

7. Autonomie

a. Aktiv/passiv

Selbstgesetzgebung hat einen Aspekt dessen, was Kant als »das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen« (*Kritik der reinen Vernunft* (KrV), A 532) bezeichnet. Regeln werden aktiv von sich selbst herbeigeführt, aber diese Aktivität ist nicht rein, da immer schon mit Passivität durchsetzt. Der Grundakt der Selbstbestimmung besagt gleichermaßen: *sich* bestimmen zu lassen durch sich selbst und damit sich bestimmen zu *lassen*. Martin Seel spricht hier von einer *aktiven Passivität* (vgl. Seel 2014), die sich in allen Bereichen des Handelns und Sprechens zeigen kann. Das, was von mir aktiv herbeigeführt worden ist, sucht mich in meiner Passivität wieder heim. Diese Empfänglichkeit ist der Anfang einer grundsätzlichen Vulnerabilität, denn zur Vulnerabilität gehört, dass mir etwas zustoßen kann, das mich buchstäblich beeindruckt. Eine solche Empfänglichkeit ist in unserer Leiblichkeit als Menschen begründet. Damit ist aber nicht nur eine sensorische Ansprechbarkeit gemeint, die man früher als sogenannte niedere Sinnlichkeit bezeichnet hat im Unterschied zum Adel des Einsehens und Denkens. Zur Vermeidung eines jeglichen Dualismus in dieser Sache führt Edmund Husserl das Phänomen der *Affektion* ins Feld. »Wir verstehen darunter [unter dem Begriff der Affektion; MWS] den bewußtseinsmäßigen Reiz, den eigen-tümlichen Zwang, den ein bewußter Gegenstand auf das Ich übt – es ist ein Zwang, der sich entspannt in der Zuwendung des Ich.« (Husserl 1966, 148) Affektion bezeugt die Sensibilität des Ich als Teil der Leiblichkeit und erlaubt ein Andersdenken von Autonomie.

b. Kant

Die Autonomie der Person ist ein unverzichtbarer Wert. »Allein der Mensch als Person betrachtet, [...] besitzt eine Würde« (MdS, A 93) Die Person hat diese wiederum aufgrund 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* (GMdS), BA 79). Mit dieser Aussage ist zugleich der Stellenwert der Autonomie benannt: sie ist Grund der Menschenwürde, durch die der Mensch als Gegenstand von Achtung gilt und vor Missachtung und Entwürdigung in Freundschaft, Familie und anonymer Gesellschaft geschützt ist.

Was ist Autonomie nun eigentlich? Von Autonomie kann nur gesprochen werden, wenn zwei Aspekte zugleich gegeben sind. Es muss er-

stens *Autonomie* sein, die vom Selbst ausgeht und nicht von fremden Vorgaben. Es muss zweitens *Autonomie* sein, also eine verbindliche Gesetzlichkeit und keine subjektive Willkür. Die moralische Person sieht sich durch den Kategorischen Imperativ in einer Doppelsituation, die anzeigt, dass im Herzen der Ethik Kants ebenfalls eine Affektion wohnt (vgl.: Schnell 2009a).

Autonomie ist, was diese Person von sich aus will und zugleich das, was sie soll. »Es handelt sich dabei um einen Anspruch, den die eigene Vernunft des Menschen erhebt.« Und um den damit nicht identischen »Anspruch, der in und durch ein Sollengesetz an den Menschen ergeht.« (Tengelyi 1998, 334) Kants These lautet nun, dass zwischen diesen Ansprüchen schlechthin kein Widerspruch besteht. Ja, Autonomie ist erst gegeben, wenn beides zusammen auftritt (vgl. Henrich 1963, 14ff.).

Mit Paul Ricœur gehen wir weiterhin davon aus, Autonomie nicht mit reiner Aktivität der ersten Person Singular verwechselt werden darf. Im Herzen der Autonomie zeigt sich eine »dreifache, dem Selbst innerwohnende Andersheit« (Ricœur 1996, 334), die die vermeintliche Opposition von Autonomie und Heteronomie zu überdenken nötigt.

1. Die Affektion durch das Sittengesetz. Die Tatsache, dass die moralische Person dem Anspruch des Kategorischen Imperativs ausgesetzt ist, ja diesen als Stimme in sich vernimmt, bezeichnet Kant als sogenanntes Faktum der Vernunft. Es ist eine Tatsache der Vernunft, dass ich jene Stimme vernehme, die »Handle so, dass ...« zu mir sagt. Faktum, weil »man es nicht aus« der Stimme Anspruch »vorhergehenden Datis der Vernunft, [...], herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt« (*KpV*, A 56). Es drängt sich der Person eine Stimme auf, die nicht aus einem Selbstgespräch der Vernunft mit sich resultiert. Darin zeigt sich ein passives Moment, ein Ausgesetztein, dass die Person zu durchleben hat, um im Raum des moralischen Gesetzes sein zu können.

2. Die Affektion durch einen Anderen. Die Stimme ist eine Andersheit in mir, ich höre auf sie als eine, die mir nicht fremd ist, aber die ich dennoch nicht hören kann. Auch der Verbrecher hört diese Stimme, auch er kommt an dem Faktum der Vernunft nicht vorbei. Das Problem besteht gleichwohl darin, dass »er sich nicht an den Ausspruch desselben kehrt« (*MdS*, A 39). Er hört es, aber tut es nicht. Kant beschreibt das Ausgesetztein der Stimme gegenüber als in die Situation versetzt sich vorzufinden, etwas »als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben.« (ebd., A 100) Der Anspruch des Gesetzes ist so, als ob er das Geheiß eines Anderen, einer anderen und zweiten Person wäre. Es ist es nicht, es ist nur so, als ob es so wäre. Die Stimme dieses Ande-

ren ist wiederum etwas, das ich nicht in der Hand habe. Sie ist dennoch für das Moralische konstitutiv.

3. Die Affektion durch das Böse: Das Faktum, der Stimme ausgesetzt zu sein, bedeutet noch nicht, wie hinsichtlich des Verbrechers gesagt, dass die Person auch das Richtige tut. Der strenge Verweis auf das Gesetz ist vermutlich nur deshalb notwendig, weil damit zu rechnen ist, dass das Böse getan werden könnte. Kant ist kein Optimist, er hat von Hobbes gelernt, wie in seinen Schriften immer wieder zu erkennen ist. Das Böse, definiert als Hang, Maximen zu bilden, die vom Kategorischen Imperativ abweichen, ist nur deshalb eine Gefahr, weil es zu unserer Vernünftigkeit selbst gehört (vgl.: Schnell 2012). Andernfalls wären die Banalität des Bösen und die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die Hannah Arendt ausgehend von ihrem Lehrer Karl Jaspers beschreibt, nie möglich gewesen oder eine Trivialität, die spielend hätte vermieden werden können.

Autonomie gibt es nur durch Anerkennung von Passivität und einer gewissen Heteronomie im Selbst. Das rationale Vernunftsubjekt ist in seine Leiblichkeit und in die Begegnung mit Anderen in der Welt zu reintegrieren. Damit realisiert sich, so abermals Ricoeur, eine zweite kopernikanische Wende (vgl.: Schnell 2009a).

c. Lebensweise

Ausgehend von der Selbstsorge des leiblichen Selbst bedeutet Autonomie nicht in erster Linie, universelle Normen als Richtmaße zu autorisieren und zu befolgen, wie es die erste Version des Kategorischen Imperativs besagt, welche in der Philosophie weithin als Modell für Autonomie akzeptiert wird. Zunächst gilt es ja, überhaupt etwas zu tun, das dann an Normen gemessen werden kann. Dieser Grundsatz gilt seit Kant bis zur Diskursethik heutiger Tage. Die Diskursethik »gibt keine inhaltliche Orientierungen an, sondern ein Verfahren: den praktischen Diskurs. Dieser ist freilich ein Verfahren nicht zur Erzeugung von gerechtfertigten Normen, sondern zur Prüfung der Gültigkeit vorgeschlagener und hypothetisch erwogener Normen. Praktische Diskurse müssen sich ihre Inhalte geben lassen. Ohne den Horizont der Lebenswelt einer bestimmten sozialen Gruppe, und ohne Handlungskonflikte in einer bestimmten Situation, in der die Beteiligten die konsensuelle Regelung einer strittigen gesellschaftlichen Materie als ihre Aufgabe betrachteten, wäre es witzlos, einen praktischen Diskurs zu führen.« (Habermas 1983, 113)

In seiner Schrift über den *Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte* erklärt Kant, dass der Mensch geradezu zur Autonomie ver-

urteilt ist. Er sei nämlich von der Natur und anderer fremder Leitung frei gesprochen und müsse sich deshalb die Regeln und Gesetze seiner Lebensweise selbst geben. »Er (der Mensch) entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensreise [beziehungsweise Lebensweise, so die Akademieausgabe; MWS] auszuwählen, und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein.« (*Mutmasslicher Anfang*, A 7) Autonomie wird hier auf die Lebensweise bezogen, oder, wie Habermas sagt, auf die Lebenswelt des Alltags.

Die Lebenswelt ist der Ort der Selbstsorge, die sich in der Lebensführung äußert. Seneca zählt in seinem Essay *Die wahre Gesundheit und ihre Pflege* zu den umsorgten Dingen des Lebens:

1. Körpergewicht,
2. Nahrung und Getränke,
3. sportliche Übungen,
4. Lesen, Sprechen, Zuhören,
5. Arbeit und Entspannung.

Michel de Montaigne legt, in Anknüpfung an Seneca, in seinem Text *Über das Maßhalten* eine Diätetik der Gesundheitspflege vor. Demnach soll die Selbstsorge in rechtem Maß vollzogen werden. »Gesundheit«, so der Autor an anderer Stelle, »heißt für mich meinen gewohnten Zustand ungestört beibehalten.« (Montaigne, 1998 III: 464) Das Maß, das für einen Menschen gilt, entwickelt sich aus dessen gewöhnlichem Leben. Die sogenannte subjektive Sicht von Gesundheit und Krankheit nimmt hier ihrem Anfang. An der Selbstsorge ist das Selbst aktiv beteiligt. Es wird dabei zugleich von der Art der Selbstsorge geformt. Maßhalten, wie Montaigne sagt, müsste heute durch Maßsuche ergänzt werden, in deren Licht die Lebensführung ihre Ausrichtung findet. Ernährung, Schlaf, Sexualität, Übungen und andere Tätigkeitsweisen sind nur sinnvoll als Handlungen und Erlebnisse, wenn sie im Kontext einer Lebensführung auftreten, deren Maße und Ziele nicht schlechthin von der Natur vorgegeben sind, sondern immer auch geschaffen und entwickelt werden müssen.

Bis zu Jean-Jacques Rousseau und den Französischen Moralisten des 18. Jahrhunderts ist es üblich, dass die alltägliche Lebensführung und Selbstsorge Themen der praktischen Philosophie sind und entsprechend behandelt werden. Bei Rousseau entspricht die Selbstsorge einer Selbstliebe (*l'Amour de soi-même*), die, im Unterschied zur Eigenliebe (*l'Amour propre*), die Praxis der Erhaltung des Selbst und das Mitleid und die Schonung Anderen gegenüber, aufeinander bezieht (vgl.: Rousseau 1984, 368ff.).

Die antike Diätetik und die neuzeitliche Selbstsorge sind Praxiskonzepte, in die ein Verständnis von Pflege, Normalität und Gesundheit in-

tegriert ist und zwar im engsten Sinne. Ethik, Lebensführung, Gesundheit, Pflege und Sorge sind Begriffe derselben Kategorie. Sie verweisen aufeinander und bedeuten in bestimmten Hinsichten sogar manchmal dasselbe: Sie meinen aspekthaft eine Problematisierung des Umgangs mit sich selbst. Hier eröffnet sich ein Platz, den Philosophie, Wissenschaften der Heilberufe und eine Ethik im Gesundheitswesen jeweils kreuzen, so dass ein Gespräch zwischen ihnen auch gegenwärtig möglich bleibt. Bekanntlich nahm auch Michel Foucault im Zeichen von Selbstsorge und Selbstpraktiken auf seine Weise an diesem Gespräch teil (vgl.: Foucault 1986; 2004, 131ff).

Autonomie ist das Vermögen des leiblichen Selbst, eine Lebensweise zu wählen, dessen Masse zu entwerfen und auch kritisch zu überprüfen. Das in der Welt wohnende Selbst ist nicht nur eine Vernunftsubjekt, sondern auch Ausgangspunkt einer Ethik im Gesundheitswesen, wie Victor von Weizsäcker betont.