

6. Würde in der Schwäche

6.1 Dimensionen der Verletzlichkeit

Menschen haben, so hatten wir gesehen, eine besondere Befähigung zur Kooperation und Koordination. Darin liegt eine Stärke, die dem Menschen gegenüber anderen Arten Vorteile verschafft. Jedoch ist diese Stärke innerlich mit einer besonderen Abhängigkeit verknüpft. Der Mensch ist als kooperatives Wesen auch in besonderer Weise ein abhängiges und fragiles Wesen. Erst diese interne Verbundenheit von Stärke und Schwäche lässt die Besonderheit des menschlichen Lebens verstehen und führt zur Würde im Sinn eines Gebots hin, Menschen zu schützen¹.

Ich möchte, nachdem im vorangegangenen Kapitel die spezielle Form des menschlichen Lebens erkennbar wurde, daher nun besonders die Aspekte der Vulnerabilität hervorheben, die damit verbunden sind. Ich entwerfe im Folgenden ein Modell mit drei Dimensionen der Verletzlichkeit. Dabei ziehe ich zunächst Analysen von Jürgen Habermas zur Versehrbarkeit des Menschen heran. Danach beleuchte ich die soziale und psychische Verletzlichkeit des Menschen, die neben der körperlichen Verwundbarkeit – auf die ich nicht näher eingehen werde – das menschliche Leben begleiten. Die gesteigerte Verletzlichkeit, die so erkennbar werden wird, begründet die Würde als normatives Postulat. Dabei ist es wesentlich zu verstehen, was »Würde« im rechtlichen und moralischen Sinn eigentlich besagt. Darauf werde ich am Schluss des Kapitels eingehen.

6.2 Eine tiefe Versehrbarkeit

Ein neugeborenes Kind ist in besonderer Weise hilflos und bleibt das über eine außergewöhnlich lange Zeit². Gleichzeitig entwickelt es gerade in dieser frühesten Phase seines Lebens die besondere, auf Kooperation ausgerichtete Bezugnahme auf andere, die sich bei anderen Gattungen nicht in gleicher Weise feststellen lässt. Die besondere Schwäche des kleinen Kindes ist zugleich seine Stärke; aus der völligen Hilflosigkeit und dem Angewiesensein auf andere ergibt sich eine Bereitschaft zum Zusammenwirken, welche sich im weiteren Verlauf des Lebens zum Vorteil entwickelt.

Es gibt eine banale Vorstellung von Würde, die diese mit besonderer Stärke und Vorzügen verbindet. Zu ihrer Illustration wird etwa ein

1 Wichtige Hinweise dazu verdanke ich Jonas Heller.

2 Hare/Woods 2020, 73, 88.

majestätischer Löwe oder ein stolzer Feldherr herangezogen. Doch die menschliche Würde liegt viel stärker in einer Verletzlichkeit, die jedoch intern mit Stärken und Potenzialen verbunden ist. Nur dieser Zusammenhang macht recht verstehbar, warum die Würde in einem normativen Sinn mit einem besonderen Schutzanspruch einhergeht. Wäre der Mensch einfach stark und mächtig, bräuchte es die Würde in einem normativen Sinn im Grunde nicht. Die Menschenwürde als Norm gründet in der besonderen Fragilität des Menschen.

Jürgen Habermas hat, unter teilweise etwas anderen Prämissen, die Unterschiedlichkeit in der Verletzbarkeit von Menschen und anderen Lebewesen hervorgehoben. Für soziokulturelle Lebensformen, so argumentiert er, seien jene sozialen Interaktionen, die über einen verständigungsorientierten Sprachgebrauch laufen, konstitutiv. »Diese Art der kommunikativen Vergesellschaftung, durch die die Einzelnen zugleich individuiert werden, begründet eine tiefe Versehrbarkeit, weil sich die Identität der vergesellschafteten Individuen nur auf dem Wege der Integration in immer weitläufigere soziale Abhängigkeiten entwickelt.«³ Die Moral lasse sich unter diesem Gesichtspunkt als diejenige Schutzvorrichtung begreifen, die eine in der soziokulturellen Lebensform selbst angelegte konstitutionelle Gefährdung kompensiert. Sie zielt auf die chronische Anfälligkeit einer persönlichen Integrität, die der handgreiflichen Versehrbarkeit der leiblichen Integrität noch vorausliegt, mit dieser aber verschränkt ist⁴.

Tiere unterscheiden sich im Hinblick auf die Verletzbarkeit von Menschen. Die Verletzungen, die der Mensch dem Tier zufügen kann, berühren nach Habermas nicht so etwas wie eine personale Identität⁵. Auch würde ein Tier seinen Schmerz nicht reflexiv erfahren wie ein Mensch⁶. Menschen finden sich nach Habermas immer schon in einem intersubjektiven Horizont von Interaktionen vor und können ihn als Personen auch gar nicht verlassen, »während Tiere einer anderen Spezies und anderen Lebensformen angehören und nur über eine Teilnahme an unseren Interaktionen in unsere Lebensform einbezogen werden.«⁷ Nur gegenüber bestimmten Tieren hätten wir daher eine moralanaloge Verantwortung, nämlich gegenüber denjenigen, die an unseren sozialen Interaktionen teilnehmen (also insbesondere Haustieren). Diese Verantwortung hat ihren Grund im Gefährdungspotenzial, das allen diesen Interaktionen innewohnt.⁸

3 Habermas 2016, 96.

4 Ebd.

5 Habermas 2016, 97 f.

6 Habermas 2016, 98.

7 Habermas 2016, 98.

8 Habermas 2016, 97.

Auch unter dem Aspekt der Verletzlichkeit wird deutlich, dass Tiere und Mensch gleich und unterschiedlich *zugleich* sind⁹. Sie sind beide in einem körperlichen Sinn verletzlich; Menschen sind darüber hinaus jedoch noch in einer anderen Weise verwundbar, weil sie in besonderer Art in ein kooperatives Zusammenleben eingelassen sind. Sowohl eine Position, die Menschen und Tiere in normativer Hinsicht streng trennt, als auch eine Auffassung, die beide in einer einzigen Kategorie zusammenfasst, verfehlen diese Relation ungleicher Gleichheit.

Aristoteles' berühmte Beschreibung des Menschen als *zoon politikon* bringt diese Verhältnisse auf genaue Weise zum Ausdruck: Der Mensch ist ein Lebewesen (*zoon*) und insofern mit der übrigen Natur verbunden. Er ist zugleich jedoch in besonderer Weise ein soziales, ein gemeinschaftsbezogenes und gemeinschaftsbildendes Wesen. Er gestaltet in der Weise eine Welt, wie es bei anderen Lebewesen nicht der Fall ist.

6.3 Komplexe Sozialität

Wir wollen die besondere Verletzbarkeit des Menschen im Folgenden etwas näher beleuchten. Ich gehe dabei in drei Schritten vor: Zunächst möchte ich erörtern, inwiefern der Mensch besondere Arten sozialen Zusammenlebens entwickelt hat. Im folgenden Abschnitt (6.4) soll dargestellt werden, dass damit eine besondere (soziale) Verletzlichkeit einhergeht. Schließlich ist zu zeigen, dass der Mensch auch in anderer, namentlich psychischer Hinsicht in besonderer Weise vulnerabel ist (6.5).

Menschen entwickeln soziale Ordnungen von einer Komplexität, wie sie bei anderen Lebewesen nicht zu finden sind. Sie konstituieren Verbände mit sehr vielen Angehörigen (zum Beispiel Nationen), die sich durch ein höchst differenziertes Set an Rollen und Normen auszeichnen. Auch Tiere leben sozial¹⁰. Dies wird etwa bei den sog. staatenbildenden Tieren deutlich, wie beispielsweise Ameisen, Termiten oder Bienen (in der Biologie spricht man diesbezüglich auch von Eusozialität). Diese Tiere bilden Kommunitäten, die von einer klaren Rangordnung und damit verbundenen Arbeitsteilung geprägt sind. Es gibt in den »Staaten«, die diese Tiere bilden, Arbeiter, Soldaten, Königinnen etc. Einzelne Individuen oder Gruppen übernehmen darin Aufgaben wie Begattung, Brutpflege, Bau oder Feindabwehr.

Wenngleich vergleichsweise komplex, erreicht auch diese Sozialität jedoch nicht annähernd die Differenziertheit einer menschlichen Gesellschaft. Die Vielzahl von Rollen, Institutionen und Beziehungen, die sich in einem menschlichen Verband findet, ist mit einer tierlichen

9 Dazu bereits vorn Ziff. 3.2.

10 Vgl. Wild 2018.

Sozialordnung nicht vergleichbar. Grundsätzlich gilt in Bezug auf Menschen und Tiere: Der Umstand, dass ein bestimmtes Phänomen, das bei Menschen vorkommt, auch bei Tieren auftaucht, bedeutet nicht, dass es zwischen Menschen und Tieren keine Unterschiede gäbe. Tiere leben wie Menschen sozial, und zumindest bestimmten Tierarten kann auch eine Fähigkeit zu kultureller Evolution zugesprochen werden¹¹. Doch die menschlichen Gesellschaften weisen eine andere innere Vielfalt und Komplexität auf. Tiere gründen keine Universitäten, veranstalten keine Konzerte und schreiben keine Bücher. Dies gilt analog in Bezug auf andere Merkmale: Nicht nur Menschen verwenden, wie man heute weiß, Werkzeuge. Doch die Werkzeuge des Menschen und der menschliche Umgang mit ihnen sind von einer Art, wie wir sie bei Tieren nicht finden¹². Ähnliches gilt für die Sprache: Nach neueren Forschungen kann zumindest von einigen Tierarten gesagt werden, dass sie so etwas wie eine Sprache verwenden¹³. Doch diese Sprache ist mit der inneren Vielfalt und Dichte menschlicher Sprachen nicht gleichzusetzen.

Nicht selten verlaufen tierphilosophische und tierethische Diskussionen nach folgendem Muster: Es wird ein Merkmal identifiziert, das vermeintlich typisch menschlich ist. Anschließend wird festgestellt, dass das betreffende Merkmal auch bei Tieren vorkommt. Danach folgt der Schluss, dass es zwischen Tieren und Menschen keinen (wesentlichen) Unterschied gäbe. Dieses Argumentationsmuster erfasst die Differenzen zwischen Menschen und Tieren jedoch zu wenig genau. Auch wenn eine Fähigkeit oder eine Eigenschaft sowohl bei Menschen und Tieren vorkommt, kann es diesbezüglich wesentliche Unterschiede geben.

Die besondere Sozialität des Menschen vermittelt der menschlichen Gattung besondere Fähigkeiten und Stärken. Es wäre ohne diese Form der Gemeinschafts- und Gesellschaftsbildung nicht möglich gewesen, die Welt und die natürliche Umwelt in der Weise zu beherrschen, wie Menschen das heute tun. Für den einzelnen Menschen impliziert diese Form der Kooperation jedoch auch eine besondere Abhängigkeit und Verletzlichkeit. Darauf wollen wir im folgenden Abschnitt eingehen.

6.4 Soziale Vulnerabilität

Da der Mensch sein Leben so sehr mit und durch andere lebt, ist er von diesen in besonderer Weise abhängig. Darauf hat unter anderen Judith Butler hingewiesen. Die soziale Natur – in ihren Worten: die ethische

11 Vgl. Wild 2010, 161–178.

12 Wild 2010, 166 f.

13 Wild 2015, 333 f. Generell zu den Fähigkeiten von Tieren, die Kognition in einem anspruchsvollen Sinn verlangen, ebd. 333–336.

Beziehung – impliziert eine tiefe Verwundbarkeit¹⁴. Sozialität bedeutet Vulnerabilität. Unser Leben liegt in gewissem Sinn immer schon in der Hand des Anderen¹⁵. Der Mensch kann dieser Verwundbarkeit nicht entkommen, denn nur wenn er sich auf sie einlässt, kann er ein menschliches Leben leben. »Kein Mensch entgeht der prekären Dimension des Soziallebens«, so Butler¹⁶.

Ich möchte das im Hinblick auf einen Aspekt konkretisieren: Die menschliche Form des Zusammenlebens ist von einer besonderen Bedeutung sozialer Akzeptanz begleitet, die sich auf den Begriff der Ehre bringen lässt und eine besondere Fragilität des menschlichen Existierens impliziert. Ein menschliches Individuum ist darauf angewiesen, von seinen Mitmenschen als prinzipiell gleichwertiges und achtenswertes Gesellschaftsmitglied anerkannt zu werden, also über eine Ehre zu verfügen. Das ist bei Tieren nicht in gleicher Weise der Fall. Ein Tier kann aus dem Verband ausgestoßen werden und im Extremfall zugrunde gehen. Es kann aber nicht wie Menschen sozial entwürdigt und entehrt werden¹⁷.

Infolgedessen ist der soziale Status eines Menschen fragiler als der eines Tieres. Menschen sind darauf angewiesen, von ihren Mitmenschen akzeptiert zu werden, um ein menschliches Leben leben zu können. Ohne seine »Ehre« ist ein Mensch im Grunde nicht handlungsfähig. Mit einem harten, aber durchaus treffenden Ausdruck spricht man in diesem Zusammenhang vom »sozialen Tod« einer Person¹⁸. Menschen sind in ein komplexes Beziehungsgeflecht eingelassen, in dem ihre Stellung im Grunde stets unsicher ist. Dies impliziert eine besondere Fragilität des ganzen menschlichen Daseins. Bei Tieren ist das nicht in gleicher Weise der Fall. Die viel einfachere Sozialstruktur, in der sie leben, bedeutet, dass zahlreiche Gefährdungen nicht bestehen, die es bei Menschen gibt. Die Risiken, die ein tierliches Leben kennt, sind im Wesentlichen leiblich-physische. Ein Schimpanse, um ein hoch entwickeltes Tier zu nennen, muss sich beispielsweise keine Sorgen darüber machen,

- ob er seine Stelle verliert,
- ob eine Freundschaft zerbrechen wird, oder
- ob im Internet Unwahrheiten über ihn verbreitet werden.

Diese Hervorhebung sozialer Aspekte weist eine gewisse Nähe zu den Ausführungen von Elisabeth Anderson auf, auf die an früherer Stelle

14 Butler 2016, 145–147; dies. 2005, 36–68.

15 Butler 2010, 21.

16 Butler 2016, 158.

17 Darauf bezieht sich Habermas, wenn er sagt, dass Verletzungen, die Tieren zugefügt werden, nicht deren personale Identität betreffen würden; vgl. vorn Ziff. 6.2.

18 Vgl. Patterson 1982.

hingewiesen wurde¹⁹. Anderson betont, dass Menschen und insbesondere die sogenannten Grenzfälle (Menschen mit Behinderungen, Dauerkoma etc.) im Vergleich zu Tieren deshalb anders behandelt werden, weil sie in ein menschliches Beziehungsgeflecht eingebettet sind. Diese Sozialität ist in der Tat wesentlich, doch wird sie hier nicht im Sinn eines auszeichnenden Merkmals, sondern als ein Grund besonderer Verwundbarkeit verstanden. Damit erst entsteht der Bezug zur Würde als normativem Postulat, auf das wir am Ende des Kapitels zurückkommen werden.

6.5 Psychische Vulnerabilität

Neben der – wie ich formulieren möchte – sozialen Vulnerabilität gibt es bei Menschen eine psychische Vulnerabilität, die sich ebenfalls von derjenigen bei Tieren unterscheidet²⁰. Damit ist gemeint, dass Menschen in einer besonderen Weise psychisch leiden können. Die soziale Vulnerabilität hängt mit diesen Aspekten zusammen, da auch die soziale Isolation oder Missachtung sich letztlich psychisch niederschlägt. Jedoch rechtfertigt es die besondere Bedeutung der sozialen Dimension, diese Form der Verletzlichkeit besonders hervorzuheben.

Wenn wir von psychischen Zuständen von Tieren sprechen, so ist dies mit großen Schwierigkeiten verbunden, da wir ihr geistiges Erleben nicht umfassend kennen und wohl auch nicht kennen können²¹. Alles, was wir im Folgenden über Differenzen zwischen Menschen und Tieren sagen, steht unter diesem Vorbehalt.

Tiere können zweifellos psychisch leiden. Jeder, der mit Tieren lebt und sie beobachtet, erkennt das ohne weiteres. Ohne Zweifel haben Tiere zum Beispiel Ängste, und sie kennen Schmerzen. Es ist jedoch wenig klar, wie sich das Schmerzempfinden bei Tieren genau gestaltet, und ob es gleich ist wie bei Menschen²². Diese Themen hängen eng mit der Frage nach dem tierlichen Bewusstsein zusammen. Auch diesbezüglich besteht nach aktuellem Forschungsstand noch wenig Klarheit²³.

Grundsätzlich ist anzunehmen, dass zumindest einige Tierarten über eine Form von Bewusstsein und ein differenziertes Gefühlsleben verfügen. Gleichwohl dürften Unterschiede zum psychischen Erleben von Menschen bestehen. Es ist zweifelhaft, ob Tiere zum Beispiel so etwas wie Depressionen kennen. Einige Biologinnen und Verhaltensforscher

19 Vorn Ziff. 2.3.

20 Vgl. auch Burghardt u.a. 2017, 34–52 (»anthropologische Dimensionen«).

21 Zum Problem des Fremdpsychischen etwa Avramides 2020.

22 Shriver 2018.

23 Andrews 2015, 51–79.

wenden zwar auch diesen Begriff auf Tiere an. Ob es bei diesen aber zu persönlichen Krisen und Brüchen kommt, die mit denen vergleichbar sind, die Menschen kennen, ist zu bezweifeln. Tiere dürften ihr eigenes Leben nicht in einer Weise problematisieren, wie es bei Menschen der Fall ist, und sie haben wahrscheinlich auch keine bewusste Vorstellung von der eigenen Endlichkeit.

Das menschliche Leben ist demnach auch psychisch von einer besonderen Zerbrechlichkeit geprägt. Menschen sind, quasi spiegelbildlich zu ihrer hohen Entwicklung und ihrem besonderen Potenzial, seelisch in einer besonderen Weise anfällig. So dürfte es kein anderes Lebewesen geben, das zum Beispiel in vergleichbarer Weise unter der Verweigerung oder dem Abbruch von Kommunikation leidet. Das Kommunizieren verschafft dem Menschen außergewöhnliche Möglichkeiten, macht ihn aber zugleich enorm verletzlich. Dieser Zusammenhang von Abhängigkeit und Selbständigkeit ist bezüglich der menschlichen Würde von fundamentaler Bedeutung und im Folgenden weiter zu vertiefen.

6.6 Würde des Menschen

Wir hatten gesehen, dass die normative Unverfügbarkeit von Lebewesen in einem Selbststand begründet ist. Dieser lässt es als inadäquat erscheinen, sie wie Sachen, also verfügbare Objekte menschlicher Entscheidungen, zu behandeln. Der Selbststand hat zwei Komponenten: das natürliche Gewordensein und der selbständige Lebensvollzug²⁴. Wir sehen nun deutlicher, dass der Selbststand insofern zu differenzieren ist, als er hinsichtlich der zweiten Komponente, des Lebens, nicht bei allen Lebewesen gleich ist.

Der *menschliche* Lebensvollzug ist zwar eigenständig, zugleich aber auf elementare Weise mit einem Angewiesensein auf andere verbunden. Der Selbststand hat bei Menschen folglich eine besondere Form, er ist auf spezifische Weise mit Fragilität und Vulnerabilität verknüpft. Tiere und Pflanzen sind ebenfalls vulnerabel, aber in einer anderen Weise. Da sie nicht in gleicher Weise kooperativ existieren, ist ihre Existenz im Grunde weniger fragil als diejenige von Menschen. Das Artefakt (zum Beispiel ein Stuhl) kann als das am wenigsten fragile Ding betrachtet werden, eine Pflanze ist ebenfalls noch relativ unabhängig, und so steigert sich die existenzielle Dependenz bis zum Menschen²⁵.

Die »Autonomie«, die in Bezug auf Menschen so oft betont wird, ist auf eine seltsame Weise bei diesen im Grunde am schwächsten. Kein

24 Vgl. vorn Ziff. 3.2.

25 Turner unterscheidet hinsichtlich der Vulnerabilität dagegen nicht zwischen Menschen und Tieren, da er jene im Wesentlichen körperlich interpretiert.

Lebewesen lebt so wenig von sich selbst her wie der Mensch. Eine Pflanze beispielsweise braucht elementare natürliche Bedingungen wie Wasser und Licht; sind diese aber gegeben, so lebt sie problemlos von sich selbst her. Ein solches Existieren ist Menschen nicht möglich (außer in der fiktiven Existenzform des Einsiedlers, die real aber über kurz oder lang zu einem menschlichen Verkümmern führt – ich werde darauf zurückkommen). Natürlich sind Menschen insofern besonders autonom, als sie ihr Handeln vergleichsweise weitgehend selbst bestimmen können. Sie sind aber in der Hinsicht besonders nicht-autonom, als sie existenziell auf andere angewiesen und von ihnen abhängig sind, und dies nicht nur auf einer biologisch-funktionalen, sondern auch und besonders auf einer sozialen, psychischen und kommunikativen Ebene.

Diese Unterschiede rechtfertigen es, den Begriff der »Würde« nur auf Menschen zu beziehen. An der normativen *Unverfügbarkeit* partizipieren alle Lebewesen. Sie hat bei Menschen aber eine besondere Form, die wir mit dem *Würdebegriff* bezeichnen. Bei Menschen sind besondere Aspekte zu berücksichtigen, die diese begriffliche Differenzierung zwar nicht notwendig machen, aber rechtfertigen. Manche Autorinnen und Autoren sprechen auch in Bezug auf Tiere von Würde, so zum Beispiel Martha Nussbaum²⁶. Aus Sicht der vorliegenden Konzeption ist eine solche Verwendung des Begriffs nicht ausgeschlossen; doch erscheint es mir adäquat, den Begriff der Würde nur auf Menschen zu beziehen²⁷.

In Bezug auf Menschen lässt sich von zwei Stufen der Vulnerabilität sprechen: Die erste Stufe hängt damit zusammen, dass sie natürlich geworden und nicht fabriziert sind. Diese Form der Verletzlichkeit teilen sie mit anderen Lebewesen (wenn sie auch im Einzelnen bereits differenziert ist, da der Mensch auch physisch, vor allem in der frühkindlichen Phase, außerordentlich abhängig ist). In einer zweiten Stufe besteht bei Menschen eine soziale und psychische Vulnerabilität, die mit der Komplexität menschlicher Sozialstrukturen zusammenhängt und bei anderen Lebewesen in einer vergleichbaren Form nicht gegeben ist. Diese Unterschiedlichkeit rechtfertigt es, den fundamentalen Schutz menschlichen Existierens mit einem besonderen Begriff – Würde – zu bezeichnen.

Damit ist nicht gemeint, dass die Unverfügbarkeit der Würde zugrunde läge. Letztere ist beim Menschen mit der normativen Unverfügbarkeit

Dies führt ihn zum Postulat von Tierrechten (Turner 2006, 37 f.). Ähnlich Schnell 2017, insb. 160–182.

26 Nussbaum 2014, 445, 453, 477, 484. Nussbaum lässt allerdings die Frage offen, ob es sich um die gleiche Würde wie bei Menschen handle: a.a.O., 516 f.

27 Ich habe in früheren Arbeiten, unter anderem in Bezug auf die Schweizer Verfassung, den Begriff der Würde ebenfalls auf nichtmenschliche Lebewesen angewandt; vgl. Engi 2008; Engi 2012a. Hier modifiziere ich diese Position.

identisch. Die Unverfügbarkeit hat bei Menschen eine besondere Form, da sein Leben gegenüber anderem Leben signifikant anders ist und diese Umstände zu berücksichtigen sind. Dies rechtfertigt es, die normative Unverfügbarkeit des Menschen mit dem Begriff der Würde besonders zu benennen.

6.7 Nochmals ein Blick auf die *Marginal Cases*

Auf diesen Grundlagen kann das früher erörterte Problem der sog. *Marginal Cases* nochmals aufgenommen werden²⁸. Demente, Dauerkomatosé, Kleinkinder und andere Individuen können von den Würde-Theorien, die auf Autonomie, Handlungsfähigkeit, Selbstachtung oder dergleichen abstellen, nicht adäquat erfasst werden, da sie die damit gesetzten Voraussetzungen nicht erfüllen. Das ist offensichtlich ein gravierender Mangel, den eine weiterführende Würde-Theorie beheben muss, kommt die Würde doch besonders aus rechtlicher Perspektive unstreitig allen Menschen zu.

Aus der Sicht der vorliegenden Deutung ist zunächst zu sagen, dass auch alle Menschen, die in die Kategorie der *marginal cases* fallen, natürlich Gewordene sind und damit an der Unverfügbarkeit im normativen Sinn partizipieren. Was die Würde des Menschen betrifft, die mit einer besonderen Kooperationsneigung und Fragilität zusammenhängt und sich von der generellen Unverfügbarkeit von Lebewesen abhebt, so lassen sich diese Personen ebenfalls erfassen. Betrachten wir das für die wichtigsten Gruppen gesondert: Kleinkinder, Dauerkomatosé, Demente und Schwerbehinderte.

(a) Kleinkinder sind natürlich geworden und leben auf eine besondere menschliche Weise, die sich so bei anderen Arten nicht findet. Sie verwenden zum Beispiel schon im Alter von wenigen Monaten Zeigegesten, die darauf abzielen, mit den Mitmenschen eine Welt geteilten Erlebens aufzubauen²⁹. Zudem sind kleine Kinder gegenüber anderen Arten in besonderer Weise abhängig und hilflos. Die Kindheit dauert bei Menschen wesentlich länger als bei anderen Arten, zum Beispiel Schimpansen. Gerade diesbezüglich ist die besondere Abhängigkeit und Fragilität jedoch mit besonderen Vorteilen verknüpft: Die langsame Entwicklung bei Kindern steht in einem direkten Zusammenhang mit dem Entstehen sozialer und kommunikativer Komplexität. Der lange Reifeprozess hat den Menschen gegenüber anderen Arten einen einzigartigen evolutionären Vorteil verschafft³⁰.

(b) Dauerkomatosé und Demente haben die Fähigkeiten bewusster Selbstbestimmung verloren bzw. zeitweise eingebüßt. Sie sind dadurch in

²⁸ Vgl. vorn Ziff. 2.2.

²⁹ Vorn Kap. 5.5.

³⁰ Smith u.a. 2010.

besonderer Weise abhängig von anderen und ohne deren Unterstützung schlicht nicht überlebensfähig. Menschen haben komplexe Systeme der Gesundheitsversorgung und Pflege errichtet, um auch diesen Menschen ein Leben zu ermöglichen. Es gibt dergleichen bei Tieren nicht. Es ließe sich einwenden, dass auch Tiere, die schwer beeinträchtigt sind, prinzipiell eine solche Abhängigkeit aufweisen und der Unterstützung bedürften. Dies trifft zu, doch ist es ganz einfach so, dass andere Arten solche Systeme der Hilfe und der Pflege nicht entwickeln. Deshalb entsteht bei ihnen auch eine Abhängigkeit und Fragilität in dieser Weise nicht. Das geschwächte Tier, das analog etwa zu einer dementen Person die Voraussetzungen zu einem selbständigen Leben verloren hat, geht im Tierreich über kurz oder lang zu Grunde. Im Verhältnis zu Menschen kann es vorkommen, dass Menschen auch solchen Tieren das Überleben sichern, indem sie sie pflegen etc. Damit ist aber bereits wieder die besondere menschliche Sozialität im Spiel.

(c) Ähnlich wie bei den eben genannten Fällen verhält es sich bei schwerbehinderten Menschen. Auch sie sind in besonderer Weise abhängig und können nur mit der Hilfe anderer existieren. Gerade darin zeigt sich eine besondere Komponente *menschlichen* Existierens. Das ist beispielsweise bei einem schwerstbehinderten Kind der Fall, das keine Aussicht hat, jemals minimale Autonomie zu erlangen. Es ist in besonderer Weise in den menschlichen Kooperationszusammenhang eingebunden und kann ohne diesen nicht existieren. Die menschliche Gemeinschaft versucht, das Leben eines solchen Kindes soweit als möglich einem normalen menschlichen Leben anzunähern und vorhandene Defizite zu korrigieren³¹. Der menschliche Lebensvollzug wird hier in seiner besonderen Vulnerabilität und Fragilität deutlich und weist damit im Grunde gerade besonders eindringlich auf die normativen Forderungen hin, die wir mit dem Begriff der Würde kennzeichnen.

Allenfalls ließe sich auf den bereits mehrfach berührten Fall eines Einsiedlers hinweisen und einwenden, dass dieser keine soziale Abhängigkeit aufweise. Diese Lebensweise ist allerdings zumindest in modernen Gesellschaften eine bloß theoretische Option. Jeder Mensch ist in den sozialen Zusammenhang eingelassen, wird als Person registriert, mit bestimmten Pflichten konfrontiert (z.B. Steuerpflicht) und von seiner Umwelt kritisch-freundschaftlich begleitet. Selbst der vielleicht berühmteste Einsiedler der Geschichte, Henry David Thoreau (1817–1862), konnte ein völlig solitäres Leben nicht führen. In seinem Buch *Walden* dokumentiert er bekanntlich sein Experiment, in einer Waldhütte zu leben. 1845 bezog er eine selbst gebaute Hütte am *Walden Pond* in Massachusetts und lebte dort fast zwei Jahre lang. Allerdings entfernte er sich damit nicht allzu weit von der Zivilisation und blieb mit dieser in Verbindung.

31 Vgl. die Hinweise von Korsgaard, vorn Kap. 2.3.

Das nahe Concord war zu Fuß in relativ kurzer Zeit zu erreichen, und ganz in der Nähe seiner Hütte verlief auch eine Eisenbahnlinie. Das Leben im Wald endete, als Thoreau am 23. Juli 1846 ins Gefängnis gesteckt wurde, weil er sich weigerte, eine Steuerschuld zu bezahlen.

6.8 Würde als Schutz

Die Verletzlichkeit, die mit dem menschlichen Leben einhergeht, führt zur Würde. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, was mit »Würde« im rechtlichen und moralischen Sinn gemeint ist. Es geht um die grundlegende Frage, ob der Begriff in einer deskriptiven oder einer präskriptiven Bedeutung verstanden wird³². Viele Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Begriff kommen daher, dass diese grundlegende Frage nicht geklärt ist.

Oft wird »Würde« auch in rechts- und moralphilosophischen Darstellungen mehr oder weniger deskriptiv verstanden. Die Überlegungen gehen dementsprechend dahin, Merkmale zu identifizieren, die die besondere Stärke des Menschen ausmachen sollen. Eine solche Herangehensweise ist möglich und durchaus plausibel, sie geht aber am moralischen und rechtlichen Konzept der Würde vorbei. Denn »Würde« meint dabei etwas anderes.

Der Begriff der Würde, wie er im Recht steht, hat keinen deskriptiven Sinn. Man beschreibt nichts, wenn man juristisch von Würde spricht. Der Term steht für einen fundamentalen Schutz. Er repräsentiert eine normative Garantie³³. Und diese ist genau deshalb nötig, weil die Menschen verletzlich und gefährdet sind. Wäre der Mensch so selbständig und stark, wie es viele Würde-Theorien implizieren, bedürfte es dieses Schutzes im Grunde nicht. »Wer sicher in einer Gemeinschaft steht und in ihr und mit ihr handelt«, so Christoph Möllers, »hat natürlich auch Würde, aber er bedarf ihrer in diesem Moment nicht.«³⁴

Es ist vielleicht der grundlegendste Fehler, den viele Würde-Theorien begehen, dass sie diese begrifflichen Differenzen nicht ernst genug

32 Vgl. die Bemerkungen in der Einleitung.

33 Einiges davon ist in der Systemtheorie von Luhmann erfasst. Dieser zufolge sichert die Menschenwürde als Garantie den sozialen Status von Menschen (Luhmann 1965, 53–83). Freilich kann Luhmanns soziologisches Verständnis hier nicht leitend sein.

34 Möllers 2020, 93. Freilich scheinen in dieser Aussage soziologischer und normativer Begriff verschränkt zu sein. Die erste Würde, von der die Passage spricht (»... hat natürlich auch Würde ...«), ist eine deskriptive und wohl auch normative, die zweite (»... bedarf ihrer in diesem Moment nicht«) eine allein normative.

nehmen und davon ausgehen, dass man mit »Würde« etwas beschreibe, eine besondere Qualität des Menschen. Um die normative, die rechtliche und moralische Würde zu verstehen, muss man sich ihr anders nähern. Ansonsten verpasst man genau das, worum es bei der Würde geht: den Schutz des Menschen in seiner Gefährdung und Anfälligkeit.

Gegenüber den meisten bestehenden Würde-Theorien setzt diese Deutung deshalb anders an. Sie macht die Würde nicht an besonderen Vorzügen des Menschen (wie Autonomie, Willensfreiheit, Rationalität etc.) fest, jedenfalls nicht ausschließlich. Die vorliegende Konzeption setzt gewissermaßen umgekehrt an und geht davon aus, dass die Würde als normatives Postulat in der Schwäche, in der menschlichen Fragilität und Vulnerabilität begründet liegt. Damit versucht diese Deutung, den Unterschied zwischen einem präskriptiven und einem deskriptiven Würde-Begriff ernstzunehmen: Die Würde, um die es hier geht, hat keinen beschreibenden, sondern einen verpflichtenden Sinn.