

3. Die fünf Basisethiken

Die Voraussetzung für die grundsätzliche Vulnerabilität des Menschen und auch für die Vulnerabilität im Sinne von Krankheit und Behinderung ist die Leiblichkeit des Menschen. Die zentrale philosophische Frage der Ethik im Gesundheitswesen an die Adresse der klassischen Ethik lautet: Welche Rolle spielt bei der Bestimmung dessen, was in den Schutzbereich des Ethischen fällt, die Tatsache, dass der Mensch geboren wurde, leiblich ist, krank oder behindert werden kann, altert und eines Tages sterben wird?

Die Bemühungen um eine sogenannte »angewandte Ethik« sind nur deshalb notwendig geworden, weil vulnerable Personen und weil damit die Vulnerabilität von Personen zu beachten, von der Philosophie mehr oder weniger vergessen worden ist. Unsere allgemeinste Frage lautet daher: wer oder was steht überhaupt im Zentrum der philosophischen Ethik?

Was sagen Aristoteles, Kant, Mill, Levinas und Jonas dazu? Deren Namen stehen für die fünf Basisethiken, die fast den gesamten Bereich dessen, was in der Philosophie als Ethik gilt, abdecken. Sie stellen zudem die Grundsubstanzen bereit, aus denen die zahlreichen Mischethiken gebildet worden sind. Die bekanntesten Mischethiken bringen Kant und Aristoteles zusammen (so bei Hegel, Gadamer, Tugendhat, Diskursethik), oder Kant und Mill (so bei Hare, dem frühen Rawls, Derek Parfit) oder Aristoteles, Kant und Hegel (Ricoeur).

a. Aristoteles: Ethik der Freundschaft

Mit Aristoteles setzt in der griechischen Antike bekanntlich eine genuine Reflexion der praktischen Philosophie auf dem Boden einer Metaphysik ein. Metaphysik besagt, dass es eine in der Natur der Dinge und damit im Kosmos vorgegebene Ordnung gibt, die jedes Seiende, auch der Mensch, zu entdecken hat. Im Hinblick auf die Ethik gilt, dass der Mensch von Natur aus nach dem Guten strebt. Entscheidend ist an dieser Qualität, dass das Gute nicht deshalb gut ist, weil es vom Menschen als gut bewertet wird. Es ist vielmehr an und in sich selbst ein Gutes, vom Menschen zu entdecken als Leitfaden, das gute Leben zu realisieren. Wer das Gute verfehlt, strebt zwar auch nach ihm, aber erfolglos. Die Konsequenz daraus ist dann Unglück in der Lebensführung. Das Gute ist ein zu erreichendes Ziel (telos), das der Mensch wie ein Bogenschütze anvisiert. Im Streben selbst konkretisiert sich für den Menschen, was das Gute inhaltlich ist und welche Art des Lebens es ermöglicht. Aristoteles zeigt, dass der Mensch an sich selbst seine sozi-

ale Natur entdeckt und seine Lebensführung auf Andere bezieht, mit denen er in Familie und Freundschaft im Haushalt (Oikos) und in der Öffentlichkeit (Polis) zusammenlebt, -arbeitet und handelt. Besonders in der politischen Freundschaft der Tugendhaften, in der die Freunde einander wechselseitig jeweils um des Anderen willen das Gute wünschen, erfüllt sich das Streben nach dem Guten, denn »alle erhalten, wonach sie streben.« (*Nikomachische Ethik* 1167 b 1) Wer auf diese Weise lebt, erreicht das vorgegebene Ziel, weiß darum und realisiert von sich aus dessen konkreten Reichtum.

Im Durchleben der Freundschaft realisiert sich das, was für den Menschen als ethisches Optimum überhaupt möglich ist. Dabei gilt, dass eine soziale Beziehung nur dann als Freundschaft bezeichnet werden kann, wenn sie die Eigenschaft der Reziprozität aufweist. »Jeder der beiden Freunde gibt dem anderen das Gleiche zurück, was er von ihm erhält.« (Ricoeur 1996, 224) Freundschaft ist eine weltliche Sozialität des Gebens und Nehmens, in der Personen bei der gemeinsamen Realisierung von Zielen Freunde werden können.

Aristoteles ist Urvater der Reziprozitätsethiken. Er erklärt ausdrücklich, dass ein Mensch nicht mit »leblosen Dingen« (*N. Ethik* 1155 b 25) befreundet sein könne, weil leblose Dinge die Freundschaft nicht erwidern können. Karl-Otto Apel, ein moderner Vertreter der Reziprozität, kritisiert in diesem Sinne – anlässlich einer Diskussion mit Hans Jonas – jede Ethik, die einen »Fortfall der Gegenseitigkeit (der Reziprozität)« (Apel 1988, 196) akzeptiert. Aus Sicht der Tradition der Reziprozitätsethiken kann es keine Freundschaft mit einer vulnerablen Person geben. Wenn eine Angehörige behauptet, mit einer Patientin wie der fast völlig reglosen Karen Ann Quinlan, die neun Jahre im Wachkoma gelebt hat, befreundet zu sein, begeht sie eine dramatische Selbsttäuschung. Atmung und Muskelbewegungen der Patientin sind keine angemessene Erwidern der freundschaftlichen Fürsorge an die Adresse der Angehörigen. Wenn eine Person hinter Wesen herläuft, die nicht freundschaftsfähig sind, dann begeht sie eine unwürdige »Kriecherei« (Kant, *Metaphysik der Sitten* (*MdS*), Tugendlehre, A 92), da sie hinter ihren optimalen Möglichkeiten zurückbleibt.

In Mittelpunkt der Ethik der Freundschaft steht der Mensch als Freund seiner selbst und der anderen. Er ist ein Freund, wenn er eine praktische, auf die Welt bezogene Reziprozität lebt. Vulnerable Personen beziehungsweise die Vulnerabilität von Personen können von der Ethik der Freundschaft nicht als achtenswert berücksichtigt werden, weil sie zur Aushandlung einer stabilen, reziproken, sich in der Welt verwirklichenden Freundschaft offenbar nichts beizutragen haben.

b. Kant: Ethik der moralischen Person

Kants Neuentwurf setzt bei einer Doppelbestimmung der praktischen Vernunft an. Jede moralische Person erhebt von sich aus den Anspruch auf Selbstgesetzgebung und an ihre Adresse ergeht zugleich der Sollensanspruch des moralischen Gesetzes in Form des kategorischen Imperativs. Kant wendet sich gegen eine empirische Grundlegung von Moral und Ethik, wie sie von Hobbes und Hume vertreten worden ist. Er findet seine Neuorientierung jedoch auch nicht in der Natur der Dinge, auf die Aristoteles noch setzte, sondern in der intelligiblen Vernunft und der Einheit von Gesetzesanspruch und Gesetzesgeltung. Es ist ein Faktum der Vernunft, dass jede moralische Person den kategorischen Imperativ als Stimme in sich vernimmt. Auch der Verbrecher hat diese in sich (vgl. Kant *MdS*, A 39).

In der Achtung vor dem Gesetz realisiert der Mensch sein ethisches Optimum. Seine Achtung gilt nämlich jenen herausragenden Eigenschaften, die nur ein Mensch realisieren kann und die daher die Idee der Menschheit ausmachen: Autonomie, Rationalität und Moralität (vgl. Birnbacher 1990, 269f). Wer Autonomie, Rationalität und Moralität in der Person eines jeden anderen achtet und sich daher selbst autonom, rational und moralitätsorientiert erweist, ist eine moralische Person. Ehrfurcht und Bewunderung gelten dann dem moralischen Gesetz in mir (vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*), A 288).

Im Mittelpunkt der Ethik der moralischen Person steht der Mensch als vernünftiges Wesen, das autonom, rational und moralitätsorientiert ist. Vulnerable Personen beziehungsweise die Vulnerabilität von Personen können von der Ethik der Person nicht als achtenswert berücksichtigt werden, weil sie zu den Eigenschaften der Idee der Menschheit offenbar nichts oder nichts Wesentliches beizutragen haben.

c. Mill: Ethik der Nutzenmaximierung

Im Unterschied zu Kant geht Mill davon aus, dass die ethische Qualifizierung einer Handlung nicht von der Gesinnung des Handelnden abhängt, sondern von der Gestalt der Folgen der realisierten Handlung. Handlungen sind dann richtig, wenn sie für alle von der Handlung betroffenen Personen das im Empfinden dieser Personen vorhandene Glück vergrößern beziehungsweise erhalten und somit nicht verringern. Zum Obergriff des zu Erzielenden wählt Mill den Nutzen. Er ist die letzte Berufungsinstanz in Fragen der Ethik. Glück, Lust und andere Begriffe, die Präferenzen von Personen zum Ausdruck bringen, sind Aspekte oder Synonyme für diesen Nutzen. Für Mill gilt, dass der Mensch

von Natur aus nach Nutzen strebt und dabei beachtet, dass es offenbar sogenannte höhere und niedere Vergnügen bei der Realisierung von Nutzen gibt. Höhere Vergnügen sind intellektuelle Vergnügen, niedere Vergnügen sind hingegen körperliche Vergnügen. Höherwertig sind Vergnügen, die von einer Mehrheit im Rahmen eines Vergleichs bevorzugt werden. Und das sind offenbar die intellektuellen Vergnügen. »Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein, als ein zufriedenes Schwein, besser ein unzufriedener Sokrates, als ein zufriedener Narr.« (Mill 2006, 16)

Wenn eine Person in einer gegebenen Situation Handlungsalternativen ausmacht und dann jede Möglichkeit wählt, die Nutzen vergrößert und dabei die Differenz von intellektuellem und körperlichem Vergnügen beachtet, realisiert sie ihr ethisches Optimum. Mill ist sich sicher, dass kein Wesen wünscht, »auf die Stufe herabzusinken, die es als niedrigere Stufe des Seins betrachtet.« (ebd., 15) Eine Art von Würde verbietet es mir als intellektuellem Wesen, hinter meine höchsten Möglichkeiten zurückzufallen. Eine chronisch kranke Person kann jedoch in die Situation geraten, sich damit abfinden zu müssen, auf die angeblich niedere Stufe eines körperlichen Vegetierens herabzusinken. Statt Bücher lesen zu können, ist der Patient in der ›Matratzengruft‹ vergraben. Seine Angehörigen können mit ihm keine philosophischen Diskussionen führen, sondern haben seine Windeln zu wechseln. Die von der Bioethik her bekannte Diskussion um Wert und Unwert des Lebens knüpft an diese Art der präferenzutilitaristischen Argumentation an.

Im Mittelpunkt der Ethik der Nutzenmaximierung steht der Nutzenmaximierer. Vulnerable Personen beziehungsweise die Vulnerabilität von Personen können von der Ethik der Nutzenmaximierung nicht als achtenswert berücksichtigt werden, weil sie zur Realisierung von höher qualifiziertem Nutzen offenbar nichts oder nichts Wesentliches beizutragen haben.

d. Levinas: Ethik des Anderen

Die Philosophie von Emmanuel Levinas rückt am weitesten von der Vorstellung ab, dass Ethik eine angewandte Spezialdisziplin unter anderen sei. Ethik wird vielmehr zur Ersten Philosophie, weil die Beziehung zum Anderen nicht mehr aus den Grundlagen des Logos ausgespart werden soll. Meine nicht-indifferente und asymmetrische Beziehung zum Anderen ist der Ausgangspunkt jeglicher Sinnbildung. Ich befinde mich in der Welt eingesetzt mit einer nicht delegierbaren Verantwortung für den Anderen. Verantwortung besagt, dass ich auf einen Anspruch, der durch ihn an mich ergeht, zu antworten habe. Dass ich in dieser Weise

verantwortlich bin, ist unvermeidlich, was ich hingegen auf den Anspruch des Anderen zu sagen und tun habe, liegt in meiner Freiheit, ist also nicht durch den Anderen vorherbestimmt. Da mich im Angesicht des Anderen auch andere Andere, ja die Menschheit, wie Lévinas mit Kant sagt, ansprechen, bin ich immer schon einer Pluralität singulärer und unvergleichlicher Ansprüche ausgesetzt, die mich durch ein Vergleichen des Unvergleichlichen zur Einrichtung einer Rangordnung der Gerechtigkeit nötigen. Lévinas erklärt dadurch die Herkunft der Welt der Institutionen, der Politik und der Reziprozität, die, von der Andersheit der ethischen Grundsituation aus gesehen, Momente der Gewaltsamkeit bedeuten. Von sich selbst her ist die Pluralität singulärer Ansprüche nämlich nicht auf eine Reihenfolge, die festlegt, wem ich mich zuerst zuwende, angelegt. Erst die Einführung gerechter Institutionen trägt dazu bei, dass Bevorzugungen und Benachteiligungen auftreten. Dieser wohl kaum zu vermeidende Einbruch ist mit Momenten einer Gewaltsamkeit behaftet, weil er auf unzureichenden Gründen beruht (vgl.: Schnell 2001, Kap. 6). An dieser Stelle setzte Jacques Derrida mit seinen Überlegungen zur Gesetzeskraft von Recht und Institutionen an (vgl.: Derrida 1991).

Indem eine Person ihre Identität verwirklicht, realisiert sie ihr ethisches Optimum. »Faktisch muß man die eigentliche Identität des menschlichen Ich von der Verantwortlichkeit her benennen.« (Levinas 1986, 78) In der Beziehung, die die Verantwortung ausmacht, wird die Vulnerabilität auf den Anderen bezogen. Levinas spricht daher vom »Leiden des anderen Menschen« (Levinas 1995, 120) oder davon, dass »der Tod des Anderen stärker ist als die Sorge um sich.« (ebd., 249) In der Realisierung der Verantwortung kommt das Ich zu sich, aber es bleibt ohne Ruhe in sich selbst, da es sich als Hüter des Anderen erweist. Hier finden wir Aspekte von Passivität, Leiblichkeit und Asymmetrie, die zur Sache der Vulnerabilität gehören. Es geht nicht darum, dass sich der Andere auch um mich sorgen sollte, sondern um die Frage, ob das Ich als vulnerable Person Hüter des Anderen sein kann.

Unter den fünf Basisethiken ist es die Ethik von Levinas, die der Betonung einer Vulnerabilität am nächsten kommt und sie bis ins Politische verfolgt (vgl. Levinas 2007, Hirsch 2015). Das die Verantwortung tragende Ich ist nämlich kein starker Machthaber, sondern eine »Geisel« und in dieser Position im Status einer »Verwundbarkeit/vulnérabilité« und einer »Passivität« (Levinas 1992, 50). Zu erwähnen ist schließlich, dass Levinas vielfach Spuren in der Diskussion um die gesellschaftliche Inklusion von Menschen mit Behinderungen hinterlassen hat (vgl.: Budka 2006; Dederich et al. 2016).

Im Mittelpunkt der Ethik des Anderen steht das Ich als Hüter des Anderen. Vulnerable Personen beziehungsweise die Vulnerabilität von Per-

sonen können von der Ethik des Anderen als achtenswert berücksichtigt werden, weil sie in der Realisierung der Verantwortung für den Anderen auftreten. Zu beachten bleibt jedoch, ob die Beschreibung der Vulnerabilität des Anderen nicht einen wohlmeinenden Paternalismus begünstigen kann.

e. Hans Jonas: Ökologische Verantwortungsethik

Wie bei Levinas finden wir auch bei Hans Jonas, der seiner Ethik eine philosophische Biologie zugrunde legt (vgl. dazu: Ricœur 1991), Aspekte, die zur Vulnerabilität zählen. Krankheit, Körper, Biologie, Geburt und Tod sind ihm geläufige Themen. »Sterbenmüssen ist verknüpft mit Geborensein.« (Jonas 1985, 160) Im Unterschied zu Levinas erhebt Jonas den Anspruch einer Ausweitung des Schutzbereiches des Ethischen über den Menschen hinaus auf das ganze Sein.

Auslöser für die Bahnung der ökologischen Perspektive ist die Einsicht, dass die Zerstörungsmacht der modernen Technologie (Atom-bombe, Kernkraft etc.) so groß ist, dass sie den Fortbestand des gesamten Daseins bedroht. Die biologische Ordnung, deren Teil der Mensch ist, wird zum Gegenstand der praktischen Philosophie. Da die Zerstörung durch die Technologie die Erde zukünftig unbewohnbar machen kann, ist besonders die Zukunft als Gegenstand des Ethischen interessant. Was ist, wenn die Folgen einer möglichen technologischen Innovation unabsehbar sind, weil sie erst in 50 Jahren eintreten? Jonas entwickelt bekanntlich das als »Heuristik der Furcht« bekannte Gedankenexperiment: wenn eine Entscheidung über ein Projekt zur Gestaltung des künftigen menschlichen Zusammenlebens ansteht, wie etwa der Bau eines Flughafens, einer Müllverbrennungsanlage oder einer Autobahn, dann sollen wir uns gegenwärtig vorstellen, was das größtmögliche Übel (*malum*) ist, das unsere diesbezüglichen Handlungen gegenwärtig im Hinblick auf die Zukunft auslösen könnten. Wie übel könnte dieses *malum* werden? Wie kann es vermieden werden, wenn es als zu problematisch erscheint? Die Ausrichtung der Ethik orientiert sich nicht am Guten (*bonum*), sondern am Übel (*malum*). Wir Menschen dürfen nicht alles tun, was wir können, weil wir dem Sein verantwortlich sind. Daher sind die Freiheit des Forschens und freie Entfaltung der Persönlichkeit im Zweifelsfalle einzuschränken. Eine »Tyrannei ist immer noch besser als der Untergang.« Im Falle der Alternative Tyrannei versus Untergang ist die Tyrannei »ethisch gebilligt« (Jonas 1992, 145). Zur Rettung der Natur ist im Notfall eine »Pause der Freiheit« (ebd., 146) unvermeidlich.

»Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.« (Jonas

1979, 36) Indem eine Person diesen Imperativ verfolgt und in der Konsequenz zu Verzicht bereit ist, realisiert sie ihr ethisches Optimum. Das Ziel der ökologischen Bewegung ist nicht der Schutz des Ich, des Anderen oder der Menschheit. Wenn Jonas von menschlichen Leben auf Erden spricht, meint er keine Kultur des Miteinanders, sondern die Bewahrung einer »biologischen Ordnung.« (Jonas 1985, 161) Dieser Begriff impliziert gar, dass die Natur eine Ordnung habe, die man nicht verlieren dürfe, weil sie uns sagt, wie weit wir mit unseren Handlungen gehen dürfen. In diesem Sinne argumentiert Jonas auch in seinen Arbeiten zur medizinischen Ethik. Es geht nicht um Patienten, sondern um die Natur. »Neger im Amerika lassen sich, unter dem Druck rassistischer Diskrimination, ihre durchaus naturgemäßen Wulstlippen korrigieren zwecks Annäherung an die weiße Norm.« Sie lassen sich damit zur »Überschreitung der Naturnorm« (ebd., 150) hinreißen. Hier wird die Ökologie tendenziell und im buchstäblichen Sinne inhuman. Daher rühren auch die problematischen Äußerungen zur Demokratie (vgl.: Schnell 2007).

Im Mittelpunkt der ökologischen Verantwortungsethik steht der Beschützer des Seins. Vulnerable Personen beziehungsweise die Vulnerabilität von Personen können von der ökologischen Verantwortungsethik grundsätzlich beachtet werden, allerdings nicht um ihrer selbst willen, sondern nur im Rahmen einer im Gleichgewicht zu haltenden Natur.

f. Resümee

Die Ausgangsfrage, wer oder was im Zentrum der philosophischen Ethik steht, hat eine Antwort gefunden. Im Zentrum stehen demnach:

- Freunde (Aristoteles),
- moralische Personen (Kant),
- Nutzenmaximierer (Mill),
- Hüter des Anderen (Levinas),
- Beschützer des Seins (Jonas).

Unter den aufgeführten Ethiken betonen lediglich die beiden zuletzt erwähnten die grundsätzliche Vulnerabilität von Personen. Vulnerable Personen im engeren Sinne (Kranke, Pflegebedürftige, Behinderte) zählen nicht zum Adressatenkreis ethischer Überlegungen.

g. Darüber hinaus: Nietzsche

Die Rede von sogenannten Basisethiken erschöpft die Traditionen nicht. Es bleibt zumindest noch der Hinweis auf Friedrich Nietzsches *Genealogie der Moral*. Im Unterschied zu den meisten Basisethiken setzt diese bekanntlich keinen Logos voraus, den es nur noch zu entfalten gilt, sondern weist dessen Entstehung aus. Die Moral der Reziprozität in Intersubjektivität und Anerkennung, die bei Aristoteles, Kant und Hegel sehr zentral ist, erweist sich demnach als eine verkleidete Ökonomie.

Nietzsche selbst geht darüber hinaus durch das, was er als ein »Jenseits des Rechts« (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 2. Abhandlung, Nr. 10) bezeichnet. In einer asymmetrischen Beziehung wird dem Anderen eher gegeben, als dass vom ihm adäquate Rückgaben, Antworten, Handlungen oder andere Verhaltensweisen erwartet werden. Der Andere erscheint hier als schlichter und bedürftiger Mensch (ebd., 1. Abhandlung, Nr. 4).

Obwohl die bei Nietzsche zu findenden Motive nicht frei von paternalistischen Aspekten sind, verweisen sie auf die Problematik der Vulnerabilität. Zudem besteht eine Nähe zum Denken des Ethischen bei Levinas und auch bei Derrida. »Die gute Freundschaft entsteht dort, wo man den anderen mehr achtet als sich selbst.« (Derrida 2000, 97) Von Nietzsche nehmen wir die Anregung mit, nachfolgend das Verhältnis von Ethik und Ökonomie im Auge zu behalten.