

2. Die leibliche Ordnung des Körpers

Die Ethik und das Lebendige

Die Frage nach der Normativität des Leibes aus der Sicht einer Theorie des Lebendigen

Elisabeth List

Im klassischen Kanon der Ethik hatten die Gegebenheiten und die Formen leiblichen Lebens keinen besonderen Stellenwert. Menschliches Leben erschien, wie alles kreatürliche Leben, als etwas von Natur Vorgegebenes und jenseits dessen, was in den Bereich menschlichen Handelns und Entscheidens fällt. Erst als sich zeigte, dass die Lebensverhältnisse der industriellen Zivilisation in vielem unübersehbare Auswirkungen auf leibliches Befinden und Gesundheits- bzw. Krankheitsbefunde haben, rückten die bisher unbedachten Bedingtheiten körperlicher Existenz des alltäglichen Lebens in den Vordergrund, ohne jedoch ins Zentrum ethischer Reflexion zu rücken.

1. Die Abwesenheit des Leibes/Körpers im Raum des ethischen Denkens

Fragen einer Ethik des Lebendigen stellten sich erst unabweislich, seit die Entwicklungen in den Biowissenschaften und insbesondere in den Biotechnologien lange gehegte Überzeugungen von der Naturwüchsigkeit und Unveränderbarkeit der körperlichen Verfassung des Menschen grundsätzlich in Frage stellten und neuen Überzeugungen von der Herstellbarkeit, der Transformier- und Reparierbarkeit von Leben Nahrung gaben. Auch wenn bestimmte Erwartungen in die Machbarkeit von Lebensprozessen durch Technologien vorerst übertrieben erscheinen, hat sich der Spielraum technischer Interventionen so erweitert, dass die Frage nach einer ethischen Normierung solcher Eingriffe unabweisbar wurde. In kürzester Zeit formierte sich ein neuer Zweig angewandter Ethik, die Bioethik, als direkte Antwort auf die durch die neuen Biotechnologien, vor allem im Bereich der Reproduktion, der Molekulargenetik und der Neurobiologie entstandenen Probleme.

Die neue Bioethik geht aus von den theoretischen Prämissen des

zeitgenössischen biowissenschaftlichen Denkens und von den moralischen Prämissen des Utilitarismus oder einer deontologischen Ethik im Sinne Kants. Welche Folgen ergeben sich aus diesen Prämissen für den Umgang mit dem Körper? Wie stellt sich die Frage nach dem Umgang mit dem Lebendigen, dem gelebten Körper, mit dem Leib? Die Frage nach der Rolle des Lebendigen und des Leiblichen für die Ethik bleibt im Rahmen dieser philosophischen Traditionen und damit auch für die Bioethik unbedacht und damit auch die Frage, wie und ob dem Körper bzw. dem Leib so etwas wie eine ihm eigene Normativität zugesprochen werden kann.

Hier ist bei der Verwendung der Begriffe Achtsamkeit geboten: Die Frage nach dem Verhältnis von *Körper* und *Normativität* unterschlägt durch die Form, wie sie gestellt ist, die entscheidende Differenz von Körper und Leib. Dass dem cartesischen Körper, also dem Körper, wie er im Sinne des Körper-Geist-Dualismus verstanden wird, nämlich als materiales Substrat des Lebens, keine Normativität zukommt, ist zunächst evident. Kann man, ausgehend vom Körper-Geist-Dualismus, von einer Normativität des Leibes sprechen? Normativität bedeutet die Fähigkeit, Normen zu setzen. Der Körper ist in vielfacher Weise normativ »besetzt«. Aber ist er es selbst, der Normen setzt? Sind es nicht eher Akteure und Akteurinnen, die den Körper von außen wahrnehmen, den fremden Körper und den eigenen, und ihn zum Objekt der Bewertung, der Normierung, der Kontrolle machen? Ein solches Ansinnen, den Körper zum Gegenstand der Bewertung und der Normierung zu machen, würde eine bestimmte Weise, den Körper zu sehen, voraussetzen – eben jene, die sich aus den dualistischen Grundannahmen des Denkens der Moderne ergeben.

Eben dieses Denkmodell findet sich auch im Hauptstrom der traditionellen Ethik, und insbesondere in der modernen Bioethik. Die These, die ich vertrete, ist, dass die Theorien der Bioethik die Perspektive gelebter Körperlichkeit ausgeblendet haben. Sie sind am Thema des Lebendigen vorbeigegangen. Offenbar hat der Begriff des Lebendigen, ebenso der Begriff des Leibes, in ihnen keinen Ort. Das ist die Folge davon, dass sie unbefragt die ontologischen und epistemologischen Prämissen der Tradition neuzeitlichen Denkens übernehmen.

Hinsichtlich dessen, was mit dem Wortteil »Bio« im Konzept »Bioethik« zu verstehen ist, verlässt sich der bioethische Diskurs auf die Auskünfte der dafür zuständigen wissenschaftlichen Disziplinen. Diese liefern die Objekte bioethischer Debatten: Föten, Embryonen,

Stammzellen. Als Folge der dualistischen Sicht von Phänomenen des Lebendigen erscheinen sie als Objekte, als Objekte der Verfügung, der technischen Verfügung, für die die Bioethik ethische Rechtfertigungen oder Begründungen zu finden sucht. Dass Formen oder Bestandteile des lebendigen Körpers auf die eine oder andere Weise durch Techniken hergestellt, manipuliert und verändert werden können, wird als Faktum, als fraglos gegeben vorausgesetzt. Die Konjunktur dieses neuen Bioethik-Diskurses hat mit dazu beigetragen, dass die Grundfrage hinsichtlich des Status des Lebendigen völlig aus dem Blick geraten ist. Die Folge davon: Bislang hat die Bioethik im Wesentlichen keinen anderen Effekt als den Biotechnologien, ungeachtet ihrer kontroversiellen Beurteilung, schrittweise jene Akzeptanz in der Öffentlichkeit zu verschaffen, die sie für ihre Unternehmungen brauchen. Wenn diese Beobachtung zutrifft, dann hat die Bioethik als ein Unternehmen der philosophischen Kritik offenbar versagt.

2. Die Ethik und das Lebendige – Leben und Ethik neu denken

Ein Grund dieses Versagens könnte darin liegen, dass die wirklich entscheidenden Fragen nicht gestellt wurden, weil die gedanklichen Prämissen, von denen der Hauptstrom der Bioethik ausgeht und die ihr Denken zu Fragen des Lebens und des Lebendigen bestimmt, nicht explizit geworden und auch nicht hinterfragt worden sind. Es sind diese Prämissen, die die Relevanz und Tragweite dessen, was die Bioethik an Optionen vorgibt, nicht nur einschränken, sondern in eine von ihr möglicherweise bewusst intendierte Richtung lenken, die eine grundlegende Kritik der Biotechnologie blockiert. Wenn dem so ist, ist es an der Zeit, diesem Mangel abzuhelfen. Es geht also darum, die Konzepte von Leben, von Leib und Körper, vom handelnden Subjekt, wie sie im bioethischen Diskurs verstanden werden, gründlich zu überdenken, und ebenso die Grundlagen ethischer Theorie. Das ist das Thema der folgenden Thesen.

3. Lebendigkeit und Leiblichkeit

Zum ersten gilt es zu hinterfragen, was in den Diskursen der Bioethik unter Leben verstanden wird, das heißt, in den Wissenschaften vom

Leben, wie sie in den aktuellen ethischen Diskurs einfließen. Der akademische Diskurs, aber auch eine informierte Öffentlichkeit haben angesichts der spektakulären Entwicklungen der Biotechnologie die neuen Biowissenschaften, die sich nunmehr »Lebenswissenschaften« nennen, und ihre Sicht von Leben als ultimative Antwort auf die Fragen nach dem, was Leben ist, weitgehend akzeptiert. Man akzeptiert die materialistischen Deutungen des Lebens als wissenschaftlich erwiesen, auch in weiten Kreisen der Philosophie. In der Philosophie hat die mittlerweile wegen ihres Irrationalismus in Misskredit geratene Lebensphilosophie zur Diskreditierung des Lebensbegriffs nicht unerheblich beigetragen. Die wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Entwicklung des Lebensbegriffs in der Biologie ist bislang sehr lückenhaft.¹ Vor allem jene Traditionen biologischen Denkens, die sich den Paradigmen des physikalistischen und darwinistischen Denkens nicht untergeordnet haben, warten noch auf ihre Rehabilitierung. Eben in diesen Traditionen finden sich Denkansätze, die den lebendigen Körper, den Leib zum Gegenstand der Forschung gemacht und wesentlich zu einer Theorie des Lebendigen beigetragen haben, wie sie in den phänomenologischen Theorien der Leiblichkeit ihre philosophische Fundierung erfahren. Es sind die nichtdualistischen Konzepte des organischen Lebens und des Lebendigen, die im Hauptstrom der traditionellen Erkenntnistheorie und Ethik unberücksichtigt geblieben sind, ebenso wie das Konzept des Leibes und des Leiblichen, das den Körper nicht als Objekt, sondern als Erfahrung eines lebendigen Körpers denkt.

Zunächst gilt es zu unterscheiden zwischen dem Lebendigen allgemein und dem Leiblichen im Besonderen. Erscheinungsformen des Lebendigen sind das, was alle Formen organismischen Lebens teilen, und wodurch sie sich von (organischer und) nichtorganischer Materie unterscheiden. Für seine philosophische Deutung hat Aristoteles Grundlegendes gesagt, wenn er Lebendiges als das bestimmt, was entsteht, wächst und vergeht, als das definiert, was nach seinen Worten den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat. Dieser Gedanke der Selbstbewegung findet eine zeitgemäße Formulierung in Viktor v. Weizsäckers Definition von Leben durch seine Fähigkeit zu spontaner Selbstbewegung. In den jüngeren Konzepten der »Autopoiesis« und der Selbstorganisation ist etwas von diesem Gedanken enthalten. Für

¹ Vgl. dazu Palm, Kerstin: »Wer organisiert Leben? Lebentwürfe der frühen Biologie«, in: *Die Philosophin* 2004, 30, 43–55.

das organisch Lebendige hat Helmuth Plessner als konstitutives Moment seine *Positionalität* hervorgehoben.² Positionalität ist nach Plessner die Fähigkeit lebender Organismen, vom Zentrum ihrer körperlichen Situiertheit aus durch beständigen Austausch mit der Umwelt die eigenen Formen und Grenzen zu erhalten. Positionalität ist auch die Voraussetzung für die Entwicklung höherer Formen der Organisation von Lebendigem wie zum Beispiel kognitive Fähigkeiten wie Gedächtnis und Intelligenz als Voraussetzungen für Bewusstsein und Subjektivität. Höhere Manifestationen des Lebendigen wie Sensitivität und Umweltfähigkeit können verstanden werden als Formen von »Subjektivität vor dem Cogito« – als Formen vorsprachlicher, prädiskursiver Subjektivität.

Alle Potenziale von Subjektivität, Antriebe, Emotionen, kognitive Fähigkeiten, oder anders gesagt, alle Leistungen von Positionalität haben eine unverzichtbare Basis organischer Materialität. Darin sind sich die Phänomenologie des Lebendigen und der Leiblichkeit mit den Vertretern der Neurobiologie durchaus einig. Was jedoch den Standpunkt der Phänomenologie des Leiblichen von einer Theorie des Lebendigen unterscheidet, ist ihr Ausgang vom Standpunkt der Erfahrung.

Von diesem Standpunkt der Erfahrung her erschließt sich das Lebendige als die Erfahrung von Leiblichkeit. Von ihm aus erschließen sich alle Potenziale, die den Menschen zu einem Vernunft- und handlungsfähigen Wesen machen, und damit auch die Fähigkeit zu ethischem Handeln und Entscheiden. Leiblichkeit ist die die menschliche Lebensform ausmachende Weise, ein Körper zu sein. Sie ist damit zugleich die Existenzweise von Subjekten. Das Subjekt der Reflexion, das stillschweigend als Protagonist traditioneller ethischer Diskurse fungiert, ist eine abstrakte Fiktion, die den Blick darauf verstellt, dass Subjekte, die existieren, wesentlich »embodied subjects«, wesentlich leiblich sind. Sowohl das Lebendige als auch das leibliche, lebendige Subjekt entziehen sich der dualistischen kategorialen Trennung von Körper und Geist, die die entscheidende ontologische Prämisse der traditionellen Konzepte der Biowissenschaften wie auch der neuzeitlichen Ethik bilden.

² Plessner, Helmuth: *Die Stufen den Organischen und der Mensch*, Frankfurt a.M. 1981.

4. Die Fiktion des reinen Vernunftsubjekts und ihr Komplement – der Körper als Objekt

Das Vernunftsubjekt ist eine Denkfigur, die nirgendwo außer im Imaginären einer Kultur der Leibverdrängung einen Ort hat. Es definiert sich als Artikulation der Vernunft, und Vernunft erscheint als das einzige Subjektivität konstituierende Vermögen des Menschen. Ein bestimmtes Ideal des Erkennens und der Vernunft definiert vorweg die Idee des Subjekts. Diese Gleichsetzung von Vernunft und Subjektivität ist leitend für die Tradition der Erkenntnistheorie wie auch der Ethik.

So wie aus dem Bild des Subjekts die Spuren seiner Verkörpertheit gelöscht sind, ist das Bild des Körpers, das die Biologie in der Linie von Descartes zeichnet, das Bild eines materialen Körpers ohne Spur von Subjektivität. Die alltägliche Wahrnehmung des lebendigen Körpers, seiner Spontaneität und seines Eigensinns hat sich dem Materialismus und Reduktionismus des cartesischen Körperbilds lange hartnäckig widersetzt. Mit der »molekularen Revolution« der Biowissenschaften, mit der Verlagerung der Prozesse des Lebendigen auf die Ebene molekularer Prozesse erhielt der ontologische Dualismus eine neue Bestätigung. Die eigentümliche Spontaneität der Manifestationen des Lebendigen erscheint nun in der quasi-intentionalen Sprache des Codes und der genetischen Information, in denen die molekularen Prozesse beschrieben werden, mit den Mitteln der digitalen Analyse dingfest gemacht und endgültig »entzaubert«, aufgelöst in die mikroskopische Materialität organisch-physiologischer Prozesse. Das Resultat dieses Vorgangs wird sichtbar in den allgegenwärtigen Präsentationen von Erfolgsmeldungen der Biowissenschaften. Da heißt es: Alles Leben ist Chemie, »lesbar« gemacht in den Texten der Bioinformatik, messbar, steuerbar, und schließlich: herstellbar.

5. Die epistemologischen und ontologischen Prämissen des Reduktionismus und ihre Alternative: eine Epistemologie des Lebendigen

Die Kritik an den Denkvoraussetzungen von Wissenschaft und Philosophie war ein zentrales Motiv von Husserls Phänomenologie, aber auch neuere Entwicklungen in den Kognitionswissenschaften haben

dazu beigetragen.³ Wesentliche Schritte einer Problematisierung der begrifflichen Voraussetzungen traditioneller Ontologie und Erkenntnistheorie sind in letzter Zeit auch im Zuge der Wende zur Postmoderne gesetzt worden. Derridas Konzept der *différance* war ein entscheidender Anstoß dazu. Es ist eine Absage an ein dichotomisches Denken von Differenzen, wie es die Wahrnehmung von Natur und Kultur, Körper und Subjekt, Mann und Frau traditionell bestimmte. Derridas Konzept bzw. die Bewegung der *différance* ist eine radikale Problematisierung der theoretischen Prämissen des traditionellen modernen Denkens. Ausgehend von de Saussures Entdeckung von Differenz – der Differenz von Phonemen oder Morphemen – als bedeutungsstiftendem Mechanismus sprachlicher Zeichensysteme stellte er alle ontologischen Setzungen von stabiler Referenz in Frage. Es gibt demnach keine stabile Ordnung des Realen, alle Benennung von Objekten und Phänomenen ist ein fließender Vorgang von Bedeutungsverschiebungen. Klassifikationen, sagt Derrida, fallen nicht vom Himmel, sondern sind der Effekt von Differenzen, deren Ursache sich im Spiel der Differenzen der Erfassung entzieht.⁴ Derrida hat sich nicht zufällig in seinen letzten Schriften mehr und mehr in den Raum des Politischen verschoben, sein Denken ist zutiefst politisch, auch die Denkbewegung der *différance*. Wie sie Derrida versteht, ist sie eine Form der Erkenntnispolitik.⁵ Die Revision der Bio-Ethik hin zu einer Ethik des Lebendigen, die einer ähnlichen Denkbewegung folgt, betrifft also sowohl ihre erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundannahmen wie auch ihre ethischen und politischen Implikationen.

Sie problematisiert zunächst die erkenntnistheoretischen Setzungen und Auslassungen des traditionellen Modells von Erkenntnis, dessen Merkmale kurz gefasst folgende sind: Es ist geleitet vom Prinzip des *Universalismus als »Metanorm« der epistemischen Schließung des Denkraums*. Als Erkenntnis gilt nur, was dieser Norm entspricht. Die wichtigsten Merkmale der Episteme im klassischen Sinn sind 1. Dominanz der Abstraktion, 2. dichotomische Ordnung, 3. Kategorialität als

³ Vgl. etwa Johnson, Mark: *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago/London 1973.

⁴ Derrida, Jaques: *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1976, 17.

⁵ Seitter, Walter: *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft*, München 1985.

Begrenzung des Sagbaren auf den Raum einer begrifflich-logischen Ordnung und 4. Anspruch auf Vollständigkeit und Ausschließlichkeit.

Hier ist nicht der Ort einer ausführlichen Diskussion dieser erkenntnistheoretischen Postulate. Die entscheidenden Beiträge zur Kritik an der traditionellen Epistemologie und Erkenntnistheorie hat die Phänomenologie geleistet. Merleau-Pontys Epistemologie der Leiblichkeit, wie er sie in seinem Hauptwerk, der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vorlegte, hat die empirische Analyse von Prozessen des Denkens und der Begriffsbildung in den Kognitionswissenschaften inspiriert.⁶ Merleau-Ponty und Hermann Schmitz haben auf je ihre Weise gezeigt, dass das Programm der Abstraktion und des Universalismus auf der Leugnung der essenziellen Situiertheit des Subjekts der Episteme beruht.⁷ Damit erweist sich der Anspruch auf Universalität und Vollständigkeit als Illusion, und zugleich als Ideologie. Denn wie die feministische Kritik zeigt, sind diese epistemologischen Postulate nichts anderes als Projektionen eines männlichen Subjekts, eine Projektion von Ansprüchen auf Hegemonie und Herrschaft, wie sie den männlichen Habitus und das männliche Unbewusste kennzeichnen.⁸ Derrida bezeichnet deshalb die Denkbewegung der poststrukturalistischen *différance* als eine Bewegung des *devenir femme*, des Frau-Werdens.

Das bedeutet keine Absage an das Unternehmen der Erkenntnistheorie überhaupt. Stattdessen richtet sich das Augenmerk auf die eigentümlichen Auslassungen, die dieses Unternehmen bisher bestimmten. Diese Auslassungen verweisen auf die gelegnete *Situiertheit des verkörperten erkennenden Subjekts* und damit auf seine Eigentümlichkeiten als lebendiges Selbst. Diese Eigentümlichkeiten sind keine zeitlosen und abstrakten Bestimmungen, sondern Markierungen seiner konkreten Existenz. Es sind, wie man es im Kontrast zum Universalismus der Abstraktion, die das traditionelle epistemologische Modell definiert, nennen könnte, seine »*Signaturen der Kontingenz*«: Konkretheit, Situiertheit, Offenheit, Endlichkeit. Diese Signaturen der

⁶ Vgl. Lakoff, George/Johnson, Marck: *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.

⁷ Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965; Schmitz, Hermann: *System der Philosophie*, Bd. 2, Teil 2, Bonn 1965.

⁸ Fox Keller, Evelyn: *Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?* München 1986.

Kontingenz als epistemische Charakteristika des Lebendigen sind das Gegenstück zu den Postulaten der Episteme des androzentrischen Universalismus. Ihre Entdeckung führt hin zu den Eigentümlichkeiten des Lebendigen. Sie sind die Kernpunkte einer Epistemologie des Lebendigen, einer Epistemologie des Offenen und Situiereten, und eine Ethik des Lebendigen müsste von ihr ausgehen.

Eine Epistemologie des Lebendigen und damit auch der leiblichen Erfahrung ist eine Form der Spurensuche, die sich der Konkretetheit und Situiertheit gelebter Erfahrung aussetzt und sich durch die Spontaneität und die Kreativität des Unvorhersehbaren überraschen lässt.

6. Die Suche nach dem Lebendigen in Grenzerfahrungen

Wie gelangen wir überhaupt zur »Entdeckung des Lebendigen« in der lebensweltlichen Erfahrung? Das Neugeborene ist für uns Inbegriff von Leben, die Kinder sind quicklebendig und die Jugend strotzt (hoffentlich) vor Übermut und Lebenslust. Aber sie wissen nichts davon. Das Lebendigsein hat die Eigenart, dass es außerhalb der Aufmerksamkeit bleibt, solange es unproblematisch und selbstverständlich verfügbar ist. Die bewusste Auseinandersetzung mit der Körperlichkeit als der notwendigen Bedingung des Lebendigseins setzt also meist erst dann ein, wenn sie als *Grenze* oder Schranke spürbar wird. Das Erleben dieser Grenze kann schmerzhaft, ja sogar tödlich sein, aber es ist eben auch Anlass zur bewussten Wahrnehmung dessen, was es heißt, lebendig zu sein. Deshalb sind bewusste Erfahrungen des Lebendigseins sehr oft Grenzerfahrungen: Erfahrungen von Schmerz, von Behinderung, von Krankheit, die Erfahrung von körperlicher Alterität, Erfahrungen von Alter und Sterben. Die Bewältigung von solchen Erfahrungen von Grenzen, die durch die leibliche Verfassung gesetzt sind, ist ganz wesentlich davon abhängig, ob und wie es gelingt, sie als das Unerwartete, meist oft Schmerzhaftes in seiner Offenheit und Situiertheit wahrzunehmen und in die je eigene Existenz zu integrieren. Und es sind genau diese Erfahrungen, in denen sich das normative Potenzial des Leiblichen zeigt.

Die leibhaftige Erfahrung des Lebendigseins findet ihren Ausdruck in der Sphäre des Sprechens, schließlich des Diskurses. Die Sprache des lebendigen Selbst buchstabiert aus, was sich zuerst im Medium des gelebten Körpers manifestiert. Es ist aber nicht die Sprache der

Theorie, sondern die Sprache des Alltags, der Poesie und die der erzählten Geschichten.

7. Eine Ethik des Lebendigen und die Frage nach der Normativität des lebendigen Körpers, des Leibes

Ist dieses lebendige Selbst als normsetzender Akteur vorstellbar? Zunächst: Die dem leibhaften Selbst eigentümliche Spontaneität kann ein ethisches Potenzial entwickeln, indem sie das Tun und Handeln im Modus der Leiblichkeit in bestimmte Richtungen drängt. Dieses Potenzial manifestiert sich als eine Kraft, die sich auf verschiedene Weisen dem Diktat der Norm entzieht oder widersetzt, einem Diktat, das ihm von außen, aus dem Raum der Gesellschaft und Politik entgegenkommt. Die Sprache des Lebendigen ist nicht die des Verbots oder des Gebots, des »Du sollst« oder »Du musst«. Seine performative Kraft ist anderer Art. Sie ist ein Potenzial der Subversivität, des Widerstands gegen Mächte, die leibhaftes Existieren den Zwängen und Normen von außen zu unterwerfen suchen. Es manifestiert sich auch ein Potenzial der spontanen Reaktionen auf die Grenzen, die die physischen Gegebenheiten der körperlichen Existenz im Fall von Krankheit oder Behinderungen setzen. Die sich auf diese Weise manifestierende Spontaneität des Lebendigen hat verschiedene Erscheinungs- und Ausdrucksformen: Spontaneität, Kreativität, Eigensinn, Monstrosität.

Die Frage ist nun, ob der lebendige Organismus neben der ihm eigenen Spontaneität auch ein positiv normsetzendes Potenzial hat. Eine erste Antwort darauf wurde durch verschiedene Theorien und Metaphysiken des Lebens zu geben versucht – ohne Erfolg. In der Geschichte der Biologie hat man eine im Organismus wirkende vitale Energie vermutet, die ihn in die Lage versetzt, vitale Bedürfnisse zu befriedigen – Hunger, Flucht und Angriff, sexuellen Drang. Wäre diese Instanz einer universalen Lebenskraft die möglicherweise gesuchte normative Instanz des Leiblichen, des Körpers? Von den alten Theorien der Lebenskraft bis hin zum Darwinismus und zu Freuds Theorie des Unbewussten werden auf die eine oder andere Art teleologische Momente geltend gemacht, und man könnte fragen, ob dieses teleologische Moment einen Anknüpfungspunkt für die Suche nach einer möglichen Normativität des Leibes bieten könnte. In diesem Punkt hat der dem Logischen Empirismus nahe stehende Philosoph Phillip Frank ein

schlagendes Argument geliefert: Vom Vorliegen einer Zielgerichtetheit im Sinne einer Intentionalität könne man nur dort reden, wo man irgendein Subjekt voraussetzen kann.⁹ Intentionalität und damit Normativität kann man nur annehmen, wo von Subjekten die Rede ist. Das muss man auch für die Frage nach der Normativität des Körpers annehmen. Normativität ist gebunden an die Vorstellung, dass es ein Subjekt gibt, oder ein lebendes Wesen, das subjektartige Eigenschaften und Fähigkeiten hat und deshalb Normen setzen kann.

Eine hypothetisch, spekulativ gesetzte Lebenskraft kann als normsetzende Instanz nicht in Anspruch genommen werden. Sie entzieht sich einer begrifflichen oder empirischen Fassung, und historische Versuche, sie zu bestimmen, etwa bei den Vitalisten oder in Bergsons *élan vital* haben der Kritik nicht standgehalten. Die Gründe dafür sind in den Eigentümlichkeiten des Lebendigen zu sehen, die oben erläutert worden sind. Die Prozesse des Lebendigen sind offen, kontingent, nicht berechenbar. Diese Prozesse können deshalb auch nicht die Basis einer Normsetzung sein. Alle Normsetzungen im Umgang mit dem Lebendigen und insbesondere mit dem menschlich Lebendigen sind Setzungen bewusster, intentionaler, planender Normierung von Akteuren und gehören der Sphäre des Diskursiven, der Sprache an, vielleicht der Ausübung von Macht, und vor allem dem Bereich der ethischen Entscheidungen, die dem Handeln von Menschen eine Richtung geben.

8. Die anthropologischen Voraussetzungen der Ethik

Aus den Befunden einer Epistemologie des Lebendigen, so die Schlussfolgerung, lässt sich eine Normativität des Leiblichen nicht ableiten. Also keine Normativität des Leiblichen? Im Blick auf die ontologischen und erkenntnistheoretischen Prämissen der neuen Bioethik hat sich gezeigt, dass sie Fragen der Leiblichkeit, der gelebten und erfahrenen Körperlichkeit ausblendet. Was ihr, ebenso wie der traditionellen Ethik, fehlt, ist ein theoretischer Rahmen, in dem sich diese Fragen stellen lassen, nämlich nicht nur eine Epistemologie des Lebendigen, sondern der theoretische Rahmen einer Anthropologie, einer philosophischen Anthropologie, in der sich diese Fragen beantworten lassen.

Keine Ethik kann ohne eine anthropologische Basis auskommen.

⁹ Frank, Phillip: *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, Frankfurt a. M. 1988.

Das Ziel der klassischen Ethik ist die Begründung von Regeln des Verhaltens mit den Mitteln der Vernunft. Sie meint, so stellt Ludwig Siep fest, sich dazu auf endgültige Aussagen über das Wesen des Menschen stützen zu können, die freilich von den empirischen Wissenschaften vom Menschen, wie sie sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt haben, nicht mehr bereitgestellt werden. Die Ethik ziehe sich deshalb zurück auf vorgeblich apriorische Erkenntnisse von menschlichen Eigenschaften – von Selbstbewusstsein, Sprache und Vernunft –, auf eine »anthropologiefreie« Minimaethik in Form von formalen Aussagen über Verhaltensregeln (Universalisierbarkeit, Verfahrensregeln des Diskurses etc.).¹⁰ In neuerer Zeit gibt es Versuche, die formale bzw. formalpragmatisch begründete Pflichtenethik durch Formen einer Ethik des guten Lebens im Sinne einer Tugendethik zu ergänzen, in der bestimmte inhaltliche Aussagen über das Gute und das gute Leben eine Rolle spielen. Aber auch noch die tugendethischen Erweiterungen der formalen Pflichtenethik beschränken sich Siep zufolge auf den Schutz und die Wahrung von individuellen Rechten.

Die Fragen des Erlaubten und Gebotenen, die sich für eine Ethik des Lebendigen stellen, sind anderer Art. Sie sind solche, die nicht das Verhältnis zwischen autonomen Individuen betreffen, sondern Fragen nach dem Umgang mit dem leibhaftigen Leben, nach dem Verhältnis zu noch nicht existierenden Individuen zukünftiger Generationen, zu Formen nichtpersonalen menschlichen Lebens (Embryonen, Menschen im Koma), schließlich zu Formen nichtmenschlichen Lebens, zu Tieren, Pflanzen und Landschaft. Mit anderen Worten: Sie müssen die elementaren Gegebenheiten der Eingebundenheit menschlichen Lebens in das zur Kenntnis nehmen, was bisher als Natur, als das Andere der Vernunft aus der ethischen Reflexion ausgeschlossen wurde. Zu diesem Ausgeschlossenen gehört vor allem auch der fühlende Leib, der je eigene Körper, das heißt, in den Worten von Gernot Böhme: der Leib als Natur, die wir selbst sind¹¹, aber auch die nichtmenschlichen Lebensformen, Tiere, der ökologische Lebenszusammenhang.

Um diese Lebensformen, die allesamt Formen des Lebendigen sind, in ihr Denken einzubeziehen, bedarf die Ethik zweierlei. Erstens

¹⁰ Siep, Ludwig: »Ethik und Anthropologie«, in: Barkhaus, A./Meier, M. u. a. (Hg): *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1996, 274–298.

¹¹ Böhme, Gernot: *Leibsein als Aufgabe*, Baden-Baden 2003, 63.

einer anderen Epistemologie, die Leiblichkeit als Manifestation des Lebendigseins und als Ausdruck von Erfahrung des Subjektseins reflektiert und damit zweitens einer grundlegenden Revision des Bildes vom Menschen, das die traditionelle Ethik prägt.

Zunächst zum Zweiten: Die Frage nach der Verfassung des Menschlichen muss neu gestellt werden, und das ist eine Frage, die nur im Rahmen einer philosophischen Anthropologie beantwortet werden kann. Worin besteht nun die Verfassung des Menschlichen? Entscheidende Aussagen dazu finden sich in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. Der Grundzug menschlicher Existenz ist für Plessner ihr »Doppelaspekt«: Sie bestimmt sich von innen und von außen, von außen insofern, als der Mensch immer einen Körper hat, den er als Gegenstand, als ein »Außen« wahrnimmt, und von innen, insofern er zugleich dieser Körper »ist« und sich so erfährt.¹² So bestimmt Plessner ontologisch die grundlegende anthropologische Tatsache der Leibgebundenheit menschlicher Existenz. Der Grundbegriff von Plessners Anthropologie ist der Begriff der »exzentrischen Positionalität«: In seiner Existenz essenziell leibgebunden, hat der Mensch aufgrund seiner kognitiven und symbolischen Fähigkeiten die Fähigkeit der Selbstdistanz, die Fähigkeit, sich gewissermaßen »von außen« zu betrachten. Mehr noch: Das ist nicht nur eine menschliche Fähigkeit, sondern die einzig mögliche Existenzweise des Menschen.¹³ Aufgrund seiner Fähigkeit zur Selbstdistanz ist er ein Wesen, das sich selbst und sein Handeln als eine Wahl zwischen Alternativen wahrnimmt, damit ist er fähig, und wie Sartre zu Recht sagt, nachgerade dazu verdammt, sich zu entscheiden, er kann nicht nur, er muss die Freiheit wählen. Mit anderen Worten: Der Mensch ist seiner Verfassung nach ein wesentlich ethikfähiges und ethikbedürftiges Wesen.

9. Normativität des Leiblichen in exzentrischer Positionalität

Die Fähigkeit zu Selbstdistanz, zur »Exzentrizität« im Sinne Plessners, und die Sozialität der menschlichen Lebensform transformieren die Kontingenz und Offenheit des organisch Lebendigen, ohne aber die essenzielle Leibgebundenheit der menschlichen Existenz aufzuheben.

¹² Plessner 1981, 138.

¹³ a. a. O., 360.

Erfahrungen des Lebendig- und Leibseins nehmen Gestalt an in Geschichten und Erzählungen im Medium der Rede und der Sprache, in der Sprache der Lebens-Erfahrung. Aus ihrer Prozessualität, ihrer räumlichen und zeitlichen und sozialen Situiertheit in exzentrischer Positionalität ergibt sich die spezifische Geschichtlichkeit der menschlichen Lebenssituation. Aufgrund seiner Potenziale ist der Mensch ein »Lebensführungswesen«, er muss sein Leben führen, selbst in die Hand nehmen, und erst durch sein Tun wird er zu dem, was er ist, was er sein kann oder soll. Im Zuge dieses Tätigseins durchlebt er Prozesse der Erfahrung und des Lernens, durchläuft er Prozesse der Entwicklung, im Zuge deren er sich ein Bild von sich selbst und der Welt erwirbt, von sich selbst als denkendem und leibhaftig existierendem Dasein. Darin manifestiert sich nicht nur seine Lernfähigkeit, sondern auch seine Kulturfähigkeit, seine Fähigkeit zur Selbstveränderung. In diesem Prozess der Formung des Selbst spielen die Manifestationen des Lebendigen, Lust und Schmerz, Angst und Freude eine wichtige Rolle. Sie sind die Impulsgeber für menschliches Tun und Lassen, für Aktivität und Rückzug. Aber eine Ethik des Lebendigen ergibt sich aus ihnen allein nicht. Sie setzt eine Form des Wissens voraus, über das der Mensch kraft seiner Kulturfähigkeit verfügt.

Die Entwicklung des Einzelnen ist eingebunden in die seiner Gruppe und ihres Wissens. Wissen über sich selbst in Form von Theorien über sich selbst und die Welt und eine Ethik des Umgangs mit ihnen sind ein spätes Produkt der Evolution. Ihm, dem kulturell in Geschichten, Mythen und schließlich durch die Wissenschaft vermittelten Wissen, verdankt sich die Möglichkeit einer Ethik, auch einer Ethik des Lebendigen. Die Ethik als Ergebnis der Fähigkeit zu Selbstdistanz in exzentrischer Positionalität ist mehr als ein formaler Kalkül der Präferenzen. Sie umfasst ein Wissen um die Lebenssituation in exzentrischer Positionalität, ein Wissen um die wechselseitige Bedingtheit und Wechselwirkung zwischen dem Körper, dem Selbst und der Welt, einschließlich der Welt der Anderen. Aber nicht dieses Wissen für sich genommen ist das, worauf eine Ethik des Lebendigen zielt, sondern etwas anderes. Es ist, wie Ludwig Siep sagt, die Weise, »wie man in den wichtigsten Tätigkeiten bzw. in den Grundzügen der Lebensführung nicht versagt bzw. wie man sie ›richtig‹ macht«¹⁴, es ist »ethisches Können«. Konkret: Wie geht man mit sich selbst und ande-

¹⁴ Siep 1996, 291.

ren um in Situationen der Krankheit, der Behinderung, der Sucht? Insofern ist das Thema der Ethik nichts anderes als »das Leben lernen«¹⁵ und ihr Ziel ist die Kultivierung der dem Menschen eigenen Tendenzen und Motive der Selbstentfaltung.

10. Konsequenzen für eine Ethik des Lebendigen und der Leiblichkeit

Erst eine um die anthropologischen Dimensionen erweiterte Ethik, die die Kulturfähigkeit des Menschen in exzentrischer Positionalität, das heißt die seine Lebenssituation ausmachende Verbindung von leiblicher Situiertheit und Reflektiertheit, zur Kenntnis nimmt, kann die Frage nach der Normativität des Leibes stellen. Sie orientiert sich nicht, wie die traditionelle Ethik, am Ziel der Vervollkommnung des autonomen Willens, sondern an der Fähigkeit des Umgangs mit sich selbst, als Wesen, das Körper ist. In einem solchen Zusammenhang stellt sich nun die Frage nach einem angemessenen, und das heißt: normativ ausgezeichneten Umgang mit dem eigenen Körper, aber auch nach dem Umgang mit dem Leib der Anderen sowie mit nichtmenschlichen Lebewesen. An die Stelle einer Rechtskultur, in deren Zentrum das Ideal individueller Autonomie steht, tritt eine andere, eine, die sich an jenen Gegebenheiten orientiert, die wesentlich zur *conditio humana* gehören, und die mit ihrer Kategorisierung als »Natur« aus dem Bereich ethischer Reflexion lange ausgeschlossen blieben – vor allem das eigene Leib- und Lebendigsein. Natürlich gibt es hier eine Reihe von ungeklärten Problemen. Denn das gesuchte Telos eines angemessenen Umgangs mit der Natur als dem Inbegriff des Lebendigen lässt sich aus den Aussagen der modernen Biologie oder Medizin nicht ableiten. Alles, was man bisher »Natur« nannte, ist nicht einfach gegeben, sondern in sich historisch wandelnden und von Kultur zu Kultur variierenden Formen vermittelt.

Dennoch gibt es ein Wissen um die Möglichkeiten und Formen eines »kultivierenden Umgangs« mit den Dingen der Natur, einschließlich des eigenen Körpers.¹⁶ Dieses Wissen explizit zu machen

¹⁵ a. a. O.

¹⁶ a. a. O., 294.

wäre Aufgabe einer Ethik des Lebendigen. Eine Ethik, die das versucht, bedeutet dreierlei: Erstens, sie wird nicht die Form einer strikt begründenden Prinzipienethik haben können, sondern eher die Form einer beratenden Orientierung auf der Basis des Wissens, das die philosophische Anthropologie, die Medizinwissenschaften, aber auch die Sozialwissenschaften und die Kulturanthropologie zum Verständnis der menschlichen Lebenssituation zur Verfügung stellen. Zweitens, und das ist für die Fragen nach den eingangs erörterten ontologischen und epistemologischen Prämissen der traditionellen Ethik entscheidend, sie wird die Tatsache der Offenheit und Situiertheit aller Prozesse des Lebendigen, die Signaturen seiner Kontingenzen, respektieren und die ontologischen und epistemologischen Prämissen der Vergangenheit verabschieden. Und schließlich drittens, und das ergibt sich aus dem eben erwähnten Punkt, ihr erster und letzter Bezugspunkt ist die gelebte Erfahrung, die allein einen Zugang schafft zum lebendigen Körper der Erfahrung, zum lebendigen Subjekt.

11. Normativität ohne Normen?

Eine anthropologische Fundierung der Ethik liefert den Schlüssel zur Frage nach der Normativität des Leiblichen – des lebendigen Körpers, jedenfalls, wenn man diese Aufgabe einer philosophischen Anthropologie vom Zuschnitt Helmuth Plessners zutraut. Plessner bietet das Modell einer Anthropologie, die der Tatsache der Leiblichkeit, der Leibgebundenheit der menschlichen Existenz eine zentrale Rolle zuweist. Auf ihrer Basis kann man der Frage nach der Normativität des Leibes einen klaren Sinn geben und sie auch beantworten. Die Normativität des Leibes lässt sich im Sinne Plessners aus dem »Doppelaspekt« menschlicher Existenz auf zwei Weisen in den Blick nehmen: Erstens aus der Perspektive unmittelbarer Positionalität und Situiertheit leiblichen Seins, im Erleben von Lust und Leid, manifestiert der Leib ein normatives Potenzial in der Form seiner Subversivität, seiner Renitenz, seiner Widerständigkeit, die im Prädiskursiven angesiedelt ist. Und zweitens aus der Perspektive exzentrischer Positionalität, das heißt: im Medium der Sprache, des kulturellen Wissens entfaltet sich das normative Potenzial des Leibes in Gestalt einer ethischen Theorie, die die Lebensbedingungen, vor allem die Leibgebundenheit der menschlichen Existenz reflektiert und die Form einer Ethik des Leben-

digen annimmt, die dem traditionellen ethischen Denken eine wesentliche Dimension hinzufügt.

Aufgabe einer Ethik des Lebendigen wäre es, diese beiden Perspektiven zu verbinden. Sie müsste die Welt des Diskursiven offen halten für die unbemerkten und unerwarteten Botschaften aus dem diffusen Feld des Lebendigen. Diese Botschaften liegen zwischen den Polen von Lust und Schmerz, von Attraktion und Aversion. Eine Ethik des Lebendigen müsste anders als die so genannte Bio-Ethik die Sprache des lebendigen Körpers entziffern und ihren Botschaften Gewicht geben in Entscheidungen, wo es um Normen, um Normativität geht: In der Frage nach dem, was Lust und Schmerz, was normal und anormal, was angemessen und was nicht angemessen ist, was Gesundsein und Kranksein bedeutet. Sie müsste zuhören können, sie müsste die Offenheit des Narrativen besitzen, Raum lassen für Bilder und Metaphern, für die Sprache des Imaginären.

Eine postmoderne Ethik? In ihren Folgen vielleicht, aber nicht in ihren Gründen und Anlässen. Ihre Anlässe sind Anlässe konkreter leiblicher Befindlichkeiten, die den Ausschlag geben in Fragen, bei denen es um ganz konkrete Lebens- und Überlebensfragen geht, und es geht darum, diese Fragen sich aus der Perspektive derer zu stellen, die in ihrem körperlichen, leibhaftigen Dasein unmittelbar betroffen sind, in kritischen Situationen, wo dieses Dasein auf dem Spiel steht. Im Leben derer, die durch Krankheit oder Behinderung beeinträchtigt, deren Chancen auf leibhaftiges Wohlbefinden, auf Heilsein, auf Überleben überhaupt in Frage gestellt sind.

Eine solche Ethik kann nicht eine Ethik der Gebote und der strikten Regeln sein, die sich auf Prinzipien der Universalität oder Universalisierbarkeit, der strikten Abgrenzungen und Ausschließlichkeiten beruft. Sie könnte im guten Sinn eine Form der Lebensberatung sein, die Optionen eröffnet, ohne Lebenschancen zu beschränken. Eine Ethik des Leiblich-Lebendigen wäre offen für die Kontingenzen der konkreten Lebenssituationen, eine vielleicht paradoxe Form der Normativität ohne Normen.