

## 12. Person und Menschenwürde

### a. Eine Antwort auf die Kritik an der Freundschaft

Freundschaft ist das Geschäft der Reziprozität – adäquates Geben und Nehmen. Nicht zu viel und nicht zu wenig. Kant sagt: Wer zu viel gibt und nichts zurück erwartet, verhält sich kriecherisch, da er sich erniedrigt im Werben um den Anderen. Die Erniedrigung liegt darin, dass der Betroffene verleugnet, dass der Andere nicht sein Freund ist oder sein will. Die Verausgabungen sind sinnlos, bloßer Verlust, der als gewinnbringende Investition missverstanden wird. Wer hingegen zu viel erwartet, tendiert zur Eitelkeit, da er seinen Wert zu hoch einschätzt. Selbstachtung und Demut werden verfehlt (vgl.: *Metaphysik der Sitten*, A 91f). Bereits Aristoteles stellte fest, dass es Grenzen der Freundschaft gibt, die Grenzen des Ethischen bedeuten können. Wilde und Fremde gehören nicht dazu.

Man muss im Zeichen der Vulnerabilität davon ausgehen, dass es kranke, behinderte und pflegebedürftige Menschen gibt, mit denen eine Freundschaft nicht möglich ist, weil es zu keiner Gegengabe kommt. Freundschaft ist, im Unterschied zur Liebe, keine psychologische Kategorie, sondern eine der Ökonomie der Reziprozität. Die entscheidende These lautet nun: Wenn wir die Menschen, mit denen wir im Zusammenleben nichts oder nur sehr wenig anfangen können, dennoch nicht als ethisch irrelevant betrachten wollen, dann müssen wir sie ethischerseits unabhängig von einer möglichen Freundschaftsfähigkeit betrachten. Die Philosophie bietet zu diesem Zweck seit Kant das Konzept der Person innerhalb des formalen Rahmens des kategorischen Imperativs an. Dessen Wirken setzt gelebte Lebensentwürfe und Freundschaften voraus. Er setzt mit seiner Arbeit erst ein, wenn die Freunde zerstritten sind, dasselbe zwar anstreben, aber es nicht gemeinsam genießen können, wie Hobbes gegenüber Aristoteles sagt. Der Andere stinkt, ist unsympathisch, verlangt Aufmerksamkeit, kostet Mühe, Geld und gibt mir definitiv nichts zurück.

Der kategorische Imperativ fordert von mir, dass ich »so handel[n] soll], dass [ich] die Menschheit, sowohl in [m]einer Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck« achte und schütze, also »niemals bloß als Mittel [ge]brauche« (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66/7). Achtung und Schutz hängen nicht mehr an der Reziprozität. Ich achte den Anderen nicht deshalb, weil er mir Gutes tut, denn auch der Bettler und der Kranke, die mir nichts geben, verdienen Achtung und Schutz, denn sie sind Personen.

An der Form des kategorischen Imperativs müssen zwei Momente voneinander unterschieden werden. In der Terminologie von Lévinas

geht es dabei um die Differenz zwischen »Imperativität« und »Imperativ« (Lévinas 1995, 189). Oder mit Derrida formuliert: Es ist der Unterschied zwischen dem Faktum, dass es das Gesetz gibt und dem inhaltlichen Was der gesetzlichen Verpflichtung (vgl.: Derrida 1995, 122). Imperativität und Imperativ sind verschiedene Momente derselben Sache. Imperativität bezeichnet das *Dass*. Das Faktum, dass ich in der zweiten Person Singular als Du angesprochen bin. Ich selbst bin dadurch definiert, mich in einem persönlichen Verhältnis zum moralischen Gesetz vorzufinden, nämlich als Angesprochener und Hörender. Ein persönliches Verhältnis besteht nun in der Beziehung zum Gesetz und nicht mehr im Verhältnis zum Anderen, da dieser eben nicht mein Freund ist und mir moralisch auch nichts sagt. Die *Imperativität* macht die Erhabenheit und unvergleichliche Größe des moralischen Gesetzes aus, dass mich affiziert noch bevor ich es als etwas erfasse. »Dass es geschieht, geht sozusagen immer der Frage nach dem, was geschieht voraus«, wie Jean-Francois Lyotard betont (Lyotard 1984, 108). Die Verbindlichkeit der Ethik liegt darin, dass ich vom Gesetz persönlich in die Pflicht genommen werde. Nicht irgendwer soll handeln, sondern ich. Der Gesichtspunkt der Imperativität ist wichtig, weil er in der Traditionslinie des Kantianismus meist verloren geht. So etwa in der Diskursethik, die keine Basis-, sondern eine Mischethik darstellt. Habermas zufolge, »hat die Philosophie zu erklären, was es heißt, etwas unter dem moralischen Gesichtspunkt zu betrachten.« (Habermas 2012, 132) Damit wird die Moral zu einem Gerichtshof, den niemand beachtet und beherzigt, da Habermas das Faktum, dass ich verpflichtet bin (Verbindlichkeit) und die Frage, warum ich dem Gesetz folge sollte (Motivation), völlig unbeantwortet lässt.

Was soll ich nun tun? Der *Imperativ* besagt, dass ich die »Idee der Menschheit« (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 67) achten soll und zwar in meiner Person und in der jedes Anderen. Die Menschheit ist dabei keine empirische Größe, sondern eine Idee der Würde der höchsten Möglichkeiten des Menschen. Die Menschheit bezeichnet »diejenigen unserer Vermögen und Fähigkeiten, die uns als vernünftige und rationale [...] Personen auszeichnen« (Rawls 2002, 255). Die Vermögen zu Vernunft, Autonomie und Moralität soll ich achten, aber nicht schlechthin, sondern eben an der Person meiner selbst und der des Anderen. Dieses Gebot gilt gegenüber jedermann, egal ob Freund oder Feind, Patient oder Nichtpatient, unabhängig von Hautfarbe und Religionszugehörigkeit. Jemanden als Person anzusehen bedeutet, ihn unabhängig von seiner Freundschaftsfähigkeit zu achten und zu schützen. Die Form der Person und die formale Ethik sind unverzichtbar, wenn es um verallgemeinerbare und universelle Anliegen geht. Nicht umsonst gilt Kant als ein geistiger Vater von Menschen- und Grundrechten, sowie von Organisationen wie der UNO.

## b. Die Würde der Person

Die Menschenwürde bezieht sich nicht auf das Menschsein als biologische Kategorie, sondern auf dessen Personhaftigkeit. Durch den formalen und gesetzmäßigen Charakter der Person kann die Ethik auf die Ebene der Gesellschaft und damit auf die der Gerechtigkeit erweitert werden.

»Allein der Mensch als Person betrachtet, [...] besitzt eine Würde.« (*Metaphysik der Sitten*, A 93). Die Person hat diese wiederum auf Grund ihrer Teilhabe an der achtenswerten Idee der Menschheit. »Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.« (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 79).

Würde ist ein Begriff, der zugleich in mehrere Register gehört (vgl.: Schnell, 2005b). Sieht man von der Antike und der Vormoderne (also von der Zeit vor Kant) ab, dann zeigt sich, dass Würde überall auftritt und meist als oberster Richtwert fungiert. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass die Würde seit der Zeit der Entstehung moderner Gesellschaften, den Zusammenhang von Person und Gesellschaft als ethisch relevant zu fassen erlaubt. Dieser glückliche Umstand ermöglicht es, die Würde als Verbindung zwischen Person und gesellschaftlicher Gerechtigkeit aufzufassen. Würde gilt der Person und ist zugleich ein Grundwert der Gesellschaft.

Das deutsche Grundgesetz hält gleich in Artikel 1 fest: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.« Dieser kostbare Satz, der von Kant selbst stammen könnte und der dem vorliegenden Entwurf die Richtung weist, strahlt in alle normativen Bücher des Rechts aus. Neben anderen Gesetzbüchern sind in diesem Zusammenhang das Bürgerliche Gesetzbuch, das Strafgesetzbuch und das Sozialgesetzbuch zu nennen. Das Sozialgesetzbuch ist ein Instrument der Gerechtigkeit, denn es regelt in grundsätzlicher Hinsicht die Anrechte bei der Verteilung von Gütern der Gesundheitsversorgung und der Teilhabe von vulnerablen Personen in der Rolle von Güterempfängern an der Gesellschaft.

Erinnert sei nur an zwei Bestimmungen des Sozialgesetzbuches, die pflegebedürftigen und behinderten Menschen gelten. Das deutsche SGB IX bezieht sich auf Behinderte und auf von Behinderung bedrohte Menschen und zwar mit dem Ziel, deren »Selbstbestimmung und gleichberechtigte Teilhabe am Leben in der Gesellschaft« (SGB IX, § 1) zu ermöglichen. Der Begriff der Selbstbestimmung erinnert an den Wertbestand der Idee der Menschheit und damit an die Menschenwürde. Noch deutlicher argumentiert das SGB XI: »Die Leistungen der Pflegeversicherung sollen den Pflegebedürftigen helfen, trotz ihres Hilfebedarfs ein möglichst selbständiges und selbstbestimmtes Leben zu führen, das der Würde des Menschen entspricht.« (SGB XI, § 2).

Diese Erläuterung macht den Übergang zur Gerechtigkeit perfekt. Eine Gesellschaft ist in sozialer Hinsicht gerecht, wenn sie vulnerablen Personen hilft, ein der Würde entsprechendes Leben zu leben, indem sie entsprechend der Bedürftigkeit Güter der Gesundheitsversorgung an diese Menschen verteilt. Es stellt sich nur die Frage, wer oder was pflegebedürftig ist? Um es gleich vorwegzunehmen – die Kritik an der Formalität der Definition von Pflegebedürftigkeit ist als solche unangebracht. Beachten wir auch hier die Differenz von Materie und Form. In materialer Hinsicht gibt es vermutlich unendliche viele gute Begründungen für Pflegebedarf. Wir sind hier im Bereich der Selbstsorge, der Freundschaft und der familialen Sorge. Ein Beispiel soll dies illustrieren.

Jemand gibt seinen Beruf auf und kümmert sich ein Leben lang um die kranke Person, indem er ihr auch die merkwürdigsten Wünsche erfüllt. Sie leben vom Ersparnen und der Hilfe der Nachbarn. Hier gibt es kein Problem. Pflegebedarf ist, was er ist. Niemand fragt danach, alle sind zufrieden. Aber was passiert, wenn sich niemand um die kranke Person kümmert? Wenn sie zur Selbstsorge nicht in der Lage ist, wenn es keine oder falsche Freunde gibt, wenn Nachbarn nicht in die Pflegefamilie integriert werden können? Dann muss die Form her! Die Person hat Würde und deshalb stehen ihr Hilfe und Güter zu. Die Gerechtigkeit der Solidargemeinschaft ist da, um Menschen zu helfen, denen Andere nicht helfen. Der Form sei Dank! Weil die Hilfe zumindest teilweise aus steuerfinanzierten Leistungen besteht, haben die einzahlenden Geber das Recht, dass die Gelder und Güter nach Bedürftigkeit verteilt werden. Somit bedarf es einer formalen Bestimmung von Pflegebedürftigkeit, die logischerweise von den materialen Anlässen für Pflegebedarf und Hilfe sehr deutlich unterschieden ist. Die Abgaben der Steuerzahler dürfen nicht einfach verausgabt werden. Die Zuwendungen an das Familienmitglied dürfen unendlich sein, auch wenn sie es vielleicht nicht sein sollten.

Man erkennt hier die Notwendigkeit des Übergangs von der Person zur Gerechtigkeit und den notwendigen Zusammenhang von Würde und Gerechtigkeit. Die instrumentelle Bioethik schließt Menschen, die angeblich ohne Würde sind, von den Leistungen des Gesundheitssystems aus. Ist die Würde erst verloren, ist es der Rest auch bald.