest die Fähigkeit dazu besteht, ist Menschen daran gelegen, dieses Leben fortzuführen und darin berücksichtigt zu werden. Wenn wir nicht verstehen, warum Menschen überhaupt am Leben hängen, hängt eine Legitimation eines Menschenrechts auf Leben in der Luft. Für Überlegungen, auf Grundlage derer der Tod seine moralische Brisanz findet, werden Begrifflichkeiten von Harry Frankfurt zentral. Im Rahmen seiner beiden Aufsatzsammlungen „The importance of What We Care About“ (Frankfurt 1988) und „Necessity, Volition and Love“ (Frankfurt 1999) arbeitet Frankfurt in verschiedenen Aufsätzen die Fähigkeit zur Sorge und zur Liebe als Wesensmerkmal aus, das Menschen essentiell ausmacht. Frankfurt beschreibt die Liebe als eine Form der Sorge, die uns zu handelnden Wesen, zu Akteuren macht: „We are creatures who cannot avoid being active“ (Frankfurt 1999, 84).

Ausgehend von Frankfurts Annahme, dass Menschen nicht anders können, als sich um Dinge, die ihnen am Herzen liegen, zu sorgen,

soll in Kapitel 7.2 eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben weitergedacht werden. Die Frage danach, wie wir leben wollen, wird zentral für die Normativität eines Menschenrechts. Die moralische Forderung einem Menschenrecht auf Leben nachzukommen wird zu einer Frage danach, wie wichtig dies für Menschen ist. Eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben soll in der Erkenntnis münden, dass es Menschen am Herzen liegen soll, andere Menschen in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen. Wie genau sich unter dieser Einsicht das Menschenrecht auf Leben als ein Recht ethisch begründet, wird letztlich in Kapitel 7.3 ausgeführt.

## 7.1 Der Tod als Verlust

Was macht eine Handlung, die zum Tod eines Menschen führt, verwerflich? Es stellt sich die Frage, was Menschen dazu veranlasst, einen Tötungsakt zu verurteilen. Erst wenn einsichtig wird, warum genau das Töten von x überhaupt ein Problem darstellt, kann sich moralphilosophisch damit auseinandergesetzt werden. Was veranlasst Menschen, sich für ein Weiterleben zu entscheiden?

Ich möchte mich der Antwort auf diese Frage durch ein Gedankenexperiment von Wolfgang Lenzen annähern (vgl. Lenzen 1999). Die Grundidee für dieses Gedankenexperiment findet sich bereits bei Bernard Williams, der schreibt, dass der Mensch, „vom eigenen Standpunkt aus gesehen Grund dazu haben [kann], eine mögliche Welt, in der er länger lebt, einer möglichen Welt vorzuziehen, in der er weniger lange lebt“ (Williams 1978, 141). Die Gründe, die eine Tötungshandlung als verwerflich eruieren, werden sich im Folgenden an einer begründeten Wahl für ein *mögliches*<sup>45</sup> Leben fest machen lassen.

Lenzen illustriert in seinem Gedankenexperiment, das er insbesondere auch in Reaktion auf die epikureische Herausforderung formuliert, inwiefern eine Wahl auf ein *mögliches* Leben fällt, in dem Menschen länger leben (vgl. Lenzen 1999., 147f.): Es waren einmal Reinhold und Günther, die zwei Brüder waren und gemeinsam aufgewachsen sind. Beide erfuhren die gleichen Freuden, aber auch die gleichen Schmerzen

---

<sup>45</sup> Das Wort „möglich“ oder „Möglichkeit“ ist im Folgenden kursiv, wenn es als modaler Operator für ein *mögliches* Leben verwendet wird.

und teilten die Liebe zu denselben Dingen. Das Leben von Reinhold und Günther war so ähnlich, dass jeder auf die Frage „Wessen Leben möchtest du lieber führen: das von Reinhold oder das von Günther?“ (ebd., 147) geantwortet hätte, dass das völlig egal sei. Besonders auch deshalb, weil sie dieselben Vorlieben teilten: Eine Sache, die Beiden besonders am Herzen lag, war das Bergsteigen. Doch bei ihrem letzten Abstieg am Nanga Parbat löste sich an der Westwand eine Lawine. Günther wurde überraschend von dieser überrollt. Die Lawine begrub Günther derart, dass er ohne Angst und Schmerzen direkt starb. Er fand im Hochgefühl, den Gipfel des Bergs besiegt zu haben, seinen Tod. Wie durch ein Wunder blieb Reinhold von der Lawine unberührt und kam ohne weitere Blessuren zurück im Tal an. Reinhold machte sich anfangs schwere Vorwürfe, am Tod seines Bruders schuld gewesen zu sein. Mit der Zeit lernte Reinhold mit dem Verlust seines Bruders aber versöhnlich umzugehen und machte neue Touren, wurde Buchautor, engagierte sich für die Umwelt, verwirklichte das Projekt eines Bergmuseums, bekam Kinder, heiratete und führt bis heute ein erfülltes Leben. Nach diesem unterschiedlichen Verlauf beider Leben fällt die Antwort auf die Frage „Welches Schicksal hättest du lieber gehabt, das von Reinhold oder das von Günther?“ (ebd., 147) nun anders aus. Wir würden jetzt mit einer Selbstverständlichkeit antworten: „Das von Reinhold“.

Was veranlasst uns dazu diese Wahl zu treffen? Auf den ersten Blick scheint ein wichtiger Moment für die Frage danach, welches Schicksal wir wählen würden, zu sein, zu welchem Zeitpunkt die Frage gestellt wird. Vor dem Lawinenunglück ist die Frage nach der Wahl eines Schicksals belanglos. Das Gedankenexperiment ist so angelegt, dass die Leben sich bezüglich einer Wahl zwischen beiden in keiner relevanten Hinsicht unterscheiden. Nach Jahren des Lawinenunglücks, fällt die Frage offenkundig zu Gunsten des Schicksals von Reinhold aus. Entscheidende Gründe für unsere Wahl müssen also nach dem Lawinenunglück liegen. Zu diesem Zeitpunkt unterscheiden sich die Biographien von Günther und Reinhold. Dass wir uns aber allein deshalb für das Schicksal von Reinhold entscheiden, weil er nach dem Tod von Günther ein grandioses Leben geführt hat, greift zu kurz.

Was veranlasst Menschen dazu, das eine menschliche Leben dem anderen zu bevorzugen? Es scheint, dass vielmehr wir als Adressaten der Frage nach der Wahl des Schicksals Dreh- und Angelpunkt des Gedankenexperiments sind und es nicht um die Entscheidung zwischen zwei biologischen Leben geht, die so oder so ähnlich stattgefunden haben. Denn dann ließe sich eingangs möglicherweise auch so antworten:

„Bergsteigen ist etwas, das mir zuwider ist. Keins der beiden Schicksale würde ich wählen. Den Großteil meines Lebens damit zu verbringen, Berge zu besteigen, würde ein grausames Leben für mich darstellen. In dieser Hinsicht hätte ich die Frage nach dem Lawinenunglück zu Gunsten Günthers beantwortet, um mein Elend zu beenden.“ Der Wahl zwischen zwei Leben kommt erst dann eine gewisse Brisanz zu, wenn Reinhold und Günther als zwei Stellvertreter für biographische Leben, die unsere sein könnten, verstanden werden. Wesentlich für das Gedankenexperiment ist, dass zwischen zwei Leben zu entscheiden ist, die sich dadurch unterscheiden, dass das längere Leben eine Beschreibung einer Lebensgeschichte ist, das uns in einer Selbstverständlichkeit dazu veranlasst, es dem Tod vorzuziehen.

Was bleibt, wenn die Leben, zwischen denen zu wählen ist, von den konkreten Leben von Günther und Reinhold abstrahiert werden? Zum Mittelpunkt des Gedankenexperiments wird das Leben eines individuellen Menschen x: Das Leben von Günther und Reinhold vor dem Lawinenunglück fällt in der Beschreibung eines Lebens zusammen, das x bereits gelebt hat. Vor dem Hintergrund dieser Lebensspanne von x wird die Gefahr eines Todes, durch die anrollende Lawine, zu einer methodischen. Denn x soll vor die Wahl gestellt werden, zwischen Leben und Tod zu entscheiden. In der Wahl zwischen Günther und Reinholds Schicksal veranlasst x letztlich folgende Überlegung dazu, die Biographie von Reinhold zu wählen: Das Leben von Reinhold nach dem Lawinenunglück steht stellvertretend für ein *mögliches* Leben, das x bevorsteht und x dazu veranlasst, es in einer Selbstverständlichkeit dem Tod vorzuziehen.

In welchen Worten ist ein solches *mögliches* Leben aber zu beschreiben? Den Verlust eines *möglichen* Lebens, den Günther durch seinen Tod ereilt, war in dem weiteren Leben von Reinhold einsichtig. Reinhold machte neue Bergtouren, wurde Buchautor, engagierte sich für die Umwelt und verwirklichte das Projekt eines Bergmuseums. In der Abstraktion von den konkreten Lebensentwürfen von Günther und Reinhold ist ein *mögliches* Leben von x individuell zu beschreiben. Ein *mögliches* Leben, an dem x gelegen ist es fortzuführen, ist abhängig von den Idiosynkrasien, die sich x im Laufe seines Lebens zu eigen gemacht hat, zu beschreiben. In Abhängigkeit von x bleibt das zu beschreibende *mögliche* Leben ein Platzhalter für Vorstellungen pluralistischer Lebensentwürfe.

Gibt es dennoch eine verbindende Eigenschaft, sodass sich ausgehend von dieser Eigenschaft für jedes Leben eines individuellen



Menschen x ein entsprechendes *mögliches* Leben beschreiben lässt? Günther und Reinhold zeichnete im Gedankenexperiment unter anderem aus, dass sie eine Vorstellung davon hatten, was sie lieben und versuchen dieser Liebe nachzugehen. Günther scheitert dabei früher als Reinhold. Diese Fähigkeit zur Liebe soll im Folgenden als eine Eigenschaft des Menschen ausgearbeitet werden, die uns ein *mögliches* Leben von x beschreiben lässt, an dem x gelegen ist es fortzuführen. Die Grundidee dazu findet sich in den Worten Harry Frankfurts, der in „Gründe der Liebe“ schreibt, dass Menschen „das Am-Leben-Bleiben [...] mit einer so überwältigenden Wichtigkeit aus[-zeichnen], weil wir [...] von Geburt an dazu disponiert sind, das Leben zu lieben“ (Frankfurt 2005, 47). Es geht im Folgenden um eine menschliche Fähigkeit, die uns unser Leben als lebenswert erscheinen lässt.

Frankfurt begreift die Liebe zum Leben als Handlungen, die der Selbsterhaltung dienen und erklärt sich den Umstand, dass Menschen Handlungsweisen, die ihrem Überleben zuträglich sind, mit einer Selbstverständlichkeit nachgehen, weil sie über die natürliche Selektion dazu disponiert sind, das Leben zu lieben (vgl. ebd., 47). In dieser Annahme bleibt das Leben als Objekt der Liebe aber sehr abstrakt, sodass unverständlich bleibt, inwiefern eine Liebe zum Leben Handlungen der Selbsterhaltung motiviert und nicht nur Automatismen einer evolutionären Selektion darstellen. Die Selbsterhaltungshandlungen zum Gegenstand der Liebe zu machen, greift zu kurz. So pflegen Menschen sicher eine Liebe zum Essen und Trinken, aber die Behauptung, dass Menschen es lieben zu atmen oder regelmäßig auf Toilette zu gehen ist eher fehlgeleitet. Insofern ist die Formulierung, dass Menschen ihr Leben lieben auch viel zu stark. Es ist nicht so, dass Menschen ihr Leben nur lieben. Genauso wie Menschen das Leben lieben können, können sie es auch hassen.

Deshalb ist es erhellender, die Liebe zum Leben als Handlungen zu begreifen, die auf individuelle und von Mensch zu Mensch auf ganz verschiedene Dinge gerichtet sind. Es ist Menschen wichtig am Leben zu bleiben, weil sie beispielsweise ihren Partner und ihre Kinder lieben, es ihnen wichtig ist im Beruf erfolgreich zu sein oder deshalb, weil ihnen andere Dinge im Leben am Herzen liegen. Gleichzeitig sind Menschen aber auch von der offen gelassenen Zahnpasta-Tube genervt, über die Naivität mancher Menschen frustriert oder traurig über Ungerechtigkeiten im Leben. Die einzelnen Dinge im Leben, die Menschen am Herzen liegen oder lieben, sind der Grund dafür, warum sie es vorziehen weiter zu leben.

Der Ausdruck „etwas zu lieben“<sup>46</sup> beschreibt eine Haltung, die sich bei Frankfurt aus dem Begriff des „sich um etwas sorgen“ entwickelt. Konstituierend für diese Haltung, etwas zu lieben, ist, dass der Mensch (a) sich sorgt, (b) diese Sorge auf etwas gerichtet ist und (c) sich darum sorgt, dass er sich um dieses etwas sorgt. Menschen sind „creatures to whom things matter“ (Frankfurt 1988, 80). Das Themenfeld, für das Frankfurt hier philosophische Aufmerksamkeit schaffen möchte, ist „The importance of what we care about“ (ebd.), das er bereits 1982 mit seinem gleichnamigen Artikel benennt und beschreibt. Der Care-Begriff spielt in dem philosophischen Schaffen Frankfurts eine zentrale Rolle und zuletzt auch in der Bestimmung eines Phänomens von Liebe.

(a): Etwas zu lieben hat „mit einer Konfiguration des Willens, der es um die praktische Sorge geht, was für das geliebte Wesen [oder Objekt] gut ist“ (Frankfurt 2005, 49), zu tun. Dass Menschen sich um Dinge sorgen, bestimmt die „volitionale Konfiguration“ des Liebenden in der Priorität seiner Handlungen sowie Dispositionen (vgl. ebd., 49). Die Sorge eines Menschen prägt die Inhalte der Vorhaben und Absichten des Menschen. Ähnlich wie es bei Ludwig Wittgenstein heißt, dass die „Welt des Glücklichen eine andere ist als die des Unglücklichen“ (Wittgenstein 1984, § 6.43), ist das Leben durch die Dinge, um die sich Menschen sorgen, zu unterscheiden.

Der evaluativ-repräsentationale Inhalt der Sorge zeichnet sich durch seine Eigenschaft aus, Menschen Dinge als Endzwecke wahrnehmen zu lassen. In der philosophischen Debatte um Liebe und ihre Bedeutung für moralische Fragen wird, im Fall einer Liebe zwischen zwei Menschen, oft ein Beispiel von Bernard Williams bemüht (vgl. Williams 1984, 27): Ein Mann steht am Ufer und sieht zwei Menschen ertrinken. Da er nur einen von beiden retten kann, steht er vor der Entscheidung, sich für einen Menschen von beiden zu entscheiden. Bei dem einen handelt es sich um einen Fremden, der andere ist seine Frau. Williams behauptet nun, dass jeder Gedanke, der nach einer Legitimierung dafür sucht, dass es zulässig ist, sich für seine Frau zu entscheiden, ein Gedanke zu viel ist. Es ist nach Williams für den Mann völlig legitim seine Frau zu retten, weil ihn schlicht der Gedanke dazu bewegt, „daß es sich um seine Frau handelt“ (ebd., 27). Frankfurt ergänzt bzgl. dieses Beispiels zu Recht, dass der Gedanke, der den Mann zur Rettung seiner Frau

---

<sup>46</sup> Die Begrifflichkeiten „etwas zu lieben“ sowie „etwas am Herzen liegen“, „Herzensangelegenheiten“ werden im Folgenden synonym verwendet.

bewegt, etwas unscharf ist (vgl. Frankfurt 2005, 42). So ist das Entscheidende an dem Gedanken, dass es sich um seine Frau handelt, nicht der Status der Ehefrau, sondern vielmehr die Tatsache, dass der Mann seine Frau liebt. „Allein die Tatsache seiner Liebe zu ihr bedingt, dass er ihre Not als gewichtigen Grund ansieht, ihr zu Hilfe zu eilen“ (ebd., 43). Die Sorge um die geliebte Frau ist für den Liebenden Grund zum Handeln. Dieses Beispiel zeigt sehr deutlich, wie Menschen Objekte ihrer Sorge als Endzwecke begreifen und welche grundlegende Bedeutung Liebe, dadurch, dass ihr ein Sich-sorgen oder Kümmern inhärent ist, im menschlichen Leben einnimmt.

Die Sorge nimmt derartige Wichtigkeit im Leben eines Liebenden ein, dass er sein Leben nach den Objekten seiner Sorge ausrichtet und plant. Sich um etwas zu sorgen motiviert Handlungen und macht diese rational (vgl. Frank 1992). Durch den repräsentationalen Inhalt der Sorge um etwas, können Menschen entsprechend des repräsentierten Inhalts begründet handeln. Stellen sich mir Dinge oder Menschen besonders wichtig dar, dann richte ich mein Leben danach aus. Die Sorge gilt dem Objekt und keinem weiteren Zweck (vgl. Frankfurt 2005, 48). Zum anderen sind wir, durch die Abhängigkeit zum umsorgten Objekt, zutiefst verletzlich. „Die Liebe entwapfnet unsere emotionale Abwehr, sie macht uns für andere verwundbar“ (Velleman 2008, 86). Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn Pläne und ganze Lebensentwürfe durch den Verlust einer Liebe scheitern. Durch einen so maßgeblichen Verlust kann sich bei Menschen eine große Leere breit machen. Die Welt dieses Menschen ist eine, die sich ihm so darstellt, dass ihm in Bezug auf sein Leben zunächst einmal nichts mehr wichtig erscheint. Ihm scheint es so, dass es nichts mehr gibt, wofür es sich zu leben lohnt. Eine evolutionäre Veranlagung zur Sorge um etwas scheint sinnvoll, sodass Menschen nicht in einer Sinnlosigkeit zergehen, denn „[e]s ist uns [...] wichtig, Endzwecke zu haben, weil es ohne sie nichts Wichtiges für uns zu tun gibt“ (Frankfurt 2005, 66).

Darüber hinaus ist die Sorge etwas Graduelles (vgl. ebd., 53). D.h. es ist durchaus möglich entgegen eines umsorgten Objekts zu handeln, weil Menschen sich um etwas anderes mehr sorgen. Opfere ich beispielsweise mein Leben, um mein Kind vor Schaden zu bewahren, dann bedeutet dies nicht, dass ich mich nicht um mein Weiterleben sorge. Um das Leben meines Kindes sorge ich mich in diesem Fall mehr als um mein eigenes Leben. Die volitionalen Notwendigkeiten sind also keineswegs absolut, sondern gegeneinander abwägbar und vom umsorgten

Objekt abhängig. Dass Menschen sich um Dinge sorgen, lässt sie Prioritäten setzen.

Die Sorge um etwas begrenzt den menschlichen Willen, sodass es Dinge gibt, die Menschen nicht tun können (vgl. ebd., 52). Andererseits motiviert eine Sorge Menschen aber auch dazu Dinge zu tun. Menschen ziehen mit ihrem Partner in eine Wohnung, nehmen Unannehmlichkeiten mit der Schwiegermutter in Kauf, arbeiten weniger, um für die eigenen Kinder mehr da zu sein oder feiern Nächte mit ihren Freunden durch. Die Pläne, die Menschen bzgl. ihres Lebens machen, hängen existentiell von den intentionalen Objekten ihres Umsorgens ab. Das, um was Menschen sich kümmern, haben sie dabei nicht unmittelbar in der Hand. Aber es ist nicht so, dass Menschen sich durch die Sorge um etwas fremdbestimmt fühlen. „[D]ie Nötigung kommt aus der Mitte unseres eigenen Willens“ (ebd., 52) und ist Teil unserer menschlichen Identität. Denn die Sorge eines Menschen begrenzt und leitet das Handlungsvermögen: Sie bestimmt was Menschen bereit sind zu tun, was Menschen glauben tun zu müssen und was zu tun sie nicht über sich bringen (vgl. ebd., 57). Darüber hinaus bestimmt die Sorge, was Menschen als Handlungsgründe akzeptieren und was sie als Gründe zum Handeln ablehnen. Auf diese Weise legen die Objekte der Sorge „die Grenzen ihres praktischen Lebens fest und fixieren so ihren Charakter als aktives Wesen“ (ebd., 57).

Um zu begreifen, welche Bedeutung diese „volitionale Identität“ (ebd., 29) für das menschliche Leben einnimmt, ist es hilfreich zu überlegen, was es bedeutet, wenn die Sorge um etwas kein Bestandteil eines menschlichen Lebens wäre (vgl. ebd., 22f.): Wir wären nicht darum bemüht, irgendwelche Interessen oder Ziele zu verfolgen. Sicherlich könnte sich eine Kontinuität im volitionalen Leben einrichten. Hinsichtlich der Vorhaben und Absichten wären wir unseren Handlungen gegenüber aber gleichgültig eingestellt. Interessen, Ziele oder Wünsche hätten keinen festen Bestand und kämen und gingen. Einfach nichts, was wir fühlen, tun oder uns geschieht, wäre wichtig für uns (vgl. ebd., 29). Wir hätten zwar Interessen und Wünsche, diese zu verfolgen wäre uns aber nicht wichtig. Ein Mensch, der sich um nichts kümmert, „wäre an seinem eigenen Leben unbeteiligt, ohne Interesse an der Kohärenz und Kontinuität seiner Wünsche“ (ebd., 28f.).

Dass es etwas gibt, um das Menschen sich sorgen, prägt die individuelle sowie grundlegende Struktur ihres Lebens. Es macht einen entscheidenden Unterschied, welche einzelnen Dinge Gegenstand ihrer Sorge sind und die Tatsache, dass Menschen sich überhaupt sorgen, ist

„als eine Aktivität unverzichtbar, die uns [...] auf diese Weise Teil an unserem eigenen Handeln“ (ebd., 23) nehmen lässt. So unterschiedlich die Dinge auch sein mögen, um die Menschen sich sorgen und wie angemessen oder eben auch nicht diese Sorge sein mag, dass wir uns um etwas sorgen „ist wesentlich dafür, dass wir die Art von Wesen sind, die Menschen nun einmal sind“ (ebd., 23): Einen sorgenden Menschen zeichnet aus, dass er Dinge als Endzwecke begreift, Prioritäten setzt und er darüber eine volitionale Konfiguration und Identität ausbildet.

(b): Intentionale Inhalte einer Sorge können verschiedenster Art sein. Die Sorge eines Menschen kann sich auf Lebewesen richten, wie andere Mitmenschen oder ein Haustier. Aber auch konkrete Gegenstände können Zielobjekt der Sorge sein, wie das Lieblings-Kuscheltier oder das Auto. Tätigkeiten, wie Hobbys oder Aktivitäten in Gemeinschaft, können ebenso Gegenstand von Sorge sein. Zuletzt können aber auch abstrakte Inhalte zu intentionalen Inhalten der Sorge werden. So kann sich jemand um die Gerechtigkeit sorgen und nach seiner Vorstellung von Gerechtigkeit sein Leben ausrichten.

Der Musiker, der professioneller Trompeter ist, sorgt sich darum, dass er regelmäßig die Gelegenheit hat Trompete zu spielen. Gleichsam wird er sich aber auch um seine Trompete sorgen. Denn die Trompete ist Voraussetzung dafür, dass der Musiker überhaupt Trompete spielen kann. Aber nicht nur die Trompete selbst wird mittelbarer Gegenstand seiner Sorge sein, sondern auch, dass seine Nachbarn sich nicht von seinen Übungseinheiten gestört fühlen und ihm durch Anordnung einer Ruhestörung das Spielen untersagen. Wenn es dem Musiker wichtig ist in seiner Wohnung Trompete zu spielen, dann wird er Maßnahmen treffen, um zu vermeiden die Nachbarn zu verärgern. Auch wird er Vorkehrungen treffen, um in einer guten körperlichen Verfassung zu bleiben, sodass er seinem Beruf, Trompete zu spielen, weiter nachgehen kann. So wird er beispielsweise darauf achten, dass sein Lungenvolumen ein kräftiges Blasen der Trompete zulässt. Die Sorge um etwas bedingt notwendigerweise, dass weitere Dinge zum Gegenstand menschlicher Aufmerksamkeit werden.

(c): Das Vermögen zur Liebe darf nicht als bloße Neigung oder Impuls missverstanden werden. Liebe ist reflexiv. Sie lässt sich uns selbst ernst nehmen (vgl. Frankfurt 2005, 24). Wenn Menschen etwas am Herzen liegt, dann sind sie sich über die Prioritäten, die die Sorgen setzen, bewusst. Die Eigenschaft, dass Menschen sich um Dinge sorgen, unterscheidet sie nicht ohne weiteres von Triebhaften oder, wie Frankfurt sie nennt, *Wantons*: „The essential characteristic of a wanton ist that

he does not care about his will“ (Frankfurt 1988, 16). Entscheidend dafür, dass Menschen ein *mögliches* Leben als ein solches beschreiben, das sie leben wollen, ist, dass sie das Gewollte auch wollen. Liebe ist „eine besonders auffällige Variante dieses sich Sich-Sorgens“ (Frankfurt 2005, 16):

„Indem wir uns um Dinge sorgen, verleihen wir der Welt Wichtigkeit. Auf diese Weise gewinnen unsere Vorhaben und Absichten Festigkeit, treten unsere Interessen und Ziele hervor. Die Wichtigkeit, die unsere Sorge für uns schafft, bestimmt die Standards und Zwecke, an denen wir unser Leben auszurichten versuchen. [...] Die Sorge um gewisse Dinge bestimmt dann die Art und Weise, wie diese Person die Wichtigkeit ihrer Lebensführung einschätzt. Die Gesamtheit der verschiedenen Dinge, um die sich eine Person sorgt, spezifiziert [...] wirkungsvoll ihre Antwort auf die Frage, wie zu leben sei“ (ebd., 29).

Das konstitutive für die Haltung, etwas zu lieben, „ist nicht die eindimensionale Fokussierung eines triebhaften Süchtigen, dem es, wie gesagt, allein auf das Gewollte ankommt, sie ist vielmehr an die Existenz einer höherstufigen Einstellung gebunden, an ein ‚Caring about caring‘“ (Stoecker 2000, 110)<sup>47</sup>. Weil es Menschen wichtig ist, sich selbst, in ihrem Denken als jemanden zu betrachten, der sich um Dinge sorgt und Vorlieben hat (vgl. ebd., 110), können sie sich in Reflektion zu einem Leben stellen, das sie leben wollen. Um sich mit dem identitätsstiftenden Charakter, der unter (a) ausgeführt wurde, zu identifizieren, muss ich zu einer Haltung zu mir selbst fähig sein. Diese Haltung bedingt, dass ich die Motive, die mich zum Handeln bewegen, wahrnehmen und befürworten kann. Der Liebende will von bestimmten Motiven und Dispositionen, die das umsorgte Objekt betreffen, zum Handeln bewegt werden und hält diese entsprechend für wichtig (vgl. Frankfurt 2005, 25). Liebe bedeutet deshalb auch Freiheit. Freiheit in der Weise, dass wir unsere Motive und Entscheidungen „wirklich wollen, denn dann sind sie uns in keiner Weise fremd“ (ebd., 26 Fn. 5). Zu lieben bedeutet deshalb auch

---

<sup>47</sup> Das Zitat ist einem Aufsatz entnommen, in dem sich Stoecker mit dem Personenverständnis von Frankfurt auseinandersetzt. An der zitierten Stelle bezieht sich Stoecker im Speziellen auf folgende Aussage Frankfurts: „Not only does he care about following the particular course of action which he is constrained to follow. He also cares about caring about it“ (Frankfurt 1988, 87).

eine Haltung zu sich selbst einzunehmen, in der wir uns ernst nehmen – ernst in dem Sinne, dass die Motive des Handelns genau die sind, wovon wir wollen, dass sie es sind und wir dieses volitionale Leben als genau solches beschreiben, das wir führen wollen.

Mit dem Begriff, dass Menschen etwas am Herzen liegt – der sich dadurch definiert, dass Menschen (a) sich sorgen, (b) diese Sorge auf etwas gerichtet ist und (c) Menschen sich darum sorgen, dass sie sich um dieses etwas sorgen – ist ein Begriff bestimmt, über den sich eine Liebe zum Leben begreifen lässt. Der Mensch zeichnet das Am-Leben-Bleiben nicht deshalb mit so einer überwältigenden Wichtigkeit aus, weil er das Leben an sich liebt, sondern vielmehr deshalb, weil dem Menschen ein bestimmtes *mögliches* Leben am Herzen liegt. Die Liebe eines Menschen x zu einem *möglichen* Leben, veranlasst x dazu sein Am-Leben-Bleiben in einer Selbstverständlichkeit dem Tod vorzuziehen. Und ein solches *mögliches* Leben lässt sich wie folgt definieren:

[Def.] Ein *mögliches*<sup>48</sup> Leben, das x am Herzen liegt, definiert sich durch eine Beschreibung eines Lebens, in dem x erfolgreich seinen Herzensangelegenheiten nachgeht.

Ein *mögliches* Leben, in dem Menschen der Erfüllung ihrer Herzensangelegenheiten erfolgreich nachgehen, stellt für Menschen ein Leben dar, das sie führen wollen. Ist das *mögliche* Leben, in dem x weiter am Leben bleibt, eines, in dem x den Dingen, die ihm am Herzen liegen, erfolgreich nachgeht, dann stellen diese Herzensangelegenheiten Gründe dar, jenes *mögliche* Leben dem Tod vorzuziehen. Die Frage danach, was x dazu veranlasst, in der Wahl zwischen dem Schicksal von Günther und Reinhold, das von Reinhold zu wählen, beantwortet sich entsprechend: Das Leben von Reinhold lässt sich als eines begreifen, das stellvertretend für ein *mögliches* Leben von x steht, in der x erfolgreich den Dingen nachgeht, die ihm am Herzen liegen. Und die verschiedenen Dinge, um die sich x liebend sorgt, spezifizieren die Antwort auf die Frage, wie x beabsichtigt zu leben (vgl. ebd., 29).

Die Fähigkeit zur Liebe macht die Wahl von x plausibel und eröffnet darüber hinaus einen Blick auf den Verlust, der mit dem Tod eines Menschen einhergeht: „*Wenn* Günther dem Lawinentod entgangen

---

<sup>48</sup> Die an dieser Stelle intendierte Modalität soll in Bezug auf die Inhalte der Herzensangelegenheiten Einschränkungen definieren: Ein Wissen über die Beschaffenheit von x und Grenzen, die sich durch die Umwelt von x ergeben, begrenzen die *Möglichkeit* eines Lebens, das x am Herzen liegt (s.u. 140f.).

wäre, hätte ihm ein ebensolches Leben [wie Reinhold] offengestanden“ (Lenzen 1999, 147). Mit dem kursiven „wenn“ betont Lenzen das kontrafaktische Konditional, das in Anlehnung an den Verlauf von Reinholds weiterem Leben das *mögliche* Leben skizziert, das Günther hätte bevorstehen können. Günther wurde die *Möglichkeit* auf ein Leben genommen, das er zu führen gewollt hätte. Das Gedankenexperiment macht an dieser Stelle sehr einsichtig, aus welchen Gründen Menschen den Tod von Günther bedauern und sich gegen das Schicksal von Günther entscheiden: Für Günther existiert kein *mögliches* Leben mehr, in dem sich seine Herzensangelegenheiten erfüllen könnten.

Ein *mögliches* Leben, das x am Herzen liegt, liegt x und Menschen, denen x am Herzen liegt, derart am Herzen, dass der durch eine Tötung drohende Verlust eines *möglichen* Lebens, das x am Herzen liegt, x und Menschen, denen x am Herzen liegt, auf Handlungsnormen verpflichtet – nämlich Handlungsnormen betreffend „der Förderung unserer eigenen Projekte und der Interessen der Menschen, um die wir uns sorgen“ (Korsgaard 2016, 99). Menschen sind fähig zu lieben und ihnen ist daran gelegen den Dingen, die ihnen am Herzen liegen, erfolgreich nachzugehen. Wenn x durch seinen Tod unwiderruflich ein *mögliches* Leben verliert, das x am Herzen liegt, dann ist die Fähigkeit zur Liebe für x ein Grund, diesen Verlust durch einen Tötungsakt nicht zu erleiden.

Dieser Verlust ist in folgender Hinsicht partiell: Günther hat möglicherweise am Herzen gelegen, dass er als Bergsteiger berühmt wird. Diese Herzenssache kann sich durchaus noch erfüllen, auch wenn Günther tot ist. Und im Angesicht seiner gefährlichen Leidenschaft lag es ihm sicherlich auch am Herzen, dass seine Familie und Liebsten auch nach seinem Tod wieder in ein glückliches Leben finden. Aber die Herzensangelegenheiten, die Günther als lebenden Menschen voraussetzen, verlieren durch den Tod von Günther unwiderruflich die *Möglichkeit*, sich für Günther zu erfüllen. Dies umfasst Herzensangelegenheiten, die er vor dem Lawinentod hatte und auch solche, die er nach dem Lawinentod noch hätte haben können.

Der Verlust, den Günther erleidet, zeigte sich im Gedankenexperiment durch das weitere Leben von Reinhold, der neue Touren machte, Buchautor wurde, sich für die Umwelt engagierte, das Projekt eines Bergmuseums verwirklichte, Kinder bekam, heiratete und bis heute ein erfülltes Leben führt. Dass Günther tot ist und diesen Verlust nicht mehr artikulieren kann, ändert nichts daran, dass der Verlust genauso real ist wie der Verlust, der dem noch lebenden Reinhold zuteil geworden



wäre, „wenn *er* [damals] durch die Lawine umgekommen wäre“ (ebd., 147).

Der Verlust besteht aber nicht nur aus verlorenen Herzensangelegenheiten, die sich aus dem Standpunkt von Günther formulieren, sondern auch aus solchen, die sich vom Standpunkt anderer Menschen formulieren, die in einer liebenden Beziehung zu Günther stehen. Der Tod von Günther wird in dem Leben seiner Partnerin und Freunde ein tiefes Loch hinterlassen. Und dieses Loch bleibt nicht nur eine bildhafte Umschreibung der Trauer, sondern lässt sich nach den obigen Ausführungen philosophisch fassen: Das Loch der Trauernden besteht in dem Verlust eines *möglichen* Lebens, das Günther beinhaltet. Mit dem Tod von Günther ist seiner Partnerin die *Möglichkeit* genommen, ein weiteres Leben mit Günther zu führen.

Auch wenn die Frage nach der Wahl des Schicksals von Günther oder Reinhold sich erst am Ende der Beschreibung beider Lebensgeschichten stellte, ist es keine Frage, die sich a posteriori stellt. Die Frage stellt sich für x a priori: Das im Gedankenexperiment beschriebene Leben von Reinhold ist von x's Standpunkt aus gesehen a priori genauso real wie das *mögliche* Leben von Günther – *wenn* er beim Lawinenunglück nicht gestorben wäre. Denn für die Wahl zwischen den beiden Schicksalsschlägen ist nicht entscheidend, dass das Gedankenexperiment eine wahre Geschichte erzählt. Erst in der Abstraktion der konkreten Biographien von Günther und Reinhold ließen sich Gründe finden, die die Wahl des Schicksals von Reinhold zu einer Selbstverständlichkeit werden ließen. Es zeigte sich, dass die Beschreibung des Lebens von Reinhold nach dem Lawinenunglück in den Begrifflichkeiten von Herzensangelegenheiten, denen er erfolgreich nachgehen konnte, entscheidende Gründe für eine Wahl lieferte.

Das Töten von x wird zu einer Schädigung einer Biographie: „If those individuals are killed, their biographical lives, and not just their biological lives, will be destroyed“ (Rachels 1986, 28). Wenn der Tod von x einen Verlust darstellt, dann genau deshalb, weil in der Betrachtung eines *möglichen* Lebens, das den weiteren Verlauf der Lebensgeschichte von x betrifft, ein solches *mögliches* Leben existiert, das sich in Begriffen von Herzensangelegenheiten, denen x erfolgreich nachgeht, beschreiben lässt. Unsere Lebensgeschichte wird durch eine Tötung verkürzt und „die Zeit nach unserem Tod ist Zeit, derer uns der Tod beraubt. Wären wir nicht gestorben, wären wir zu dieser Zeit noch am Leben“ (Nagel 1984, 21). Der Vorwurf an eine Handlung, die zum Tod eines

Menschen führt, ist der Verlust eines *möglichen* Lebens, das x am Herzen liegt.

Mit dem Begriff eines *möglichen* Lebens, das x am Herzen liegt, lässt sich Nagels Feststellung präzisieren, dass „man das Schlechte am Tod dadurch erklärt, daß man ihn als den Verlust von Möglichkeiten betrachtet“ (ebd., Fn. 3). Denn die begründete Wahl hängt zentral von der Beschreibung des *möglichen* Lebens ab. Hätten wir die Wahl zwischen einem Schicksal von Günther und einem Schicksal von Reinhold gehabt, das sich darin unterscheidet, dass sich das Leben von Reinhold nach dem Tod von Günther als ein einziges Martyrium entwickelt hätte, dann wäre die Wahl sicherlich auf das Schicksal des kürzeren Lebens gefallen. Die Perspektive auf ein Leben als Biographie erstreckt sich nicht nur auf das durch die Tötung verkürzte Leben, sondern auch auf ein *mögliches* zukünftiges. Die ursprüngliche Beschreibung des Lebens von Reinhold ist entscheidend für eine Wahl.

Einsichtig ist auch, dass ein *mögliches* Leben, das x am Herzen liegt, in einer tatsächlichen Umsetzung vielen Hürden unterliegt. Der Verlust, der mit einem Tod von x einhergeht, besteht nicht darin, dass ein *mögliches* Leben, das x am Herzen liegt, andernfalls mit Gewissheit Realität geworden wäre. Auch wenn klar ist, dass manche Leben zum Scheitern verurteilt sind, ist es der Tod, der x unwiderruflich die *Möglichkeit* nimmt ein Leben zu führen, in dem x's Fähigkeit zur Liebe definiert, wie x glaubt jenes Leben führen zu wollen.

Das bedeutet auch, dass der Verlust nicht in den Dingen liegt, die x am Herzen lagen oder liegen. Dinge, die Menschen am Herzen liegen unterstehen einem ständigen Wandel und können sich auch grundlegend ändern. Die Existenz eines *möglichen* Lebens, das x seinen Tod als Verlust beschreiben lässt, hängt ausschließlich davon ab, dass x ein Wesen darstellt, das fähig zur Liebe ist. Bezüglich der Existenz eines *möglichen* Lebens sind den Inhalten der Liebe allein modale Grenzen gesetzt: Die Dinge, die x am Herzen liegen können, sind abhängig von einem Wissen über die Beschaffenheit von x und von den Grenzen der Umwelt von x. Wenn die Fähigkeit zur Liebe Gründe für ein Weiterleben liefern soll, dann muss es sich so verhalten, dass innerhalb des Lebens von x die prinzipielle Modalität besteht, eine solche Liebe auszuleben. Unserem Gegenüber vorzuwerfen, dass er durch unsere Tötung uns die *Möglichkeit* auf ein Leben nimmt, in dem es uns am Herzen liegt, dass wir durch ein schnelles auf und ab heben unserer Arme durch die Lüfte fliegen, wiegt eher nicht so schwer. Die Beschränkung der Existenz *möglicher* Leben ist aber auch ganz individueller Natur: So kann es x am Herzen

liegen ein Kind zu gebären. Nach vielen erfolglosen Versuchen stellt sich durch eine medizinische Untersuchung aber heraus, dass x aus biologischen Gründen niemals dazu in der Lage sein wird, ein Kind zu gebären. x ist gezwungen sich von diesem Herzenswunsch zu verabschieden und über Alternativen nachzudenken. Ein Tod von x würde nach diesem Wissen nicht mehr in dem Verlust eines *möglichen* Lebens bestehen, in dem x ein Kind erzeugt.

Die Überlegung, dass Menschen Dinge am Herzen liegen, macht nicht nur verständlich, wie sich Tötungen als etwas Grausames darstellen, sondern eröffnet auch die Möglichkeit, andere Menschen in ihrem Weiterleben zu bejahen: Es lässt sich x, dem es am Herzen liegt ein Kind zu gebären, aufmunternd entgegen, dass andere Dinge im Leben von x größere Wichtigkeit einnehmen werden. Andere Herzensangelegenheiten werden den unmöglich gewordenen Wunsch ein Kind zu gebären ersetzen oder verdrängen. Der Verlust von Objekten der Liebe, muss nicht zu einer Sinnlosigkeit führen. Wir wollen x darin bestärken, dass x wieder Dinge finden wird, die im Leben von x eine ähnliche Wichtigkeit einnehmen werden – auch wenn dies in dem Moment, in dem x erfährt, dass es für x unmöglich ist ein Kind zu gebären, für x unvorstellbar erscheint. Nicht die verschiedenen intentionalen Inhalte der Liebe, sondern die Fähigkeit zur Liebe, gewinnt an dieser Stelle Bedeutung. Woran das Herz letztlich hängt, ist zweitrangig. Wir wollen x darin bestärken, dass x die *Möglichkeit* auf ein Leben voller Liebe bleibt.

So ist für uns die eine oder andere Liebe zu Dingen auch nicht leicht nachvollziehbar, umso vertrauter ist uns aber die Fähigkeit zu lieben. Dass was dem Menschen bleibt, dem aus welchen Gründen auch immer Objekte seiner Liebe unzugänglich werden, ist die Fähigkeit zur Liebe, die die Existenz eines *möglichen* Lebens bedingt, das x am Herzen liegt. Es zeigt sich, dass nicht die einzelnen Dinge der Liebe der Grund dafür sein können, dass Menschen das Leben anderer Menschen als etwas wahrnehmen, dass nicht leichtfertig beendet werden sollte.

Ähnliches zeigt sich bei der Verurteilung von Kindstötungen. Es wird dazu geneigt, die Tötung von Kindern mehr zu verurteilen als die Tötung erwachsener Menschen. Das Kind scheint noch einen Großteil seines Lebens vor sich zu haben. Auch wenn das Kind die Fähigkeit zur Liebe noch nicht derart besitzt, dass es Liebe in allen seinen Eigenschaften manifestieren kann, wie die Sorge, sich um etwas zu sorgen, lässt sich ein *mögliches* Leben von Herzensangelegenheiten vielfältiger und opulenter erzählen. Einem Kind scheint die Welt noch voller Herzensangelegenheiten offen zu stehen. Der Verlust eines *möglichen*

Lebens voller Herzensangelegenheiten, denen ein Kind erfolgreich nachgehen könnte, scheint bei einem Erwachsenen hingegen nicht nur in seiner Zeitachse beschränkter. Ein *mögliches* Leben eines älteren Menschen lässt sich in Rücksichtnahme auf individuelle Beschaffenheiten von  $x$  und Grenzen, die die Umwelt  $x$  setzen, in der Fülle der Dinge, die  $x$  noch am Herzen liegen könnten, nicht so vielfältig beschreiben. Die Rede-weise über ein *mögliches* Leben, das  $x$  am Herzen liegt, macht verständlich, warum Menschen den Tod von Kindern als grausamer verurteilen und wovon wir reden, wenn wir sagen, dass ein getötetes Kind noch sein ganzes Leben vor sich gehabt hat.

Um das Gesagte kurz zusammenzufassen: Zum Beginn dieses Kapitels stellte sich die Frage, was Menschen veranlasst, sich für ein Weiterleben zu entscheiden. Der Mensch zeichnet das Am-Leben-Bleiben mit so einer überwältigenden Wichtigkeit aus, weil dem Menschen ein *mögliches* Leben am Herzen liegt und der Tod den Verlust eines solchen *möglichen* Lebens bedeuten würde. Das *mögliche* Leben, das  $x$  am Herzen liegt, ist eines, das sich durch eine Beschreibung eines Lebens, in dem  $x$  erfolgreich seinen Herzensangelegenheiten nachgeht, definiert. Es ist also die Liebe eines Menschen  $x$  zu einem *möglichen* Leben, das  $x$  dazu veranlasst sein Am-Leben-Bleiben in einer Selbstverständlichkeit dem Tod vorzuziehen. In einer solchen Selbstverständlichkeit, dass für alle Menschen  $x$  gilt:

[♥] Ein *mögliches* Leben, das  $x$  am Herzen liegt, liegt  $x$  und Menschen, denen  $x$  am Herzen liegt, derart am Herzen, dass der durch eine Tötung drohende Verlust eines *möglichen* Lebens, das  $x$  am Herzen liegt,  $x$  und Menschen, denen  $x$  am Herzen liegt, auf Handlungsnormen verpflichtet.

## 7.2 Wie wollen wir leben?

Was nötigt aber andere Menschen dazu ein Weiterleben von  $x$  als etwas zu betrachten, das moralischer Berücksichtigung bedarf? Der Verlust von  $x$ , der bis hier hin beschrieben wurde, zeichnete sich durch kein moralisches Vokabular aus. Es ist unklar, wie der Verlust eines *möglichen* Lebens andere Menschen auf ein Menschenrecht auf Leben verpflichten soll. Welche Regeln oder moralische Prinzipien veranlassen andere Akteure, den benannten Verlust als einen moralisch verpflichtenden Hand-

lungsgrund anzuerkennen? Ausgehend von dem Umstand – dass die menschliche Fähigkeit zur Liebe Handlungen, die zum Tod eines Menschen x führen, zu einem Verlust für x macht – soll in diesem Kapitel folgender Frage nachgegangen werden: Wie rechtfertigt sich ein Menschenrecht auf Leben als ein ethisch legitimer Handlungsgrund?

Jemand, den das Leben anderer Menschen nicht tangiert, könnte entgegnen: „es war doch nicht *mein* Leben, das auf dem Spiel stand; warum also sollte es mich beschäftigen?“ (Bieri 2007, 352). Menschen können sich auf den Standpunkt stellen, dass sie das Leben anderer Menschen nicht angeht. Mit den Verbrechen Adolf Eichmanns, ist sogar ein Mensch benannt, der so weit ging, dass er keine Skrupel hatte, andere Menschen zu töten.

Um uns daran anzunähern, worin die Normativität des Verlusts besteht, die wir Eichmann vorwerfen, missachtet zu haben, ist es sinnvoll sich zu fragen, worin der Unterschied zwischen uns und Eichmann liegt. Wir bringen gegenüber Eichmann eine Form von Unverständnis auf. Sein Handeln ist uns in gewisser Hinsicht fremd. Im Gegensatz zu Eichmann nehmen wir eine andere Haltung zu unserem Wünschen und Handeln ein, die sich an folgenden Fragen scheidet: „Ist mir eigentlich wohl mit meinem [...] [Wunsch], der immer noch mehr Geld und Macht anstrebt?“ (Bieri 2011, 12f.). Und finde ich es angemessen, dafür über Leichen zu gehen? Möchte ich jemand sein, der für den Tod von prinzipiell lebensfrohen Menschen verantwortlich ist?

Um die Differenz schärfer zu fassen, lässt sich der eingeführte Begriff des „am-Herzen-liegens“ wiederum bemühen. Die Dinge, um die wir uns sorgen, sind grundsätzlich andere als jene, um die sich Eichmann sorgte. Wir nehmen zu gewissen Dingen eine grundsätzlich andere Haltung ein als Eichmann: Wir sorgen uns darum, dass die Sorge um Karriere keine ist, die das Leben anderer Menschen zum Opfer hat. Die Sorge, über das Leben von Menschen kaltherzig hinweg zu gehen, um Karriere zu machen, ist eine, die wir uns nicht zu eigen machen wollen. Ertappen wir uns bei solchen Vorhaben, dann werden sie uns unangenehm sein, da wir uns darum sorgen, dass wir uns über so etwas nicht sorgen sollten. Es liegt uns in der Regel am Herzen, andere nicht zu töten. In Fragen von Zwischenmenschlichkeit liegen uns im Kern andere Dinge am Herzen als Eichmann. Der Unterschied zwischen uns und Eichmann lässt sich in einer Haltung ausmachen, die wir zu anderen Menschen einnehmen. Und diese Haltung zeichnet sich darin aus, dass wir uns darum sorgen, andere Menschen in unseren Handlungsgründen mit zu berücksichtigen.

Im Folgenden wird sich zeigen, dass es gute Gründe gibt, diesen Unterschied als essentiell für eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben anzusehen. Ich möchte vorschlagen die ethische Legitimität eines Menschenrechts auf Leben nicht im Kontext der Frage „Wie sollen wir leben?“ zu begründen, sondern im Kontext der Frage „Wie *sollen* wir leben wollen?“. „Etwas vom ganzen Herzen zu lieben versorgt einen jeden von uns mit klaren Antworten auf die Frage, worum wir uns sorgen sollten“ (Frankfurt 2016, 70). Ein Menschenrecht auf Leben lässt sich überzeugend durch folgende moralische Haltung artikulieren, die wir von unserem Gegenüber einfordern:

[♥Anspruch]     *y soll ein mögliches Leben, das x am Herzen liegt, derart am Herzen liegen, dass der durch eine Tötung drohende Verlust eines möglichen Lebens, das x am Herzen liegt, y auf Handlungsnormen verpflichtet, die x gegenüber y geltend machen kann.*

Die grundlegende Neubestimmung eines Menschenrechts liegt in der Idee, dass sich ein Menschenrecht auf Leben in einer solchen einzufordernden moralischen Haltung begründet: Wenn *y* den moralischen Standpunkt einnimmt, der innerhalb von [♥Anspruch] eingefordert wird, dann liegt es *y* am Herzen, Menschen in bestimmten Eigenschaften zu berücksichtigen. Die *Sollens*-Forderung ist kursiv gekennzeichnet, da sich jene nicht durch eine moralische Autorität oder eine bestehende staatliche Gesetzesordnung bedingt. Die Forderung an *y* ist als ein aus der Sicht von *x* zu begründender Anspruch zu verstehen, der geltend macht oder einfordert, dass etwas der Fall sein soll.<sup>49</sup> Es ist im Folgenden also zweierlei zu klären: Was spricht für die Analyse einer moralischen Autorität als eine Herzensangelegenheit und welche Gründe lassen sich für das Geltendmachen von [♥Anspruch] gegenüber *y* anführen?

Was spricht für die Analyse einer moralischen Autorität als eine Herzensangelegenheit? Mit dieser Analyse lässt sich die Selbstverständlichkeit und Absolutheit einfangen, in der andere Menschen zu Gründen eines moralischen Handelns werden: Es wird verständlich, wie Belange „[a]nderer für uns Gründe sind, etwas zu tun oder zu lassen“ (Bieri 2011,

---

<sup>49</sup> Der Anspruch, der unter [♥Anspruch] formuliert ist, ist auch nicht im Sinne des hohfeldischen Anspruchs unter Kap. 1.1 zu verstehen. Das Bündel von Rechtstypen ist in Bezug auf die Handlungsnormen, auf die *y* durch [♥Anspruch] verpflichtet werden *soll*, näher zu bestimmen und bleibt an dieser Stelle unbestimmt.

28). Liegt es Menschen am Herzen, andere in irgendeiner Form zu berücksichtigen, dann legt diese Haltung bestimmte volitionale Notwendigkeiten fest. Die Belange, die uns am Herzen liegen, zu berücksichtigen, werden zu legitimen Gründen für uns, auf bestimmte Weise zu handeln. Die Herzensangelegenheit gibt eine Antwort darauf, worum Menschen sich in Bezug auf andere sorgen und kennzeichnet, wer sie in moralischer Hinsicht sein wollen. Die Autorität, die sich durch die Herzensangelegenheit formt, „ist für uns alle die einzige angemessene und letzte Grundlage normativer Einstellungen“ (Frankfurt 2016, 70). Nur über die durch eine Herzensangelegenheit erzeugte Autorität wird einsichtig, wie Menschen eine moralische Autorität als legitim anerkennen können. Andernfalls bleibt die Frage opak, wer und wie uns Dritte zur Anerkennung moralischer Normen nötigen.

Insbesondere kann der Selbstverständlichkeit Rechnung getragen werden, die mit der Forderung eines Menschenrechts auf Leben einhergeht. Denn es ist wichtig festzustellen, dass sich die Frage nach der Legitimität eines Tötungsverbots im zwischenmenschlichen Umgang in der Regel nicht stellt. Für die Leser dieser Untersuchung wird es selbstverständlich sein, dass es nicht in Ordnung ist sein Gegenüber ohne weiteres zu töten. Vielmehr noch ist die Überlegung jemanden zu töten und Gründe zu erörtern, die dagegen sprechen könnten, keine, die Menschen einfach so haben. Wenn diese Überlegung nicht aus einem moralphilosophischen Anliegen heraus entwickelt wird, sind uns Menschen mit diesen Gedanken befremdlich. Die Forderung, dass ein Gegenüber y die unter [♥Anspruch] geforderte Haltung einnimmt, ist in der Regel eine Selbstverständlichkeit und nichts, auf das wir pochen müssen.

Der Fall Eichmann zeigt folgendes sehr eindrucksvoll: Wenn Menschen ernsthaft in die Lage versetzt werden, Gründe für die Anerkennung eines Menschenrechts auf Leben gegenüber jemand anderen anführen zu müssen, dann ist das nicht der Regelfall. Deshalb scheint es naheliegender, die Selbstverständlichkeit eines Tötungsverbots zum Ausgang für die Legitimität eines Menschenrechts auf Leben heranzuziehen, als eine hypothetische oder faktische Bedrohung durch andere Menschen. Arendt pointiert dies in folgendem Satz: „Wenn jemand uns sagte, daß er Gründe braucht, um anständig zu sein, können wir ihm kaum länger trauen; sicher würden wir seine Gesellschaft meiden – denn könnte es nicht sein, daß er seine Auffassung ändert?“ (Arendt 1998, 129). Es geht nicht um eine Naivität oder Gutgläubigkeit, sondern darum, dass ein menschliches Miteinander nur dann möglich sein wird, wenn Menschen zu der Legitimität eines Menschenrechts auf Leben eine

solche Haltung einnehmen, die das Tötungsverbot zu einer volitionalen Notwendigkeit werden lässt.

Moralische Haltungen sind etwas Absolutes (vgl. Bieri 2011, 76). Wenn ich die Todesstrafe, das Töten von Menschen zu eigennützigen Zwecken oder andere zwischenmenschliche Verhaltensweisen „für moralisch indiskutabel halte, dann sind sie für mich genau das: *indiskutabel*, nicht verhandelbar“ (ebd., 76). Die Haltung, dass uns andere am Herzen liegen, bringt mit sich, dass wir die kontingenten volitionalen Notwendigkeiten dieser Herzensangelegenheit als etwas Absolutes, Objektives wahrnehmen. Denn diese „existierenden kontingenten Notwendigkeiten sind [...] starr und stabil“ (Frankfurt 2016, 65) in uns verankert, derart, dass sie konstitutiv dafür sind, wer wir sein wollen. Verstehen Menschen ihre moralische Haltung notwendig als eine Herzensangelegenheit und fordern in einer *Sollens*-Forderung eine solche ebenso von ihrem Gegenüber ein, dann wird auch ihre moralische Wut verständlich. Diese Wut ist Ausdruck davon, dass der moralisch Schuldige etwas verletzt, das Menschen am Herzen liegt (vgl. ebd., 66f.) und uns in Bezug auf volitionale Notwendigkeiten befremdlich erscheint.

Mit einer moralischen Haltung geht damit eine Antinomie einher: Die Herzensangelegenheiten in Bezug auf zwischenmenschliche Verhaltensweisen könnten auch anderer Natur sein, als es tatsächlich der Fall ist (vgl. ebd., 65). Ich weiß von der „Bedingtheit meiner Anschauungen [...], und doch kann ich nicht anders, als sie absolut zu setzen, denn sonst ginge die Ernsthaftigkeit meiner Überzeugung verloren“ (Bieri 2011, 77). Das Bewusstsein darüber, dass die Normativität mit menschlichen Dispositionen oder Erfahrungen zusammenhängt und dadurch subjektiv wird, gibt aber auch Raum für einen ernsthaften normativen Diskurs (vgl. Frankfurt 2016, 67): In Sachen Normativität können Menschen darüber streiten, wie der Herzensangelegenheit, andere Menschen zu berücksichtigen, am besten nachgegangen werden kann und was es bedeuten soll andere zu berücksichtigen. „Die Augen nach möglichen Korrekturen unserer Ansichten offenzuhalten ist von entscheidender Bedeutung für die Ernsthaftigkeit unseres normativen Diskurses“ (Adams 1999, 18).

Eins macht die Analyse einer moralischen Autorität als eine Herzensangelegenheit ganz deutlich: Die Aufforderung unter [ $\heartsuit$ Anspruch], dass sich  $y$  über eine Herzensangelegenheit zu Handlungen verpflichtet, die  $x$  gegenüber  $y$  geltend machen kann, macht eine Gemeinschaft nötig, die eine Etablierung und Durchsetzung von Rechten garantiert. Es wird eine Gemeinschaft nötig, die darin zustande kommt, dass



sie die Gründe, die x für [∇Anspruch] vorbringen kann, für berücksichtigungswert erachtet und deshalb als Gemeinschaft dafür einsteht, dass x gegenüber allen y die Forderung unter [∇Anspruch] auch tatsächlich geltend machen kann. Wie ein Argument für [∇Anspruch] aussieht, das aus Sicht dieser Gemeinschaft Berücksichtigung verdient, soll gleich unter der Frage, welche Gründe sich für das Geltendmachen von [∇Anspruch] gegenüber y anführen lassen, näher ausgeführt werden.

Die Einsicht in eine nötige Gemeinschaft, die Rechte garantiert, verweist aber auch auf die nötige Diskussion über moralische Autoritäten. In dieser Hinsicht schafft die Analyse einer moralischen Autorität als eine Herzensangelegenheit einen angemessenen Ausgangszustand, um einen moralischen Diskurs führen zu können, in dem sich das moralische Urteilen als Akt der Selbstbestimmung eines sorgenden Wesens begreifen lässt: Wenn Menschen den Standpunkt der moralischen Haltung unter [∇Anspruch] einnehmen und einfordern, dass die Berücksichtigung anderer Menschen zu einer Herzensangelegenheit zu machen ist, dann können sie darüber in Diskurs gehen, wie dieser Herzensangelegenheit nachgegangen werden *sollte*. Die vorgeschlagene Analyse der moralischen Haltung als Herzensangelegenheit schafft hier Raum für die Aufgabe von Ethikexperten. In dieser Hinsicht schafft die moralische Haltung einen Raum dafür, gegenüber anderen ethischen Rechtfertigungsversuchen für ein Menschenrecht auf Leben versöhnlich zu sein: Sie alle lassen sich als Versuch einer moralischen Haltung verstehen, wie Menschen auf konsistente Weise ein Menschenrecht auf Leben am Herzen liegen *sollte*. So kann eine rein faktische Anerkennung von Menschenrechten auf einem *overlapping consensus*<sup>51</sup> unterschiedlicher Moralvorstellungen basieren. Auch wenn weiterhin ein Diskurs darüber besteht, wie eine richtige Begründung eines Menschenrechts auf Leben auszusehen hat, kann ein Schutz von grundlegend zu berücksichtigenden menschlichen Eigenschaften umgesetzt und vorangetrieben werden.

Die moralische Haltung setzt Menschen im ethischen Diskurs in Beziehung zu einander und lässt sie „Empörung und Groll, moralische Scham und Reue, aber auch das Gefühl der Loyalität und der Bewunderung für moralische Größe“ (ebd., 29) empfinden. Im moralischen Diskurs steht die Forderung nach einem Menschen, der die Sorge hat, sich um andere zu sorgen, im Mittelpunkt. Damit ist dem homo homini lupus

---

<sup>51</sup> Die Konzeption eines „overlapping consensus“ geht auf Rawls zurück (vgl. Rawls 1993b, 134ff.).

der Mensch als ein für andere Menschen sorgendes Wesen – also sozusagen der *homo hominem curat* – vorangestellt. „Wenn moralisches Bewußtsein mit Selbstbestimmung verträglich sein soll, dann darf es nicht in Angst begründet sein und auch nicht in dürrer Pflichterfüllung“ (Bieri 2011, 28). Menschen setzen sich zu anderen Menschen in eine Beziehung, die sich nicht darin erschöpft, dass sie den anderen als Konkurrenten im Kampf ums Überleben wahrnehmen. Andere Menschen *sollen* eine Rolle in unserem Leben einnehmen, die uns für jene wichtig werden lässt, „wie sie es als bloß vernünftige Partner im sozialen Spiel nicht werden könnten“ (ebd., 29). Bei Rorty und Nussbaum finden sich ähnliche Gedanken: Rorty verweist darauf, wenn er den Menschen als ein Wesen beschreibt, das in großem Maße dazu fähig ist, „*füreinander* zu fühlen“ (Rorty 1996, 154) und auf Gemeinsamkeiten menschlicher Erfahrungen verweist, die die Liebe zu unseren Eltern oder Kindern betrifft (vgl. ebd., 161). Nussbaum benennt in ihrem Katalog menschlicher Wesensmerkmale die „Verbundenheit mit anderen Menschen“: „Wir leben mit anderen und bezogen auf andere und betrachten ein Leben, das diese Verbundenheit mit anderen nicht kennt, nicht als lebenswert“ (Nussbaum 1999, 194).

So spricht für die Charakterisierung der moralischen Haltung als eine Herzensangelegenheit, die unter [ $\heartsuit$ Anspruch] eingefordert wird und *y* einnehmen *soll*, folgendes: Es lässt sich die Selbstverständlichkeit und Absolutheit einfangen, in der andere Menschen zu Gründen eines moralischen Handelns werden *sollen*. Zum anderen wird ein angemessener Ausgangszustand geschaffen, um einen moralischen Diskurs führen zu können, indem sich das moralische Urteilen als Akt der Selbstbestimmung eines sorgenden Wesens begreifen lässt.

Um das Gesagte kurz zusammenzufassen: Ein Menschenrecht auf Leben zu haben heißt, die *Sollens*-Forderung – dass *y* ein *mögliches* Leben, das *x* am Herzen liegt, derart am Herzen liegen *soll*, dass der durch eine Tötung drohende Verlust eines *möglichen* Lebens, das *x* am Herzen liegt, *y* auf Handlungsnormen verpflichtet – gegen einen anderen Menschen zu haben. In der Forderung, dass Menschen andere Menschen am Herzen liegen *sollen*, besteht die ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben kurzum nicht darin, dass das Verbot, andere Menschen zu töten, etwas ist, das anderen Menschen am Herzen liegen *soll*, und Menschen, die töten, diese Herzenssache missachten. Wenn der Diskussionspartner für Gründe zugänglich ist, die dafür sprechen den Standpunkt der moralischen Haltung, der unter [ $\heartsuit$ Anspruch] eingefordert wird, einzunehmen, dann ist jener für einen Diskurs darüber, wie genau

Handlungsnormen verpflichtend werden, andere Menschen zu berücksichtigen, auch zugänglich. Menschen können darüber in Diskurs gehen, wie der Herzensangelegenheit andere Menschen in dieser Hinsicht zu berücksichtigen, nachgegangen werden soll.

Welche Gründe lassen sich für das Geltendmachen von [♥Anspruch] gegenüber *y* anführen? Um einen Anspruch, wie [♥Anspruch], gegenüber anderen Menschen geltend machen zu können, muss für die eigene Forderung ein Argument vorgebracht werden, das verdient berücksichtigt zu werden (vgl. Feinberg 2007, 200). Wie sehen die Gründe aus, die angeführt werden können, um die beanspruchte Vermeidung eines Übergangs vom Leben in den Tod als berücksichtigenswert zu beschreiben? Ich möchte zwei Gründe anführen, die als Prämissen [♥Anspruch] stützen:

- [p1] Es *soll* Menschen *y* am Herzen liegen, Menschen *x* in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen.
- [p2] Wenn [p1], dann *soll* *y* ein *mögliches* Leben, das *x* am Herzen liegt, derart am Herzen liegen, dass der durch eine Tötung drohende Verlust eines *möglichen* Lebens, das *x* am Herzen liegt, *y* auf Handlungsnormen verpflichtet, die *x* gegenüber *y* geltend machen kann.

Zu [p1]: Die moralische Haltung, die ein Menschenrecht auf Leben von anderen ethisch einfordert, ist letztlich eine Haltung, die die Fähigkeit zur Liebe zum Gegenstand hat. Was ist darunter zu verstehen, dass es Menschen *y* am Herzen liegen *soll*, Menschen *x* in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen? Wie zeichnet sich die Berücksichtigung der Fähigkeit zur Liebe aus?

Zunächst ist Liebe doch vor allem etwas, die zu uns oder uns nahen Menschen größer ist als zu fremden Menschen. Wir gehen aktiv der Förderung unserer eigenen Herzensangelegenheiten nach und widmen uns den „Interessen der Menschen, um die wir uns sorgen, [...] und nicht den Projekten und den Interessen aller anderen“ (Korsgaard 2016, 99). Die Aufforderung, dass es Menschen am Herzen liegen *soll*, Menschen *x* in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen, bedeutet, I. dass wir uns darüber bewusst sind, dass meine eigenen Herzensangelegenheiten und die meiner Lieben wichtiger sind als die von fremden Menschen.

Liegt es Menschen am Herzen, fremde Menschen in ihrer Fähigkeit, dass ihnen Dinge am Herzen liegen, zu berücksichtigen, dann sind sie dafür offen, den anderen in seiner Fähigkeit zu Herzensangelegenheiten ernst zu nehmen. „Die Liebe entwaffnet unsere emotionale

Abwehr, sie macht uns für andere verwundbar“ (Velleman 2008, 86). Sie hebt unseren emotionalen Selbstschutz insofern auf, dass diese Entwaffnung uns für andere aufmerksam macht und eine Reaktion des richtigen Hinsehens schafft (vgl. ebd., 86). D.h. wir können den anderen als Menschen wahrnehmen, der fähig zur Liebe ist. Die Aufforderung, dass es Menschen am Herzen liegen *soll*, Menschen x in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen, bedeutet, II. Verständnis dafür aufzubringen, dass meinem Gegenüber, genauso wie mir und meinen Lieben, Dinge am Herzen liegen können.

Wenn beispielsweise Reinhold, der Bergsteiger aus dem Gedankenexperiment, eine riskante Bergtour antreten möchte und damit sich und andere in Gefahr bringt sowie seine Partnerin und Freunde mit Sorgen zurücklässt, dann kann in einem bestimmten Sinn nachvollzogen werden, warum Reinhold die Tour unbedingt machen möchte. Wir können das in dem Sinn nachvollziehen, wie in unserem Leben andere Dinge eine ähnliche Rolle einnehmen, wie das Bergsteigen im Leben von Reinhold. Denn wenn es uns am Herzen liegen *soll*, Reinhold in seiner Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen, dann sind wir dafür aufmerksam, dass Reinhold sein Leben in bestimmten Hinsichten als wichtig erscheint.

Eine solche auf Liebe gegründete moralische Haltung, könnte als zu parteiisch missbilligt werden. Doch [p1] sollte in diesem Zusammenhang als eine Forderung verstanden werden, die sich auf alle Menschen richtet. Iris Murdoch macht darauf aufmerksam, dass Liebe etwas sein kann, das „is very like *Achtung*“ (Murdoch 1997, 216). Das was für das am-Herzen-liegen in [p1] konstitutiv ist, ist eine von Murdoch benannte Aufmerksamkeit des richtigen Hinsehens, aber auch die Wertschätzung, die Kant in seinem Begriff der Achtung intendiert (vgl. Velleman 2008, 65). Die Aufforderung, dass es Menschen y am Herzen liegen *soll*, Menschen x in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen, ist eine Haltung, andere in ihrem Wesensmerkmal der Liebe zu schätzen und zu sehen. Indem die Fähigkeit zur Liebe zum Gegenstand meiner Sorge wird, wird sie zum einen Gegenstand meiner Aufmerksamkeit und wichtiger Bestandteil meiner Lebensführung. Zum anderen wird die Liebesfähigkeit anderer als Endzweck wertgeschätzt und zum Grund meines Handelns. Die moralische Haltung wird zu einer Übung des richtigen Hinschauens und Wertschätzens, die wir allen liebenden Wesen gegenüber aufbringen *sollen*.

[p1] findet seine Stärke in dem Anliegen, dass Menschen darin gewillt sind die Fähigkeit zur Wertschätzung gegenseitig wertzuzu-

schätzen. Das „[w]as wir miteinander gemein haben, das ist die Fähigkeit, unser Leben und das anderer zu schätzen“ (Harris 1995, 46). Die Fähigkeit zur Liebe sieht sich Beispielen ihrer selbst gegenüber und reagiert auf diese in einer Weise von Achtung oder Wertschätzung (vgl. Velleman 2008, 94). [p1] bedeutet so viel wie *am Herzen liegen und horten*, dass das Herz des anderen Menschen gleichsam fähig ist für etwas zu schlagen, wie das eigene Herz. „[D]as, worauf unser Herz antwortet [ist] ein anderes Herz“ (ebd., 93). Das bedeutet, dass Handlungsnormen, die sich allein aus der Fähigkeit zur Liebe generieren, für Wesen sichtbar werden, die ihre fürsorgende Aufmerksamkeit auf die Fähigkeit zur Liebe von anderen Wesen richten. Dass Menschen andere Menschen am Herzen liegen *sollen*, ist in der moralischen Haltung unter [∞Anspruch] als Form der Wertschätzung zu begreifen, „die von dieser Fähigkeit zur Wertschätzung den Beispielen ihrer selbst [...] entgegengebracht werden kann“ (ebd., 93).

Bringen wir diese Wertschätzung auf, dann gestehen wir unserem Gegenüber x zu, dass x jemand ist, dem durch eine Tötung und dem damit verbundenen Ende eines *möglichen* Lebens, das x am Herzen liegt, Unrecht zugefügt werden kann und wir „für das ihm angetane Unrecht direkt Rechenschaft schuldig“ (Feinberg 2007, 190) sein wollen. Der Besitz der Fähigkeit zur Liebe versetzt Menschen in die Lage, andere Menschen als solche wahrzunehmen, die in die Position versetzt sind, *zurecht* ein Bündel von Rechtstypen anderen Menschen gegenüber zu beanspruchen. Menschen als Träger der Fähigkeit zur Liebe zu sehen, „bedeutet demnach einfach, sie als jemanden zu sehen, der potenziell Ansprüche geltend macht“ (ebd., 195), die den Fortbestand eines *möglichen* Lebens betreffen.

Zusammenfassend stellen sich folgende Gründe dar, warum [p1] in der Argumentation für [∞Anspruch] aus Sicht von y zu berücksichtigen ist: [p1] schafft eine moralische Aufmerksamkeit dafür, dass der Mensch ein Wesen ist, das sein Leben nach Herzensangelegenheiten ausrichtet und sich in Abhängigkeit dieser Liebe in einer Verletzbarkeit durch sein Leben bewegt. In dieser Hinsicht versetzt uns [p1] in die Lage, über den Besitz der Fähigkeit zur Liebe „anderen in die Augen zu sehen und als allen anderen [in dieser Hinsicht] grundsätzlich gleichwertig zu fühlen“ (Feinberg 2007, 194f.). Hier vollzieht sich der Schluss von der menschlichen Fähigkeit zur Liebe zu dem Appell zu einem gemeinschaftlichen menschlichen Wollen: Liegt es uns am Herzen fremde Menschen in der Hinsicht zu berücksichtigen, dass „I. es uns erlaubt [ist], unser Leben aktiv der Förderung unserer eigenen Projekte und der

Interessen der Menschen, um die wir uns sorgen, zu widmen und nicht den Projekten und den Interessen aller anderen; II. von uns verlangt [wird], anzuerkennen, daß die Projekte fremder Menschen und die Personen, die sie lieben, ebenso wichtig sind wie die unseren“ (Korsgaard 2016, 99), dann *soll* uns Menschen *y* am Herzen liegen, Menschen *x* in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen.

Zu [p2]: Wenn es Menschen *y* am Herzen liegen *soll*, Menschen *x* in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen, dann werden Gründe, die allein aufgrund *x*'s Fähigkeit zur Liebe geltend gemacht werden können, zu moralisch zu berücksichtigenden Handlungsgründen für *y*. In einer Aufmerksamkeit für die Fähigkeit zur Liebe, sind solche Gründe, über die *x* allein aufgrund seiner Fähigkeit zur Liebe verfügt, genauso ernst zu nehmen, wie Gründe, die ein anderes liebendes Wesen auf gleiche Weise geltend macht.

In Kapitel 7.1 zeigte sich, dass die menschliche Fähigkeit zur Liebe bedingt, dass Handlungen, die zum Tod eines Menschen *x* führen, einen Verlust für *x* bedeuten. [∅] wird unter [p1] zu einem drohenden Verlust mit moralischem Gewicht. Die Fähigkeit zur Liebe versetzt einen Menschen *x* in die Position, eine Handlung, die zum Tod von *x* führt, in der Hinsicht eines Verlusts gegenüber *y* zu verurteilen. Handlungsnormen, die ein Weiterleben von *x* betreffen, erlangen nicht nur für *x* und Menschen, denen *x* am Herzen liegt, Wichtigkeit, sondern für alle Menschen *y*, die die Fähigkeit zur Liebe als berücksichtigenswert erachten. Wenn es Menschen *y* am Herzen liegt, Menschen *x* in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen, dann ist ein *mögliches* Leben, das *x* am Herzen liegt, ein moralisch zu berücksichtigender Handlungsgrund für *y*.

Der an *y* in einer Wollens-Forderung formulierte ∅Anspruch, Menschen *x* in ihrer Fähigkeit zu Herzensangelegenheiten zu berücksichtigen, schafft folgende Ausgangslage für eine ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben: Der *homo hominem curat* ist rechtfertigungsmethodologischer Ausgangszustand, sodass das Menschenrecht auf Leben zu einer Herzensangelegenheit und Artikulierung einer Berücksichtigung wird, die Menschen gegenüber Menschen gewollt sein *sollen* aufzubringen. Sind Menschen dafür offen, den Standpunkt der Forderungen unter [p1] und [p2] als Teil ihrer Lebensführung einzunehmen, dann lässt sich ein Menschenrecht auf Leben wie folgt gegenüber *y* geltend machen:

[p1] Es *soll* Menschen *y* am Herzen liegen, Menschen *x* in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen.

[p2] Wenn [p1], dann *soll* y ein *mögliches* Leben, das x am Herzen liegt, derart am Herzen liegen, dass der durch eine Tötung drohende Verlust eines *möglichen* Lebens, das x am Herzen liegt, y auf Handlungsnormen verpflichtet, die x gegenüber y geltend machen kann.

Also:

[♥Anspruch] y *soll* ein *mögliches* Leben, das x am Herzen liegt, derart am Herzen liegen, dass der durch eine Tötung drohende Verlust eines *möglichen* Lebens, das x am Herzen liegt, y auf Handlungsnormen verpflichtet, die x gegenüber y geltend machen kann.

Das Menschenrecht auf Leben, lässt sich in dieser Hinsicht als ein Bestandteil einer menschlichen Lebensführung und als eine Antwort auf die Frage, wie Menschen leben *sollen* wollen, verstehen. Mit dem Menschenrecht auf Leben lassen sich alle moralischen Akteure auffordern, liebende Wesen als solche wahrzunehmen und in der Hinsicht eines Verlustes, den der Tod eines Menschen x bedeuten würde, zu berücksichtigen. Nicht die Leidenschaft bergzusteigen oder andere kontingente Inhalte der Liebe werden aus der Sicht von x zum Grund den Tod als einen Verlust zu beschreiben, sondern die menschliche Fähigkeit zur Liebe, die x ein *mögliches* Leben beschreiben lässt, das x am Herzen liegt. Und dieser Grund besteht über den Tod von x hinaus. „Wir müssen uns mit der Feststellung zufrieden geben, daß sein Leben aus und vorbei ist und es auf ewig bleiben wird. Diese *Tatsache* [...] stellt sein Unglück dar“ (Nagel 1984, 20). Es ist der Vorwurf, die Schuld mit der y leben muss, wenn y x tötet: y hat x die *Möglichkeit* genommen, seinen Herzensangelegenheiten nachzugehen. Auch wenn nicht klar ist, wie erfolgreich x dabei gewesen wäre. Dadurch, dass y ihm die *Möglichkeit* genommen hat, werden wir es nie erfahren.

## 7.3 Die Begründungsfunktion

Wie ist die Begründungsfunktion der dargelegten Argumentation für ein Menschenrecht auf Leben im Einzelnen einzuschätzen? Inwiefern erfüllt die dargelegte Argumentation die Bedingung der Begründungsadäquanz, Egalität, Universalität, Individualität und die Bedingung des Über-

schussgehalts? Und wie verhält sich die Neubestimmung des Menschenrechts auf Leben zu den Aporien der Menschenrechte?

*Begründungsadäquanz:* Der verpflichtende Charakter eines Menschenrechts auf Leben wird zum Anspruch, Menschen in ihrer Fähigkeit zu lieben in Form einer Herzensangelegenheit anzuerkennen:

„Wenn die Verfasser von Manifesten so von ihnen sprechen, als handelte es sich um bereits existierende Rechte, so kann man ihnen dies leicht nachsehen, denn es handelt sich um eine sehr wirkungsvolle Weise, der Überzeugung zum Ausdruck zu verhelfen, dass diese Ansprüche von Staaten hier und jetzt als potenzielle Rechte anerkannt werden sollten und folglich als ausschlaggebende Faktoren für gegenwärtige Zielsetzungen und als Leitlinien gegenwärtiger politischer Strategien“ (Feinberg 2007, 198).

Diese Neubestimmung eines Menschenrechts auf Leben lässt sich Arendts Feststellung, dass ein Menschenrecht auf Leben „had never been philosophical established but merely formulated“ (Arendt 1951, 447) entgegenhalten. Das Menschenrecht begriffen als ein Recht, das Menschen am Herzen liegen *soll*, steht der Bedrohung entgegen, die Arendt in dem „Verlust einer Gemeinschaft, die gewillt und fähig ist, überhaupt Rechte – welcher Art auch immer – zu garantieren“ (Arendt 1949, 761), sieht.

Mit der philosophischen Etablierung eines Menschenrechts auf Leben als Herzensangelegenheit lässt sich den Verbrechen Eichmanns entgegen, dass wir uns als Gemeinschaft darüber einig sind, dass die Berücksichtigung anderer Menschen in der Hinsicht des Verlusts, den ein Tod für sie bedeutet, eine Herzensangelegenheit ist. Die moralische Grausamkeit, der von Eichmann veranlassten Morde, lässt sich derart artikulieren, dass wir uns als moralische Gemeinschaft darüber einig sind, dass uns die Berücksichtigung von Menschen in bestimmter Hinsicht am Herzen liegt aber Eichmann sich über diese Berücksichtigung mit einer erschreckenden Selbstverständlichkeit hinwegsetzte. Eine Welt, in der es erlaubt ist Menschen zu töten, wie Eichmann es getan hat, ist eine Welt, in der wir Menschen nicht leben wollen. Und diese gesamtgesellschaftliche Einsicht findet sich in den Formulierungen eines Menschenrechts auf Leben in Chartas, Rechtskatalogen oder Deklarationen wieder.

Die vorgelegte Argumentation für ein Menschenrecht auf Leben als ein Recht, das Menschen am Herzen liegen *soll*, ist unter anderem sicherlich auch ein Aufruf für eine bessere Welt. Denn eins macht die Argumentation vor dem Hintergrund der Verbrechen im National-



sozialismus und Arendts Aporien der Menschenrechte eindrücklich klar: In der Bestimmung des Menschenrechts auf Leben als ein Recht, das Menschen am Herzen liegen *soll*, „werden wir als Mitglieder einer Gruppe erst kraft unserer Entscheidung, uns gegenseitig gleiche Rechte zu garantieren“ (ebd., 764), moralisch Gleiche. Ist ein Mensch nicht gewillt den Standpunkt der moralischen Haltung [∞Anspruch] einzunehmen, dann ist es nicht möglich in einen ethischen Diskurs zu gehen. Wir haben nichts an der Hand so jemandem Gründe für einen verpflichtenden Charakter eines Menschenrechts auf Leben darzulegen, außer, dass ihm eine Gruppe von Menschen gegenübersteht, die der Argumentation von [p1] und [p2] folgt und sich für die Umsetzung eines solchen Rechts einsetzt.

Die Neubestimmung eines Menschenrechts auf Leben ist aber nicht nur ein Aufruf, sondern erklärt auch wichtige Veränderungen im Menschenrechtsdenken, die sich nach den Erfahrungen des Totalitarismus und Nationalsozialismus beobachten ließen. Unabhängig von einem Status moralischer oder juridischer Rechte zeigten und zeigen sich vielfältige Bemühungen, die Menschenrechtsidee „zu einer Angelegenheit des Völkerrechts, internationaler Politik und transnationaler Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen“ (Gosepath 2007, 286) werden zu lassen. Menschen ist daran gelegen, Menschen einen Zugang zu Menschenrechten zu schaffen, der sich über die lokalen, kulturellen oder nationalen Ordnungen hinwegsetzt. Menschenrechtsverletzungen „werden von einer Vielzahl internationaler Organisationen angeprangert, [und] ziehen eine hohe mediale Aufmerksamkeit auf sich“ (ebd., 285).

*Egalität:* Die Berücksichtigung der Fähigkeit zur Liebe wird im Menschenrecht auf Leben zu einer egalitären Angelegenheit. Denn allein die Fähigkeit jedes Menschen zur Liebe versetzt Menschen in die Position, ein Bündel von Rechtstypen gegenüber anderen Menschen einzufordern und auf der Basis von [p1] und [p2] geltend zu machen. Andererseits empfinden wir unsere eigene und die Tötung uns nahestehender Menschen als besonderes Unrecht. Die Liebe zu uns oder uns nahen Menschen ist größer als die Liebe zu anderen Menschen. Dass wir aktiv der Förderung unserer eigenen Herzensangelegenheiten nachgehen und uns den „Interessen der Menschen, um die wir uns sorgen, [...] widmen und nicht den Projekten und den Interessen aller anderen“, steht nicht im Widerspruch zu der moralischen Haltung, die „von uns verlangt, anzuerkennen, daß die Projekte fremder Menschen und die [...], die sie lieben, ebenso wichtig sind wie die unseren“ (Korsgaard 2016, 99). Die vorliegende Begründung schafft einen moralischen Raum dafür, eine Tötung

aller Menschen gleichsam zu verurteilen und gleichzeitig von dem Tod naher Menschen betroffener zu sein.

*Universalität:* Was ist aber mit den Menschen, die nicht die Fähigkeit zur Liebe besitzen? Es fällt auf, dass die Fähigkeit zur Liebe in ihrer begrifflichen Bestimmung an einigen Stellen sehr anspruchsvoll ist. So bedeutet „etwas zu lieben“ eine Haltung einnehmen zu können, die unter anderem darin besteht, sich darum zu sorgen, dass sich um dieses etwas gesorgt wird. Was ist mit Menschen, die nicht die kognitive Kapazität besitzen sich darüber zu sorgen, worum sie sich sorgen? Menschen beispielsweise mit bestimmten geistigen Behinderungen oder Menschen in einem gewissen Stadium geistiger Erkrankungen sind und werden niemals in der Lage sein, Liebe in dem beschriebenen Ausmaß zu manifestieren, dass sie sich darum sorgen, worum sie sich im Einzelnen sorgen. Das bedeutet im Besonderen für die Begründung eines Menschenrechts auf Leben, dass Handlungen, die zum Tod dieser Menschen x führen, für x nicht im selben Sinn einen Verlust bedeuten. Es lässt sich aber im Folgenden plausibel machen, warum die menschliche Fähigkeit zur Liebe für benannte Menschen dennoch bedingt, dass Handlungen, die zum Tod dieser Menschen x führen, für x einen Verlust bedeuten. Denn das *mögliche* Leben, das x am Herzen liegt und auf das der Verlust referiert, existiert auf eine ganz ähnliche Weise.

Auf welche Weise existiert ein *mögliches* Leben für diese Menschen? Wenn es zutrifft, dass den Menschen ein Menschenrecht auf Leben zukommen *soll*, weil der Mensch fähig ist zu lieben, dann lässt sich diese Fähigkeit nicht so leicht identifizieren, wie die Augenfarbe oder die Größe der Füße. Es steht philosophisch in Frage, inwiefern der Mensch prinzipiell einen Zugang zu geistigen Eigenschaften seines Gegenübers haben kann.<sup>52</sup> Es lässt sich deshalb danach fragen, auf welche Weise für y zu antizipieren ist, dass x ein Wesen ist, dem Dinge am Herzen liegen können. Die Antwort lautet, dass y über die phänomenale<sup>53</sup> Lebendigkeit von x jenen als einen Menschen wahrnimmt, der zur Liebe fähig ist.

Was ist unter einer phänomenalen Lebendigkeit von x zu verstehen? Eine sehr urtümliche Erfahrung, die Menschen mit dem Leben machen, ist, dieses als ein Lebendigsein zu erleben. Die Außen-

---

<sup>52</sup> Ausgangspunkt dieser philosophischen Problematik ist das sogenannte *problem of other minds* (vgl. Avramides 2019).

<sup>53</sup> Stoecker verwendet den Begriff „phänomenal“, um auf bestimmte Eigenschaften des Lebens hinzuweisen.

perspektive auf das Leben lehrt Menschen, dass Lebewesen früher oder später in einen Zustand der Leblosigkeit übergehen und aus diesem auch nicht mehr zurückkehren (vgl. Stoecker 2010, 70). Der Tod wird in der Außenperspektive als endgültiger Verlust der phänomenalen Lebendigkeit erfahren: Komplexe Muster von phänomenaler Lebendigkeit, wie „Bewegung, Wärme, Farbe, Geräusch, Geruch“ (ebd., 68) sind mit dem Tod abwesend. Ein anregender Tischnachbar wirkt hingegen voller Lebendigkeit. Ebenso können die Mimik und Gestik eines Menschen „voller Leben sein oder leblos und tot“ (ebd., 68). Aber auch kleine Erscheinungsmuster wie das regelmäßige Heben des Brustkorbs, das Klopfen des Herzens oder errötete Wangen sind Bestandteil einer phänomenalen Lebendigkeit, die sich am Gegenüber wahrnehmen lassen.

Das Erste, das sich als Kennzeichen phänomenaler Lebendigkeit wahrnehmen lässt, ist das Erscheinungsbild, das Menschen jemanden als ihresgleichen identifizieren lässt. Doch ein bestimmtes Aussehen allein genügt nicht. Denn so ist uns klar, dass die Figuren im Wachsfigurenmuseum nicht lebendig sind. Auch wenn wir uns im ersten Moment vielleicht erschrecken, dass dort jemand vor uns steht, ist im zweiten Moment klar, dass dies nur starre Wachsfiguren sind. Bewegungen in Mimik und Gestik lässt uns auf ein Lebendigkeitseinschlüsse ziehen. Wenn ein Mensch herzlich lacht, dann bin ich davon überzeugt, dass jener fröhlich ist. Krümmt sich jemand und verkrampft sein Gesicht, während er sich den Bauch hält, dann scheint es so, dass dieser jemand Bauchschmerzen hat.

Problematisch, einen Menschen als lebendig zu beschreiben, wird es jedoch, wenn jemand keine oder eine verringerte phänomenale Lebendigkeit zeigt. Wenn die Bezugsgröße der phänomenalen Lebendigkeit nicht mehr aussagekräftig ist, sind wir auf die Wissenschaft angewiesen. Um ein Beispiel zu geben: Jean-Dominique Bauby war ein Mann mit Locked-in-Syndrom<sup>54</sup>, der nur noch sein linkes Auge und Augenlid bewegen konnte. Dennoch war es ihm möglich ein ganzes Buch zu schreiben: „Schmetterling und Taucherglocke“ (Bauby 2007). Es steht wohl außer Frage, dass es Bauby am Herzen lag ein Buch zu schreiben. Fälle von totalem Locked-in-Syndrom, d.h. Fälle, in denen

---

<sup>54</sup> Der Zustand des Locked-in-Syndroms wird meistens durch einen Schlaganfall entstandene Verletzung des Hirnstamms verursacht. Jene Patienten sind bei vollem Bewusstsein. Durch die Struktur des Hirnstamms sind sie aber in der Regel nur noch dazu fähig ihre Augen zu bewegen, sowie über differenzierte Blicke zu kommunizieren (vgl. Noe 2009, 15).

Menschen vollständig gelähmt sind und damit unfähig sind ohne weiteres über ein Lebendigsein kommunizieren zu können, sind nicht so leicht von Fällen eines Wachkomas zu unterscheiden. Durch MRT Scans lassen sich jedoch Gehirnaktivitäten als Antworten auf Fragen oder Reaktion auf Kommandos von Ärzten ausmachen (vgl. McLaughlin 2015, 22). In Grenzfällen sind wir auf eine nähere Einbettung geistiger Eigenschaften in unsere physikalische Welt angewiesen, um modale Bedingungen zu benennen, die uns einen Menschen als lebendig beschreiben lässt. Im Zweifel sind wir darauf angewiesen, dass uns die Wissenschaft einen Zugang schafft, um phänomenale Lebendigkeit am Menschen wahrnehmen zu können.

Die phänomenale Lebendigkeit lässt Menschen andere Menschen als solche wahrnehmen, denen Dinge am Herzen liegen können – auch wenn sie die Fähigkeit *de facto* nicht in vollem Umfang besitzen. Wir beschreiben Reinhold als jemanden, dem das Bergsteigen am Herzen liegt, deshalb, weil er freudestrahlend darüber erzählt, er Dinge sagt, die darauf schließen lassen, dass das Bergsteigen eine Wichtigkeit in seinem Leben einnimmt und er immer wieder in Bergen klettert. Selbst wenn sich die phänomenale Lebendigkeit von Menschen, die *de facto* nicht dazu fähig sind zu lieben, nicht so komplex beobachten lässt, können wir sie als Menschen beschreiben, denen Dinge am Herzen liegen. Selbst wenn *x* nur noch zu einem kleinen Lächeln oder einer tierischen Freude am Genuss von Essen fähig ist, sind wir dazu geneigt, *x* in einer explanatorischen Praxis die Fähigkeit zur Liebe zu zugestehen.<sup>55</sup> In der Haltung gegenüber *x*, dass *x* zur Liebe fähig ist, lässt sich ein Lächeln von *x* erklären.

Dass sich die Existenz eines *möglichen* Lebens, das *x* am Herzen liegt, über die Erfahrung phänomenaler Lebendigkeit vermittelt, erklärt darüber hinaus ein paradoxes Verhalten: „Wir müssen nur an verschiedene Arten von Tieren denken [...]. Viele Leute essen gern Schweine oder Schafe, schrecken aber schon vor der bloßen Idee zurück, Hunde oder Pferde zu essen“ (Dawkins 1987, 150). Die Liebe zu ausgewählten Arten von Tieren, die Menschen ein Menschenrecht auf Leben

---

<sup>55</sup> Dieter Birmbacher ist in Bezug auf Maschinen kritischer, was diesen zwischenmenschlichen Umgang betrifft: „Kein noch so sprechendes und plastisches Ausdrucksverhalten einer Maschine könnte uns davon überzeugen, daß es über Bewußtseinsprozesse verfügt, solange nicht seine inneren Funktionsweisen eine ähnlich hohe Komplexität aufweisen wie die Gehirne der Lebewesen, denen wir gemeinhin Bewußtsein zuschreiben“ (Birmbacher 1995a, 727).

für diese fordern lässt, lässt sich durch eine kulturelle Aufmerksamkeit für diese erklären. In einer Beziehung zu Tieren können Menschen, Tiere als liebende Wesen wahrnehmen. Wir neigen dazu, die Liebe, die wir Menschen zuschreiben und für sie aufbringen, auf Haustiere oder Tiere auszuweiten, wenn wir einen engen Kontakt zu ihnen pflegen. Die phänomenale Lebendigkeit, die wir im täglichen Zusammenleben mit dem Hund wahrnehmen, veranlasst uns dazu, dem Hund eine Fähigkeit zur Liebe zuzuschreiben, auch wenn hier fraglich ist, ob der Hund de facto dazu fähig ist. In dieser Vermenschlichung sind Menschen dazu geneigt, auch Tieren ein Menschenrecht auf Leben zuzuschreiben.

Das *mögliche* Leben, das x am Herzen liegt und auf das der Verlust durch den Tod referiert, ist für y im zwischenmenschlichen Umgang aufgrund der phänomenalen Lebendigkeit von x wahrnehmbar. Ob Menschen de facto die Fähigkeit zur Liebe in vollem Umfang besitzen, wird dadurch im moralischen zwischenmenschlichen Umgang zweitrangig. Die Fähigkeit zur Liebe von x, die y durch die phänomenale Lebendigkeit vermittelt wird, lässt alle Menschen am Menschenrecht auf Leben partizipieren.

*Individualität*: Was bedeutet es für das einzelne Individuum ein Menschenrecht auf Leben aufgrund der Fähigkeit zur Liebe zu besitzen? Ein Menschenrecht auf Leben begriffen als ein Recht, das Menschen am Herzen liegen *soll*, schafft nicht nur einen verpflichtenden Charakter für ein Tötungsverbot in Bezug auf jeden einzelnen Menschen, sondern auch eine stark liberale Position für individuelle Einzelfallurteile am Lebensende. Besteht der Herzenswunsch zu sterben, dann kann dieser in einem Spannungsfeld mit dem Verlust eines *möglichen* Lebens, das zu bewahren ist, stehen.

Die dargelegte Begründung des Menschenrechts auf Leben bedingt, in Fragen am Lebensende, speziell in Bezug auf eine Beihilfe zum Suizid oder eine Tötung auf Verlangen, in verschiedenen Richtungen aufmerksam zu sein. Wir müssen verstehen und richtig interpretieren, ob es x am Herzen liegt zu sterben und inwieweit ein *mögliches* Leben, das x am Herzen liegt, beschränkt ist. Zeigt sich der Sterbewunsch von x im Rahmen einer Erkrankung, kann einem solchen Wunsch besondere Brisanz zukommen: Die Existenz eines *möglichen* Lebens kann durch die Erkrankung von x und die medizinischen Mittel x zu heilen, derart begrenzt sein, dass für x kein Leben mehr *möglich* scheint, das x am Herzen liegt. Womöglich lässt sich x aber auch ein Blick auf ein *mögliches* Leben, das x bisher fremd war, eröffnen, da x die Vorstellung fehlte sich von bisherigen Herzensangelegenheiten, die beispielsweise durch eine

Erkrankung unmöglich wurden, zu lösen. Die Geschichte des Wunsches und auch „die Beziehungen, die sich in das Bedeutungsfeld eines Wunsches einschreiben“ (Rehmann-Sutter 2016, 183) erlangen moralische Wichtigkeit.

*Überschussgehalt:* Die Brisanz von Beschränkungen eines *möglichen* Lebens, das x am Herzen liegt, lässt Überlegungen zu, die über ein Menschenrecht auf Leben hinausgehen. Bezüglich der Existenz eines *möglichen* Lebens sind den Inhalten der Liebe Grenzen gesetzt: Die Dinge, die x am Herzen liegen können, sind abhängig von einem Wissen über die Beschaffenheit von x und von den Grenzen der Umwelt von x. Die Grenzen der Umwelt von x zeigen sich speziell auch in einer Abhängigkeit sozialgesellschaftlicher Voraussetzungen. Es scheint plausibel, dass die Fähigkeit zu lieben für x nicht nur einen Grund darstellt, diese Fähigkeit nicht unwiderruflich durch eine Tötung verlieren zu wollen, sondern auch durch sozialgesellschaftliche Voraussetzungen nicht übermäßig in dieser beschränkt zu werden. Der Tod stellte das kategorische Ende eines *möglichen* Lebens dar, in dem x Herzensangelegenheiten nachgehen kann. Analog lässt sich überlegen, wie andere Begebenheiten nicht das Ende, aber eine moralisch relevante Beschränkung eines *möglichen* Lebens, das x am Herzen liegt, darstellt. Die Fähigkeit zur Liebe gibt uns eine ethische Grundlage an die Hand, weitere Menschenrechte ethisch zu rechtfertigen. Es lässt sich fruchtbar auf eine umfassendere Menschenrechtsethik verweisen. Denn Einschränkungen der Fähigkeit zur Liebe schaffen eine Aufmerksamkeit für sozialgesellschaftliche Ungerechtigkeiten. So kann sich allein aufgrund der Herkunft, dem Zugang zu Bildung oder des sozialen Milieus ein *mögliches* Leben, das x am Herzen liegt und eine realistische Wahrscheinlichkeit hat Realität zu werden, beträchtlich unterscheiden. Liegt es Menschen am Herzen andere in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen, dann ist die Liebe eine moralische Angelegenheit: „Should a retarded child be kept at home or sent to an institution? Should an elderly relation who is a troublemaker be cared for or asked to go away? [...] The love which brings the right answer is an exercise of justice and realism and really *looking*“ (Murdoch 1970, 91).

*Aporien der Menschenrechte:* Soll es Menschen am Herzen liegen, andere Menschen x in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen, ist das keine Frage von staatlicher Gesetzgebung, sondern eine Haltung, in der Menschen andere Menschen als solche wahrnehmen *sollen*, die in die Position versetzt sind Rechte geltend zu machen. Nur wenn wir uns als Menschen gemeinsam dazu entscheiden uns gegenseitig so wahr-

nehmen zu wollen, wird es zu einer Frage danach, dies gesetzlich zu verankern. Besteht kein gemeinsamer Wille, den Menschen als Träger von bestimmten Rechten wahrnehmen zu wollen, steht jede staatliche Gesetzgebung von Menschenrechten auf tönernen Füßen. Die Schwierigkeit rechtsfreier Räume außerhalb von Staaten ist dadurch keine, die sich der vorliegenden Begründung eines Menschenrechts auf Leben stellt.

Das Besondere ist, dass sich die Schwierigkeit eines naturalistischen Fehlschlusses ebenfalls nicht stellt. Denn aus der menschlichen Fähigkeit zur Liebe wurde keine Normativität im klassischen Sinn einer moralischen Autorität abgeleitet. Die Normativität der moralischen Haltung unter [♥Anspruch], dem sich *y* unterwerfen *soll*, wurde zu einer Liebe zur Berücksichtigung anderer und damit zum Appell an eine Anthropologie des *homo hominem curat*. Ein Schluss vom Sein auf ein Sollen wird vermieden und wird zu einem Schluss von der menschlichen Fähigkeit zur Liebe auf den Appell zu einem menschlichen Wollen. Die moralische Autorität ersetzt sich in diesem Schluss durch ein moralisches Wollen: „Um diese Autorität rational akzeptieren zu können, müssen wir [...] die wesentlichen Forderungen und Grenzen unseres Willens von ganzem Herzen akzeptieren“ (Frankfurt 2016, 71). Die Frage nach Moral als eine Frage danach zu verstehen, wie Menschen leben *sollen* wollen, hat den Vorteil, den benannten Fehlschluss zu vermeiden.

Das hat jedoch zum Nachteil, dass ein moralisches Wollen mehrheitlich bestehen muss, sodass Menschen nicht der Bedrohung eines moralfreien Raums ausgesetzt sind. Denn die Verschiebung hin zur Frage „Wie *sollen* wir leben wollen?“ lässt das *Sollen* zu einem bloßen Appell verblassen. Doch das sollte nicht als Nachteil begriffen werden, sondern vielmehr als eine Chance für moralisches Engagement. Die Erkenntnis, dass das „Unheil, das eine stets wachsende Anzahl von Menschen hier befällt, [...] also nicht das Verlieren spezifischer Rechte [ist], sondern der Verlust einer Gemeinschaft, die gewillt und fähig ist, überhaupt Rechte – welcher Art auch immer – zu garantieren“ (Arendt 1949, 761), schafft Raum dafür, mahnend in die Zukunft zu schauen. Ist es Menschen ein Anliegen in einer Welt zu leben, in der so etwas wie der Nationalsozialismus nicht Realität werden kann, dann ist das keine bloße Aufgabe von moralischen (Klugheits-)Überlegungen, sondern eine zentrale Frage danach, wie sehr das jedem einzelnen Menschen am Herzen liegt.

Ein Menschenrecht auf Leben bedingt sich durch den Willen von Menschen, sich darum zu sorgen, andere Menschen in ihren Handlungsgründen zu berücksichtigen. Die Überzeugungskraft der Gründe,

warum [p1] und [p2] als Herzensangelegenheiten eingenommen werden *sollten*, hängt letztlich an einer Demut das Leben anderer Menschen in Bezug auf ihre Fähigkeit zur Liebe unter den gleichen Bedingungen zu betrachten, wie das eigene Leben. Sind Menschen nicht bereit [p1] und [p2] zum Teil einer Lebensführung zu machen, steht diesen nur noch eine Gemeinschaft von Menschen gegenüber, die für diese Gründe einer gegenseitigen Berücksichtigung zugänglich sind.

Weiterhin hält der Verlust der Fähigkeit zur Liebe eine Antwort auf die epikureische Herausforderung bereit. In ihrer allgemeinen Formulierung lag die Herausforderung darin, dass sich die Schädigung eines Getöteten nicht daran bemessen lässt, in welchem Zustand sich der Betroffene nach der Tat befindet. Die Ausführungen zu der Existenz eines *möglichen* Lebens, das x am Herzen liegt, machen die Schädigung eines individuellen menschlichen Lebens als die Schädigung einer Biographie verständlich: In der Wahl zwischen dem Schicksal von Günther und Reinhold entscheiden wir uns zwischen zwei Biographien, die durch die Fähigkeit zur Liebe für den jeweils Biographie-Schreibenden wertvoll wird. Die durch eine Tötung verlorene Fähigkeit zur Liebe verkürzt die Zeitspanne eines Lebens, in dem Günther seinem Leben über ein *mögliches* Leben, das ihm Herzen liegt, Wichtigkeit verleihen kann. Günther verliert die *Möglichkeit* auf ein Leben, das sich so beschreiben lässt, wie es sich im weiteren Leben von Reinhold zeigte. Die Perspektive, die auf das Leben als Biographie, „diejenige *sub specie aeternitatis*, die auf das Leben insgesamt gerichtet ist“ (Stoecker 2010, 323), beinhaltet unter diesem Gesichtspunkt nicht nur das durch eine Tötung verkürzte Leben, sondern auch ein *mögliches* zukünftiges.

Es mag einzuwenden sein, dass das uns *mögliche* Leben mit unserer Tötung einer gewissen Unsicherheit unterliegt und die epikureische Herausforderung damit nicht ihre Bedrohung verliert. Doch es lässt sich erwidern, dass die moralische Haltung [∇Anspruch] nicht an einer Ungewissheit hängt, die sich dadurch bedingt, dass das *mögliche* Leben noch nicht Realität geworden ist. *Soll* es Menschen am Herzen liegen, andere Menschen in ihrer Fähigkeit, lieben zu können, zu berücksichtigen, dann zeigt diese Haltung sowohl vor als auch nach einem Tötungsakt moralische Relevanz für das betreffende Wesen. Durch einen Tötungsakt wird verkürzend in das bestehende Leben, in dem x fähig zur Liebe ist, interveniert. Es wird einem Menschen die *Möglichkeit* auf ein zukünftiges Leben, in dem x fähig zur Liebe ist, genommen. Ob es zur Erfüllung bestimmter Herzensangelegenheiten tatsächlich kommt, bleibt in der Betrachtung des bis zur Tötung bestehenden Lebens und dem



danach *möglichen* Leben, bzgl. einer moralischen Bewertung des Tötungsverbots, zweitrangig. Der Schaden einer Tötung besteht darin, dass eine Biographie eines Teils beraubt wird. Und dieser Teil besteht in einem *möglichen* Leben, in dem x seinen Herzensangelegenheiten erfolgreich hätte nachgehen können.

In der moralischen Beurteilung der Todesstrafe von Eichmann sind die Inhalte seiner Herzensangelegenheiten aber nur schwerlich als etwas Zweitrangiges anzusehen. Gewiss ist Eichmann als liebendes Wesen wahrzunehmen und entsprechend der Argumentation ist eine Tötung von Eichmann moralisch zu verurteilen. Aufgrund Eichmanns Fähigkeit zur Liebe steht ihm ein Menschenrecht auf Leben zu, das mit der Todesstrafe nicht vereinbar ist. Doch die Inhalte seiner Liebe sind uns so befremdlich, dass wir ein *mögliches* Leben, in dem sich die Herzensangelegenheiten Eichmanns erfüllen, doch vielmehr abwenden wollen. Wie gehen wir mit Leuten um, denen es am Herzen liegt Menschen zu töten, die es lieben Leid zu verursachen oder solchen, die von ganzem Herzen Rassisten sind? In diesen Fällen zwischen der Fähigkeit zur Liebe und deren Inhalt zu trennen fällt schwer. Eichmann vor der Todesstrafe zu bewahren fällt leichter, wenn wir ihn als liebenden Vater wahrnehmen und nicht als jemanden, dem es am Herzen liegt Menschen zu töten.

Der Inhalt der Liebe ist uns so unverständlich, dass uns dadurch derselbe in seiner Fähigkeit zur Liebe fremdartig erscheint. Menschen deren Liebe auf etwas gerichtet ist, dass unseren Herzensangelegenheiten entgegensteht, werden uns in ihrer Lebensführung unbegreiflich. „Wir wären nicht in der Lage zu begreifen, wie sie sich zu Dingen hingezogen fühlen kann, deren Vermeidung uns so natürlich ist“ (Frankfurt 2016, 57). Diese Fremdartigkeit erklärt, warum wir dazu geneigt sind, Eichmann in seiner Verfolgung der Juden als ein Monster oder das personifizierte Böse zu entmenschlichen.

Dass die Fähigkeit zur Liebe, abhängig von ihrem Inhalt, verschiedene Intuitionen weckt, steht der bisherigen Argumentation aber keineswegs entgegen. Die Reziprozität zwischen der Fähigkeit und dem Inhalt der Liebe, fordert folgendes: Gestehen wir Menschen wie Eichmann im Rahmen der moralischen Haltung [∞Anspruch] ein Menschenrecht auf Leben zu, dann sind wir bereit, jene, trotz ihres unmenschlichen Handelns, als Wesen wahrzunehmen, die fähig zur Liebe sind. Eichmann ist für bestimmte Inhalte seiner Liebe moralisch zu verurteilen. Die vorgelegte Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben lässt aber nicht zu, dass Eichmann durch sein unrechtes Verhalten den Anspruch auf ein Menschenrecht auf Leben verliert.

Um Menschen bezüglich der Inhalte ihrer Lieben moralisch bewerten zu können, scheint es lohnenswert bezüglich der Wechselseitigkeit von Liebesfähigkeit und deren Inhalten weiter zu denken. Weitere Überlegungen in diese Richtung könnten möglicherweise sogar einsichtig machen, inwiefern Menschen daran gelegen ist, Eichmann in anderer Form bestrafen zu wollen und inwieweit dies moralisch legitim ist. Über diese Untersuchung hinausweisende Gedanken wären derart, dass Eichmann in seiner Eigenschaft als liebesfähiges Wesen zu berücksichtigen ist, aber diese Berücksichtigung auch mit sich bringt, dass Eichmann bestimmte Dinge zum Inhalt seiner Liebe macht oder grade nicht macht.

## Das Ergebnis

Wie erfolgreich zeigt sich das Vorhaben einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben? Eine erste Annäherung, an das Vorhaben einer ethischen Rechtfertigung, gelang über die Analyse des Rechtsbegriffs, sodass sich das Menschenrecht als ein moralisches und juridisches Recht interpretieren ließ. Von der Pfordten gibt über einen normativen Individualismus und Hoerster über eine Interessenethik jeweils verschiedene Perspektiven auf die Begründung eines Menschenrechts auf Leben als juridisches Recht. In Reaktion auf die Kritik, das Menschenrecht als ausschließlich juridisches Recht zu begreifen, arbeitet Höffe eine Argumentation über ein transzendentes Interesse aus. Mit dieser Begründung der Menschenrechte werden Anfangsbedingungen menschlicher Handlungsfähigkeit zum Gegenstand der Aufmerksamkeit. Die Argumentation changiert zwischen einer Begründung eines Menschenrechts auf Leben als moralisches und juridisches Recht und birgt dadurch Schwierigkeiten in ihrer Stringenz. Nussbaum rückt Handlungsfähigkeiten ohne diesen Spagat ins Zentrum ihrer Überlegungen und argumentiert im Kontext eines Capabilities Approach für ein Menschenrecht auf Leben als moralisches Recht, das den Menschen durch eine politische Ordnung zu einem guten Leben befähigen soll. Letztlich gelingt es ihr aber nicht darzulegen, dass die Ordnung, die Menschen dazu befähigt, normativ bindend ist. In Reaktion darauf motiviert sie ein Mitgefühl zwischen Menschen. Ein solches Mitgefühl macht Rorty zum Ausgang einer ganzen Menschenrechtsbegründung und hinterfragt in der Rolle des moralischen Pragmatisten die grundsätzliche Herangehensweise einer ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben. Ohne in seiner Argumentation Normativität beanspruchen zu wollen, plädiert er für eine Menschenrechtskultur. Eine moralisch bindendere Begründung liefert Gert, der das Menschenrecht auf Leben als etwas rational Gebotenes ausarbeitet. Nach dem Menschenrecht auf Leben, begriffen als moralische Regel, nicht zu handeln wäre irrational.

Neben Bedingungen, denen eine Menschenrechtsbegründung genügen muss, um eine Begründungsfunktion einnehmen zu können, zeigen die voran gegangenen Begründungsversuche, dass die Menschenrechte gewissen Aporien unterliegen. Den Begründungen für ein Menschenrecht auf Leben als juridisches Recht ist gemein, dass das Unrecht einer Tötung sich nicht unabhängig politischer Gemeinschaften begründen und insbesondere als ein Anspruch an diese richten lässt. Die anthropologischen Begründungsstrategien teilen sich die Schwierigkeit, vor dem Hintergrund eines naturalistischen Fehlschlusses, in ihrer Begründung nicht normativ bindend sein zu können. Und alle Begründungselemente, die sich auf den Zustand des Getöteten nach der Tat rechtfertigend berufen, müssen einen Umgang mit der epikureischen Herausforderung finden.

Mit Hilfe des Care-Begriffs von Frankfurt ließ sich unter der Voraussetzung, dass der Diskussionspartner gewillt ist, den Standpunkt der moralischen Haltung [ $\heartsuit$ Anspruch] einzunehmen, eine weitere Begründung für ein Menschenrecht auf Leben ausarbeiten: *Soll* es Menschen am Herzen liegen andere in ihrer Fähigkeit lieben zu können zu berücksichtigen, dann *soll* Menschen das Menschenrecht auf Leben als ein Recht am Herzen liegen, das für jeden einzelnen Menschen ein Leben voller Liebe bewahrt. Die Begründungskraft der ethischen Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben zeigt sich sowohl in den Bedingungen der Begründungsfunktion wie auch in der nicht mehr aporetischen Neubestimmung des Menschenrechts. In Grenzfällen des Tötungsverbots lässt sich eine stark liberale Position vertreten, ohne ein leichtfertiges Töten dulden zu müssen, da der Begriff der Liebe eine Ethik des sich Kümmerns und Zuhörens am Lebensende etabliert. Die dargelegte Begründung für ein Menschenrecht auf Leben kann jedoch nur dann Überzeugungskraft entwickeln, wenn Menschen dazu gewillt sind andere in ihrer Fähigkeit zur Liebe zu berücksichtigen. In dieser Hinsicht kann keine Antwort darauf gegeben werden, warum ein Töten von Menschen kategorisch ein Unrecht darstellt. Ist jemand nicht gewillt, die Gründe für [ $\heartsuit$ Anspruch] als volitionale Notwendigkeiten zum Teil einer Lebensführung zu machen, ist so jemandem argumentativ anders zu begegnen.

## Epilog

Die ethische Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben in Begriffen der Liebe unterliegt zwei Motiven: Wie rechtfertigen wir die ethische Legitimität eines Tötungsverbots und wo liegen die Grenzen des Verbots?

Entscheidend für eine ethische Legitimität eines Menschenrechts auf Leben ist, dass *wir*, die eine ethische Legitimität eines Tötungsverbots rechtfertigen wollen, eine Gemeinschaft darstellen, die anderen Menschen das Geltendmachen eines Menschenrechts auf Leben zugestehen, weil wir Menschen unter bestimmten Hinsichten berücksichtigen wollen. In der vorliegenden Untersuchung wurde die moralische Haltung [♥Anspruch] für das Anliegen eines Tötungsverbots näher diskutiert. Das Verbot, andere Menschen zu töten, ist etwas, das Menschen am Herzen liegen *soll* und Menschen, die töten, missachten diese Herzenssache. Indem wir Menschen, die anderen Menschen auf grausame Weise das Leben nehmen, moralisch verurteilen, wird der Haltung Ausdruck verliehen, dass jene gegen etwas verstoßen, das uns am Herzen liegt. Dennoch gestehen wir auch Menschen, die wir moralisch verurteilen, ein Menschenrecht auf Leben zu. Die vorgelegte Rechtfertigung eines Menschenrechts auf Leben lässt nicht zu, dass Menschen wie Eichmann durch ihr unrechtes Verhalten einen Anspruch auf ein Menschenrecht auf Leben verlieren. Wir sind bereit, Menschen, trotz ihres unmoralischen Handelns, als Wesen wahrzunehmen, die fähig zur Liebe sind. Hier liegt die Grenze des Tötungsverbots. Die Fähigkeit zur Liebe wird zum Maßstab einer ethisch legitimen Tötung.

Menschen wie Eichmann werden sich dieser Argumentation entziehen. Menschen, die sich nicht auf den Standpunkt einer moralischen Haltung stellen, lässt sich auch kein moralischer Vorwurf machen. Teilt unser Gegenüber nicht die Haltung, dass uns die Berücksichtigung anderer Menschen am Herzen liegt, dann beruht ihr Denken „auf einer Grundlage, die in radikalem Gegensatz zur Grundlage unseres Denkens steht“ (Frankfurt 2016, 58). Wenn der Diskussionspartner nicht gewillt

ist die Forderungen [p1] und [p2] in ihrer Überzeugungskraft für [∞Anspruch] zu berücksichtigen, dann ist jener für einen Diskurs über ein ethisch zu rechtfertigendes Tötungsverbot nicht zugänglich. Ein solcher Diskussionspartner ist auch nicht zugänglich für einen moralischen Vorwurf. „Wir können ihnen deshalb nur das Unverständnis und die Abscheu entgegenbringen, die die von ihnen geliebten grotesken Ziele und Ideale in uns auslösen“ (ebd., 58). Das gegenseitige zugestehen eines Menschenrechts auf Leben ist ein Bestandteil dessen, wie Menschen ihr Leben führen wollen. Der Wille zur Achtung eines Menschenrechts kommt aus der Mitte unseres Herzens. Ein solcher Wille besteht darin, dass es uns am Herzen liegt, andere in derselben Fähigkeit zu berücksichtigen und uns darüber auf Handlungsnormen verpflichten, die x von uns in Form eines Menschenrechts auf Leben einfordern kann. Dass wir nicht die einzigen sind, denen daran gelegen ist, zeigt sich in den verschiedensten Bewegungen Menschenrechte umzusetzen. Menschen, die in keiner Weise gewillt sind, andere Menschen in ihrem Handeln zu berücksichtigen, können wir nur entgegnen: „You may say I'm a dreamer, but I'm not the only one. I hope someday you will join us“ (Lennon/ Ono 1971).



# Literaturangaben

Adams, Robert M., *Finite and Infinite Goods*, Oxford 1999.

Alexy, Robert, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, in: Ders., „Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie“, Frankfurt a. M. 1995, 127-164.

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte [AEMR], in: <<http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>> (Mai 2018), Paris 1948.

Aly, Götz, *Adolf Eichmanns späte Rache*, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, Heft 1 2000, 186-219.

Anlauf, Lena, *Hannah Arendt und das Recht, Rechte zu haben*, in: Menschenrechts Magazin, Heft 3 2007, 299-304.

Apel, Karl-Otto/ Kettner, Matthias (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1992.

Arendt, Hannah, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, in: D. Sternberger (Hg.), „Die Wandlung“, Jg. IV, Heidelberg 1949, 754-770.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951.

Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1998.

Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. u. hrsg. v. U. Wolf, Hamburg 2006.

Avramides, Anita, *Other Minds*, in: Edward N. Zalta (Hg.), „The Stanford Encyclopedia of Philosophy“, Edition Summer 2019.

Bauby, Jean-Dominique, *Schmetterling und Taucherglocke*, München 2007.

Bär, Jochen A., *postfaktisch*, in: „GfdS wählt ‚postfaktisch‘ zum Wort des Jahres 2016“, Pressemitteilung 2016.

Beauchamp, Tom L./ James F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, New York 2001.



- Beckermann, Ansgar, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, 3. Aufl., Berlin 2008.
- Bhargava, Rajeev, *Individualism in Social Science: Forms and Limits of a Methodology*, Oxford 1992.
- Bieri, Peter, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 2007.
- Bieri, Peter, *Wie wollen wir leben?*, Salzburg 2011.
- Birnbacher, Dieter, *Künstliches Bewusstsein*, in: T. Metzinger (Hg.), „Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartphilosophie“, Paderborn 1995a, 713-729.
- Birnbacher, Dieter, *Tun und Unterlassen*, Stuttgart 1995b.
- Birnbacher, Dieter, *Das Tötungsverbot aus der Sicht des klassischen Utilitarismus*, in: D. Birnbacher (Hg.), „Bioethik zwischen Natur und Interesse“, Frankfurt a. M. 2006, 169-194.
- Birnbacher, Dieter, *Für was ist der „Ethik-Experte“ Experte?*, in: K. P. Rippe (Hg.), „Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft“, Freiburg Schweiz 1999, 267-283.
- Birnbacher, Dieter, *Kann die Menschenwürde die Menschenrechte begründen?*, in: B. Gesang/ J. Schälke (Hg.), „Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie“, Paderborn 2011, 77-98.
- Birnbacher, Dieter, *Analytische Einführung in die Ethik*, 3. Aufl., Berlin/ Boston 2013.
- Brandt, Richard B., *Utilitarianism and moral rights*, in: Canadian journal of philosophy XIV 1984, 1-19.
- Brieskorn, Norbert, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart/ Berlin/ Köln 1997.
- Bundesärztekammer, *Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung*, in: Deutsches Ärzteblatt, Jg. 108 Heft 7, 18. Februar 2011.
- Bundesverfassungsgericht, *Abschussermächtigung im Luftsicherheitsgesetz nichtig*, Pressemitteilung Nr. 11/2006 vom 15. Februar 2006.
- Bundeszentrale für politische Bildung [bpb], *Menschenrechtsaktivisten*, in: <<https://www.bpb.de/internationales/weltweit/menschenrechte/38686/menschenrechtsaktivisten>> (Juli 2020), 2009.
- Bundeszentrale für politische Bildung [bpb], *juristische Person*, in: <<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/recht-a-z/22431/juristische-person>>, (August 2015), 2010.

- Burke, Edmund, *Betrachtungen über die Französische Revolution* (1793), in: H. Klenner (Hg.), „Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen“, Berlin 1991, 47-392.
- Cortina, Adele, *Diskursethik und Menschenrechte*, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 76, 1990, 37-49.
- Crocker, David A., *Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics*. Part 2, in: Jonathan Glover/ Martha C. Nussbaum (Hg.), „Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities“, Oxford 1995, 153-198.
- Dawkins, Marian Stamp, *Minding and Mattering*, in: C. Blakemore/ S. Greenfield (Hg.), „Mindwaves“, Oxford 1987, 150-160.
- Dennett, Daniel C., *Conditions of Personhood*, in: D. C. Dennett (Hg.), „Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology“, Brighton/ Sussex 1981, 267-285.
- Dennett, Daniel C., *Bedingungen der Personalität*, in: P. Bieri (Hg.), „Analytische Philosophie des Geistes“, Weinheim/ Basel 2007, 303-324.
- Derse, Arthur R., *Limitation of Treatment at the End-of-Life: Withholding and Withdrawal*, in: Clinics in Geriatric Medicine 21, 2005, 223-238.
- Duggan, T./ Gert, B., *Voluntary Abilities*, in: American Philosophical Quarterly, April 1967.
- Düwell, Marcus, *Chimären und Hybride – Ist die Speziesgrenze moralisch relevant?*, in: Ethik in der Medizin 22, 2010, 85-88.
- Dworkin, Ronald, *Taking rights seriously*, Cambridge/ Massachusetts 1977.
- Epikur, *Brief an Menoikeus*, zit. n.: Jan Erik Hessler, „Epikur. Brief an Menoikeus“, Michael Erler/ Wolfgang Rother (Hg.), Basel 2014, 127-145.
- Faludi, Christian, *Die „Juni-Aktion“ 1938. Eine Dokumentation zur Radikalisierung der Judenverfolgung*, Frankfurt a. M./ New York 2013.
- Feinberg, Joel, *The Nature and Value of Rights*, in: Journal of Value Inquiry, Vol. 4 1970, 614-624.
- Feinberg, Joel, *Das Wesen und der Wert von Rechten*, übers. v. D. Jaber, in: M. S. Stepanians (Hg.), „Individuelle Rechte“, Paderborn 2007, 184-203.
- Follesdal, Andreas, *The standing of illiberal states: Stability and toleration in John Rawls' Law of peoples*, in: P. Koller/ K. Puhl (Hg.), „Current issues in political philosophy: Justice in society and world order“, Wien 1997, 165-174.
- Frank, Robert H., *Die Strategie der Emotionen*, München 1992.

Frankena, William K., *Analytische Ethik: Eine Einführung*, hg. und übers. v. N. Hoerster, München 1972.

Frankena, William K., *Ethik. Eine analytische Einführung*, hg. und übers. v. N. Hoerster, 6. Aufl., Heidelberg 2017.

Frankfurt, Harry G., *The importance of what we care about. Philosophical essays*, Cambridge 1988.

Frankfurt, Harry G., *Necessity, Volition and Love*, Cambridge 1999.

Frankfurt, Harry G., *Gründe der Liebe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2005.

Frankfurt, Harry G., *Sich selbst ernst nehmen*, hg. v. D. Satz, Frankfurt a. M. 2016.

Früchtl, Josef, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*, Frankfurt a. M. 1996.

Galamaga, Adam, *Philosophie der Menschenrechte von Martha C. Nussbaum. Eine Einführung in den Capabilities Approach*, Marburg 2014.

Ganther, Heinrich, *Das Recht auf Leben in der Medizin. Eine moralphilosophische Untersuchung*, Egelsbach et al. 2001.

Geertz, Clifford, *Works and Lives, The Anthropologist as Author*, Stanford 1988.

Gerhardt, Volker, *Das wiedergewonnene Paradigma. Otfried Höffes moderne Metaphysik der Politik. Nebst einem Nachtrag von 1995: Ohne Selbstbegriff*, in: W. Kersting (Hg.), „Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes“, Frankfurt a. M. 1997, 61-95.

Gert, Bernard, *Die moralischen Regeln. Eine rationale Begründung der Moral*, Frankfurt a. M. 1983.

Gert, Bernard, *Morality. A new justification of the moral rules*, 5. Aufl., Oxford 1998.

Gert, Bernard, *Common Morality*, Oxford 2004.

Goffman, Erving, *Forms of Talk*, 1. Aufl., Oxford 1981.

Göller, Thomas, *Philosophie der Menschenrechte. Methodologie Geschichte, kultureller Kontext*, Göttingen 1999.

Gosepath, Stefan, *Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr „Recht, Rechte zu haben“*, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), „Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?“, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, Berlin 2007, 279-288.

Grice, Paul, *Studies in the Ways of Words*, Cambridge 1989.

- Günther, Klaus, *Kann ein Volk von Teufeln Recht und Staat moralisch legitimieren? Otfried Höffes Beitrag zum Neo-Naturrecht*, in: W. Kersting (Hg.), „Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes“, Frankfurt a. M. 1997, 186-224.
- Gutschker, Thomas, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002.
- Habermas, Jürgen, *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*, Frankfurt a. M. 1998.
- Hagengruber, Ruth, *Kann Betroffenheit Gleichheit ersetzen? Eine Analyse der Prinzipien des normativen Individualismus*, in: Dietmar von der Pfordten, Lorenz Kähler (Hg.), „Normativer Individualismus in Ethik, Politik und Recht“, Tübingen 2014, 69-88.
- Harris, John, *Der Wert des Lebens. Eine Einführung in die Medizinische Ethik*, Berlin 1995.
- Hastedt, Heiner, *Der Wert des Einzelnen. Eine Verteidigung des Individualismus*, Frankfurt a. M. 1998.
- Hilgendorf, Eric, *Zur transzendentalpragmatischen Begründung von Diskursregeln*, in: Rechtstheorie 27, 1995, 183-200.
- Hinkmann, Jens, *Philosophische Argumente für und wider die Universalität der Menschenrechte*, Marburg 1996.
- Hinkmann, Jens, *Ethik der Menschenrechte. Eine Studie zur philosophischen Begründung von Menschenrechten als universale Normen*, Marburg 2002.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, 1651.
- Hoerster, Norbert, *Zur rechtsethischen Begründung des Lebensrechts*, in: E. Bernat (Hg.), „Ethik und Recht an der Grenze zwischen Leben und Tod“, Graz 1993, 61-70.
- Hoerster, Norbert, *Tötungsverbot und Sterbehilfe*, in: Hans-Martin Sass (Hg.), „Medizin und Ethik“, Ditzingen 1994, 287-295.
- Hoerster, Norbert, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, Frankfurt a. M. 1995.
- Hoerster, Norbert, *Sterbehilfe im säkularen Staat*, Frankfurt a. M. 1998.
- Hoerster, Norbert, *Die Begründung für das Menschenrecht auf Leben*, in: N. Hoerster (Hg.), „Ethik des Embryonenschutzes“, Stuttgart 2002, Kap. 4.
- Hoerster, Norbert, *Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie*, 2. Aufl., München 2012.
- Höffe, Otfried, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M. 1987.

Höffe, Otfried, *Transzendente Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, in: Paul-Henri Steinauer (Hg.), „Das Menschenbild im Recht“, Fribourg 1990, 251-264.

Höffe, Otfried, *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*, in: Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 13, Baden-Baden 1991.

Höffe, Otfried, *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992.

Höffe, Otfried, *Transzendentaler Tausch. Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?*, in: G. Lohmann/ S. Gosepath (Hg.), „Philosophie der Menschenrechte“, Frankfurt a. M. 1998, 29-47.

Höffe, Otfried, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.

Höffe, Otfried, *Menschenrechte im interkulturellen Diskurs*, in: <<http://www.bpb.de/internationales/weltweit/menschenrechte/38723/interkultureller-diskurs?p=all>> (Juni 2018), 2009.

Hohfeld, Wesley N., *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, ed. W. Cook, New Haven 1919.

Human Development and Capability Association [HDCA], *HDCA history and mission*, <<https://hd-ca.org/about/hdca-history-and-mission>> (Februar 2019).

ICCPR, *Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966*, in: BGBl. 1973 II 1553.

ICCPR Fakultativprotokoll, *Zweites Fakultativprotokoll zu dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte zur Abschaffung der Todesstrafe vom 15. Dezember 1989*, in: Bundesgesetzblatt (BGBl.) 1992 II, 391.

Kanger, Helle, *Human Rights and Their Realisation*, Uppsala 1981.

Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: „Gesammelte Schriften“, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV (Akademie-Ausgabe), Berlin 1902, 385-463.

Kantorowicz, Hermann, *Der Begriff des Rechts*, Göttingen 1963.

Karagoergoudis, Georgios, *Präzisierungen, Probleme und Paradoxien*, in: D. von der Pfordten/ Lorenz Kähler (Hg.), „Normativer Individualismus in Ethik, Politik und Recht“, Tübingen 2014, 89-134.

Kelsen, Hans, *Reine rechtslehre*, 2. Aufl., Wien 1960.

Kersting, Wolfgang, *Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes*, in: W.

- Kersting (Hg.), „Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes“, Frankfurt a. M. 1997, 11-60.
- Kettner, Matthias, *Rortys Restbegründung der Menschenrechte*, in: T. Schäfer/ U. Tietz/ R. Zill (Hg.), „Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys“, Frankfurt a. M. 2001.
- Koller, Peter, *Otfried Höffes Begründung der Menschenrechte und des Staates*, in: W. Kersting (Hg.), „Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes“, Frankfurt a. M. 1997, 284-305.
- Korsgaard, Christine M., *Die Moral und die Logik der Sorge*, in: D. Satz (Hg.), „Harry G. Frankfurt. Sich selbst ernst nehmen“, Frankfurt am Main 2016, 75-108.
- Kühnhardt, Ludger, *Die Universalität der Menschenrechte*, 2. Aufl., Bonn 1991.
- Kuhse, Helga, *Die Lehre von der ‚Heiligkeit des Lebens‘*, in: A. Leist (Hg.), „Um Leben und Tod“, Frankfurt a. M. 1990, 75-106.
- Kuhse, Helga, *Menschliches Leben und seine Würde. Fragen des Lebens und Sterbens*, in: H. Ganthaler/ O. Neumaier (Hg.), „Anfang und Ende des Lebens“, Sankt Augustin 1997, 219-246.
- Ladwig, Bernd, *Tötungsverbot*, in: R. Stoecker/ C. Neuhäuser/ M.-L. Raters (Hg.), „Handbuch angewandte Ethik“, Stuttgart/ Weimar 2011.
- Lennon, John/ Yoko Ono, *Imagine*, UK 1971.
- Lenzen, Wolfgang, *Liebe, Leben, Tod. Eine moralphilosophische Studie*, Stuttgart 1999.
- Llewellyn, Karl N., *Jurisprudence. Realism in Theory and Practice*, Chicago 1962.
- Lohmann, Georg/ Gosepath, Stefan, *Einleitung*, in: G. Lohmann/ S. Gosepath (Hg.), „Philosophie der Menschenrechte“, Frankfurt a. M. 1998, 7-28.
- Luhmann, Niklas, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1993.
- Mackie, J. L., *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1995.
- Mahlmann, Matthias, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, Baden-Baden 2008.
- Margalit, Avishai, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin 1997.
- McLaughlin, Brian P., *Could An Android Be Sentient?*, New Jersey 2015.
- Menke, Christoph/ Pollmann, Arnd, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007.

- Moore, George Edward, *Principia Ethica*, übers. u. hg. v. B. Wisser, Stuttgart/ Ditzingen 1996.
- Morscher, Edgar, *Stig Kangers Analyse der Menschenrechte. Teil I: Grundlagen*, in: A. Siegetsleitner/ O. Neumaier (Hg.), „Forschungsinstitut für angewandte Ethik. Forschungsberichte und Mitteilungen“, Heft 27, Salszburg 2002.
- Moser, Elias, *Unveräußerliche Rechte*, in: R. Anselm/ T. Gutmann/ C. Mieth (Hg.), „Perspektiven der Ethik“, Band 14, Tübingen 2020.
- Munzer, St. R., *A Theory of Property*, Cambridge 1990.
- Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, New York 1970.
- Murdoch, Iris, *The Sublime and the Good*, in: P. Conradi (Hg.), „Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature“, New York 1997, 205-220.
- Nagel, Thomas, *Tod*, in: Ders., „Über das Leben, die Seele und den Tod“, übers. v. K.-E. Prankel/ R. Stoecker, Hain 1984, 15-24.
- Nationaler Ethikrat, *Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende*, Berlin 2006.
- Nellessen, Bernd, *Der Prozess von Jerusalem. Ein Dokument*, Düsseldorf 1964.
- Nida-Rümelin, Julian, *Gerechtigkeit bei John Rawls und Otfried Höffe. Ein Vergleich*, in: W. Kersting (Hg.), „Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes“, Frankfurt a. M. 1997, 306-320.
- Noe, Alva, *Out of Our Heads*, New York 2009.
- Nussbaum, Martha, *Aristotelian Social Democracy*, in: R. B. Douglas et. al. (Hg.), „Liberalism and the Good“, New York 1990, 203-252.
- Nussbaum, Martha, *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit*, in: Micha Brumlik/ Hauke Brunkhorst (Hg.), „Gemeinschaft und Gerechtigkeit“, Frankfurt a. M. 1993, 323-361.
- Nussbaum, Martha, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1999.
- Nussbaum, Martha, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge/ London 2006.
- Nussbaum, Martha, *Human Rights and Human Capabilities*, in: Harvard Human Rights Journal 20, 2007, 21-24.
- Nussbaum, Martha, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge 2011.
- Nussbaum, Martha, *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin 2014.

Oestreich, Gerhard, *Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Berlin 1962.

O'Neill, Onora, *Gerechtigkeit über Grenzen. Pflichten in der globalisierten Welt*, München 2019.

Papst Johannes Paul II, *Evangelium Vitae. Über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens*, Bonn 1995.

Pfordten, Dietmar von der, *Rechtsethik*, München 2001.

Pfordten, Dietmar von der, *Politisches Handeln*, in: C. U. Moulines/ K.-G. Niebergall (Hg.), *Argument und Analyse*, Paderborn 2002, 313-335.

Pfordten, Dietmar von der, *Normativer Individualismus*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 58, 2004, 321-346.

Pfordten, Dietmar von der, *Normativer Individualismus und das Recht*, in: *JuristenZeitung* Nr. 22, 2005, 1069-1080.

Pfordten, Dietmar von der, *Was ist Recht? Ziele und Mittel*, in: *JuristenZeitung* Nr. 13, 2008, 641-652.

Pfordten, Dietmar von der, *Normative Ethik*, Berlin/ New York 2010.

Platon, *Apologie des Sokrates*, übers. v. Manfred Fuhrmann, Ditzingen 2006.

Probst, Manuel, *Die humanitäre Interventionspflicht*, Hamburg 2006.

Putnam, Robert D., *Bowling Alone*, New York 2000.

Rabossi, Eduardo, *La teoría de los derechos humanos naturalizada*, in: *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Nr. 5, Madrid 1990.

Rachels, James, *The End of Life*, Oxford 1986.

Rachels, James, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford 1990.

Radbruch, Gustav, *Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Ralf Dreier/ Stanley Paulson, 2. Aufl., Heidelberg 2003.

Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1993a.

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York 1993b.

Rehmann-Sutter, Christoph, *Wünsche am Lebensende wahrnehmen: Ethische Impulse palliativer Versorgung*, in: Elisabeth Conradi/ Frans Vosman (Hg.), „Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik“, Frankfurt/ New York 2016, 167–187.



- Rieff, David, *Letter from Bosnia. Original Virtue, Original Sin*, in: The New Yorker, 23. November 1992.
- Robeyns, Ingrid, *Creating Capabilities: The Human Development Approach. Reviewed by Ingrid Robeyns*, < <https://ndpr.nd.edu/news/creating-capabilities-the-human-development-approach-2/> > (Februar 2019), Rotterdam 2011a.
- Robeyns, Ingrid, *The Capability Approach*, in: Edward N. Zalta (Hg.), „The Stanford Encyclopedia of Philosophy“, Edition Summer 2011b.
- Römische Glaubenskongregation, *Ethische Grundsätze über Euthanasie*, in: Herder Korrespondenz 34, 1980, 451-454.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey 1979.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, Solidarity*, New York 1989a.
- Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1989b.
- Rorty, Richard, *Philosophie und die Zukunft. Essays*, Frankfurt a. M. 1994.
- Rorty, Richard, *Menschenrechte, Rationalität und Gefühl*, in: Stephen Shute/ Susan Hurley (Hg.), „Die Idee der Menschenrechte“, Frankfurt a. M. 1996.
- Rorty, Richard, *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt a. M. 1998a.
- Rorty, Richard, *Truth and Progress. Philosophical Papers III*, Cambridge 1998b.
- Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, London 1999.
- Rorty, Richard, *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a. M. 2000.
- Rorty, Richard, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge 2007.
- Rüthers, Bernd/ Fischer, Christian, *Rechtstheorie*, 5. Aufl., München 2010.
- Schäfer, Thomas, *Politisches Engagement ohne philosophische Begründung?*, in: T. Schäfer/ U. Tietz/ R. Zill (Hg.), „Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys“, Frankfurt a. M. 2001.
- Schlothfeldt, Stephan, *Erwerbsarbeitslosigkeit als sozialetisches Problem*, Freiburg 1999.
- Schmitz, Barbara, *Menschenrechte: Leben*, in: G. Lohmann/ A. Pollmann (Hg.), „Menschenrechte“ Stuttgart 2010, 233-234.
- Schneider, Hans Joachim, *Internationales Handbuch der Kriminologie: Grundlagen der Kriminologie*, Bd. 1, 1. Aufl., Berlin 2007.

Schwägerl, Christian, How the Attack on Science Is Becoming a Global Contagion, <[https://e360.yale.edu/features/how\\_the\\_attack\\_on\\_science\\_is\\_becoming\\_global\\_contagion](https://e360.yale.edu/features/how_the_attack_on_science_is_becoming_global_contagion)> (März 2019), Yale Environment 360, 2016.

Schweidler, Walter, *Geistesmacht und Menschenrechte. Der Universalanspruch der Menschenrechte und das Problem der Ersten Philosophie*, Freiburg/ München 1994.

Searle, John, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge 1983.

Sellars, Wilfrid, *On Reasoning about Values*, in: American Philosophical Quarterly 17.2, 1980, 81-101.

Sen, Amartya, *Capability and Well-Being*, in: Martha C. Nussbaum/ Amartya Sen (Hg.), „The Quality of Life“, Oxford 1993, 30-66.

Sen, Amartya, *Human Rights and Asian values: What Lee Kuan Yew and Le Peng don't understand about Asia*, in: The new republic 7, 1997, 217-228.

Sen, Amartya, *Equality of What?*, in: S. McMurrin (Hg.), „The Tanner Lectures on Human Values“, Band 1, Salt Lake City 1980, 196-220.

Singer, Peter, *Praktische Ethik*, 3. Aufl., Stuttgart 2013.

Stanzel, Mascha, *Shitstorms, Snapchat, Tweets und Co. – wie soziale Medien die politische Kommunikation verändern*, in: „H1. Das Magazin der Universität Bielefeld“ Februar, 2016.

Stepanians, Markus S., *Rights as Relational Properties. In Defense of Right/ Duty-Correlativity*, Saarbrücken 2005.

Stoecker, Ralf, *Metaphysische Personen als moralische Personen*, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 22, 1997, 245–271.

Stoecker, Ralf, *Guidance – Ein Führer durch Frankfurts Handlungstheorie*, in: M. Betzler/ B. Guckes (Hg.), „Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt“, Berlin 2000, 101-116.

Stoecker, Ralf, *Der Hirntod. Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation*, Freiburg/ München 2010.

Stowe, Harriet Beecher, *Uncle Tom's Cabin; Life among the Lowly*, Boston/ Cleveland, Ohio 1852.

Sturma, Dieter, *Universalismus und Neuaristotelismus. Amartya Sen und Martha C. Nussbaum über Ethik und soziale Gerechtigkeit*, in: Wolfgang Kersting (Hg.), „Politische Philosophie des Sozialstaates“, Weilerswist 2000, 257-292.

Summers, Robert, *Form and Function in a Legal System*, Cambridge 2006.

- Szaif, Jan, *Naturbegriff und Güterlehre in der Ethik des Aristoteles*, in: Matthias Lutz-Bachmann/ Jan Szaif (Hg.), „Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre“, Berlin/ New York 2004, 54-100.
- Thomson, Judith Jarvis, *The realm of rights*, Cambridge/ Massachusetts 1990.
- Tooley, Michael, *Abortion and Infanticide*, Oxford 1983.
- Tooley, Michael, *Abtreibung und Kindstötung*, in: Anton Leist (Hg.), „Um Leben und Tod: moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord“, Frankfurt a. M. 1990, 157-195.
- Tugendhat, Ernst, *Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht*, in: Ders. (Hg.), „Aufsätze 1992-2000“, Frankfurt a. M. 2001, 40-56.
- United Nations Development Programme [UNDP], *About Human Development*, < <http://hdr.undp.org/en/humandev/> > (Februar 2019).
- Vedder, Christoph/ Heintschel von Heinegg, Wolff (Hg.), *Europäisches Unionsrecht*, 2. Aufl., Baden-Baden 2018.
- Velleman, J. David, *Liebe als ein moralisches Gefühl*, in: A. Honneth/ B. Rössler (Hg.), „Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen“, Frankfurt a. M. 2008.
- Vöneky, Silja, *Recht, Moral und Ethik – Grundlagen und Grenzen demokratischer Legitimation für Ethikgremien*, Tübingen 2010.
- Weber, Barbara, *Zwischen Vernunft und Mitgefühl*, Freiburg/ München 2013.
- Williams, Bernard, *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, übers. v. J. Schulte, Stuttgart 1978.
- Williams, Bernard, *Personen, Charakter und Moralität*, in: Ders., „Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980“, Königstein 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, in: Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. I, Frankfurt a. M. 1984.
- Wolf, Ursula, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M. 1990.
- Zippelius, Reinhold, *Das Wesen des Rechts: Eine Einführung in die Rechtsphilosophie*, 5. Aufl., München 1997.



